



Tejiendo re-existencias indígenas

Luchas por la defensa del agua y el territorio en México y Canadá

Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso
(coordinadores)



contemporánea
estudios regionales

Tejiendo re-existencias indígenas. Luchas por la defensa del agua y el territorio en México y Canadá

Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso
(coordinadores)

Altamirano-Jiménez, I. y González Reynoso, A. E. (coords.). (2025).
*Tejiendo re-existencias indígenas. Luchas por la defensa del agua
y el territorio en México y Canadá*. Instituto Mora.
DOI: <https://doi.org/10.59950/IM.186>



Esta obra está bajo una licencia internacional
[Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Tejiendo re-existencias indígenas

Luchas por la defensa del agua y el territorio en México y Canadá

Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso
(coordinadores)

contemporánea
estudios regionales

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA
SECRETARÍA DE CIENCIA, HUMANIDADES, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN

CIP. INSTITUTO MORA. BIBLIOTECA ERNESTO DE LA TORRE VILLAR

NOMBRES: Altamirano-Jiménez, Isabel | González Reynoso, Arsenio E.

TÍTULO: Tejiendo re-existencias indígenas : luchas por la defensa del agua y el territorio en México y Canadá / Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso (coordinadores).

DESCRIPCIÓN: Primera edición | Ciudad de México : Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2025 | SERIE: Colección Contemporánea. Serie Estudios regionales.

PALABRAS CLAVE: México | Canadá | Pueblos indígenas | Agua | Territorio | Defensa | Organización indígena | Lucha indígena | Descolonización.

CLASIFICACIÓN: DEWEY 307.72 TEJ.r | LC HT401 T4

Imagen de portada, arriba: EsImagen (2021) [fotografía, Clausuran pozo al interior de Bonafont] <https://esimagen.mx/media_album/clausuran-pozo-al-interior-de-bonafont/>. Abajo: Graeme, M. (2021) [fotografía, Una defensora territorial Skwxwú7mesh levanta una pluma y una baqueta durante los bloqueos y enfrentamientos con la Policía Montada de Canadá por proteger los bosques primarios del territorio Ditidaht].

Este libro fue evaluado por el Consejo Editorial del Instituto Mora y se sometió al proceso de dictaminación en sistema doble ciego siendo aprobado para su publicación.

Primera edición, 2025

D. R. © Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
Calle Plaza Valentín Gómez Farías 12, San Juan Mixcoac,
03730, Ciudad de México.
Conozca nuestro catálogo en <www.mora.edu.mx>

ISBN: 978-607-8953-95-0 PDF acceso abierto
ISBN: 978-968-9749-09-7 Rústica

Hecho en México
Made in Mexico

ÍNDICE

Introducción: otra forma de hacer política y relacionarse con el territorio <i>Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso</i>	9
Rastreado gasoductos imperialistas: Coastal Gaslink en Canadá y Tuxpan-Tula en México <i>Isabel Altamirano-Jiménez</i>	47
El resurgir: tierra, cuerpo indígena, descolonización y autodeterminación sustentable en Norteamérica <i>Jeff Ganohalidoh Corn tassel</i>	79
Las territorialidades tsotsiles en los Altos de Chiapas: apuntes para comprender los movimientos indígenas sobre la defensa del territorio <i>Daniel Murillo Licea</i>	105
Legitimando lo ilegítimo: acerca de la nación Nuu-Chah-Nulth, las formaciones de Estados imperiales y la desmovilización de los defensores del bosque en los bloqueos de Fairy Creek, Columbia Británica <i>Brydon Kramer</i>	135

Defensa de la tierra y el agua de los pueblos nahuas de la región de Cholula y los Volcanes <i>Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso</i>	173
Renarrando la relación tierra-cuerpo y tejiendo luchas en momentos de crisis global <i>Yolanda González Mendoza, Margaret Marietta Ramírez, Michelle Daigle y Pavithra Vasudevan</i>	225
Comunalidad y defensa del territorio: entre la conservación y el cuidado de la vida en Santiago Lachiguiri, istmo de Tehuantepec <i>Ivett Peña Azcona</i>	263
Las guardianas del agua en las arenas petrolíferas de Alberta, Canadá: renovando las relaciones indígenas con el agua <i>Angele Alook</i>	289
Territorialidades y discurso en la producción del espacio: el megaproyecto Tren Maya y las experiencias locales a su paso por la península de Yucatán <i>Federico de Tavira Leveroni</i>	333
La territorialidad de los pueblos originarios ribereños en la recuperación socioambiental del lago de Texcoco <i>Rafael Bautista Patiño</i>	371
Sobre las autoras y los autores	411

A quienes han defendido y siguen defendiendo el agua, el territorio y la vida.

INTRODUCCIÓN: OTRA FORMA DE HACER POLÍTICA Y RELACIONARSE CON EL TERRITORIO

Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso

A finales del siglo xx, los pueblos indígenas irrumpieron en el escenario nacional e internacional alcanzando un grado de visibilidad política que hasta entonces no habían conocido. El levantamiento de Ecuador en 1990, el enfrentamiento entre los mohawk y la policía de la provincia de Quebec en 1991, las acciones indígenas desplegadas a nivel continental en contra de la celebración del “descubrimiento de América”, la aparición del movimiento zapatista en Chiapas en 1994, son sólo algunos ejemplos de cómo la presencia indígena se imponía en el escenario político. Dos años antes de la insurrección zapatista, en una ceremonia en la que Rigoberta Menchú dejaba en custodia el premio Nobel que le había sido otorgado, en el museo del Templo Mayor, en la ciudad de México, invitó a reflexionar sobre “[...] la irrupción de los indígenas de América como sujetos políticos, como actores sociales y económicos con quienes se deberá construir el futuro de este continente” (Menchú, 1992). La década de los noventa fue un momento histórico importante en términos del entramado organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas. Se habló entonces de emergencia, de un despertar indígena, asumiendo que estos pueblos habían estado dormidos o que rompían por primera vez un largo silencio que era resultado de nuevos y complejos escenarios políticos, económicos y sociales.

Si bien el protagonismo indígena asombró a quienes habían ignorado a esta población, el empuje de las organizaciones indígenas y su activismo internacional, regional y local desde los años sesenta, permitía vislumbrar su futuro impacto político. En México, se crearon diversas organizaciones indígenas que conectaban lo indígena con la posición de clase, tal y como

lo hizo la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI). A nivel local, se dieron importantes procesos organizativos comunales por la defensa del bosque y los recursos naturales. Uno de los aportes conceptuales fue el de la comunalidad, surgido de las luchas por la defensa del territorio y por la construcción de la autodeterminación en la sierra de Oaxaca a finales de la década de 1970. Los intelectuales mixe y zapoteco, Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, respectivamente, empezaron a nombrar la comunalidad desde la práctica comunitaria, desde la obligación y la vida en común.¹ En Estados Unidos, el Movimiento del Indio Americano (American Indian Movement), también conocido como el Red Power Movement o el Movimiento del Poder Rojo, apareció en el tumultuoso contexto político de esa década y fue un antecedente del internacionalismo indígena de los años setenta. En ese contexto, las organizaciones indígenas articularon proyectos políticos, elaboraron teorías desde sus propios conocimientos y prácticas, y desde ahí rechazaron la asimilación cultural y un modelo de desarrollo económico excluyente. En Canadá, el líder swshwap, George Manuel, se esforzó en establecer relaciones de intercambio de experiencias con países africanos que habían sido recientemente descolonizados. Estas experiencias y diálogos le sirvieron para darse cuenta de cómo, pese a la legitimidad que los procesos de descolonización habían ganado, esta no se extendía a los pueblos indígenas del mundo, los cuales seguían estando colonizados y viviendo en condiciones deplorables, aun en los países del Norte global. Fue así como el concepto de “cuarto mundo” se originó para referirse a los pueblos indígenas que habitaban en el primer, segundo y tercer mundos, conformando así un cuarto mundo que aspiraba a ser descolonizado (Manuel, 1974). En 1975, George Manuel fundó el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) con la participación inicial de pueblos indígenas de 19 países, incluyendo a México. La intención no sólo era intercambiar experiencias con otros pueblos, sino articular un frente transnacional indígena para promover la unidad, intercambiar información y avanzar en el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación. Esa fue la era de la autodeterminación indígena, un periodo en el que los sujetos indígenas irrumpieron en el escenario internacional, demandando ser reconocidos como pueblos o naciones colonizadas

¹ Jaime Martínez Luna, comunicación personal, ciudad de Oaxaca, 2022.

y reivindicar su derecho colectivo a la autodeterminación y a la tierra ante la Organización de las Naciones Unidas.

La conexión entre tierra y cultura indígena abrió la posibilidad de reivindicar el derecho a la autodeterminación, en tanto pueblos indígenas, dentro del marco de los derechos humanos internacionales. El internacionalismo de los pueblos indígenas no sólo permitió su interacción con diversos organismos internacionales, tales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, Amnistía Internacional, la Organización Internacional del Trabajo, entre otros, sino que también facilitó la creación de redes de apoyo y la amplificación de las demandas de estos pueblos. Este activismo se tradujo en la reforma constitucional de Canadá en 1982, con la cual se reconoció a los pueblos indígenas y se reafirmaron los tratados firmados entre la corona británica y las primeras naciones de este país. Más tarde, contribuyó a la adopción de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas en el 2007. Pese a haber sido un participante activo en las Naciones Unidas, Canadá –junto con Estados Unidos, Nueva Zelanda y Australia– no ratificó esta Declaración, la cual reconoce el derecho indígena al usufructo de la tierra, pero no la propiedad histórica indígena de la tierra. Los derechos a la tierra se reconocen en términos de la relación cultural con la tierra. Las modificaciones constitucionales para reconocer derechos indígenas terminaron esencializando las prácticas culturales indígenas y muchas carecían de los mecanismos necesarios para proteger los territorios indígenas.

La década de los noventa fue también un periodo de reestructuración del Estado y de las relaciones entre el Estado y la sociedad que dio paso al experimento neoliberal global. Este proceso de reestructuración se centró en el libre mercado, la globalización económica, y la firma de nuevos acuerdos comerciales, como el Tratado de Libre Comercio entre México, Canadá y Estados Unidos (TLCAN) en 1994. La transformación del Estado no fue sólo discursiva, sino que reorientó las economías y la vida política de estos países, particularmente la de México, con el fin de resolver la sobreacumulación de capital y facilitar su circulación. De acuerdo con Aída Hernández Castillo (2015, p. 85), la lógica del capital requiere constantemente de mecanismos para resolver la sobreacumulación. Los tratados de libre comercio representaron la oportunidad de abrir nuevas fronteras a productos y capitales con la intención de facilitar la circulación de capital y, por ende, la acumulación. Para crear las condiciones para la circulación de capital, México tuvo que poner fin al reparto agrario, eli-

minó los subsidios al campo, privatizó los recursos naturales, fortaleció su democracia electoral, y expandió su noción de derechos humanos como una precondition para participar en el TLCAN. En 1992, antes de la entrada en vigor del tratado, México también cambió su Constitución para reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derechos y algunos derechos colectivos. Estos cambios estructurales fueron el resultado de la adopción de la democracia neoliberal modelada en función de las de Canadá y Estados Unidos, con la promesa de un mejor nivel de vida, derechos políticos, transparencia y eficiencia.

Sin embargo, en México estos cambios estructurales crearon, por un lado, un marco legal que facilitó la inversión extranjera y la extracción de recursos naturales. Por otro, abrió un espacio para el reconocimiento multicultural de los pueblos indígenas, creando una disonancia legal. El reconocimiento no cambió radicalmente la relación entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, pero sí aceleró los procesos de desposesión de la tierra. El siglo *xxi* ha sido escenario de múltiples luchas indígenas por la defensa de sus territorios y la violencia estructural con la que la desposesión se lleva a cabo. Los pueblos indígenas han buscado diversas maneras de defender sus territorios y su vida en común. Han rechazado el reconocimiento de corte neoliberal que vacía de sentido el territorio indígena, las geografías comunitarias, rituales, las relaciones de reciprocidad, relacionalidad y productivas que representan un obstáculo para la expansión del capital (Iborra-Mallent y Palmer, 2020, p. 54). Han revitalizado sus formas de gobierno y organización social, así como las prácticas culturales que les han permitido sobrevivir como pueblos.

Este es el contexto de las luchas indígenas contemporáneas por la defensa del territorio y la protección del agua a lo largo y ancho del continente de Abya Yala. El levantamiento zapatista, el día en que el TLCAN entró en vigor, representó un contrapunto y una crítica al discurso de la globalización y la liberalización de los mercados. Muchos fueron los que debatieron sobre la existencia de lo indígena en el mundo moderno, la relevancia de los sistemas de gobierno indígenas y el reclamo de autonomía. Sin embargo, como señala Alejandra Aquino, hay que tomar distancia de la obsesión de buscar en el pasado prehispánico la “autenticidad cultural” o la legitimidad de las prácticas organizativas y culturales contemporáneas de los pueblos indígenas. En sus palabras:

El que las prácticas organizativas de las comunidades clasificadas como indígenas y sus formas de vida tengan, o no, una continuidad con el pasado prehispánico no es lo central, lo que verdaderamente importa es que estas prácticas son las que ellos han decidido utilizar porque han mostrado ser eficaces para su vida y eso debe de bastar para ser objeto de respeto y reconocimiento (Aquino, 2013, p. 9).

Como han planteado Francisco López Bárcenas (2018) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010), entre otros intelectuales indígenas, los pueblos indígenas siempre han pertenecido al mundo contemporáneo, moderno, aunque el Estado y algunos antropólogos los conciben como agentes inmutables del pasado. Esta concepción les quita la humanidad a los pueblos indígenas, pues les niega el derecho y la capacidad de cambiar y adaptarse como lo hace cualquier sociedad.

La emergencia indígena en el continente americano no es, entonces, un asunto nuevo ni existe por el reconocimiento de los Estados nacionales. La sobrevivencia de los pueblos indígenas es el resultado de su larga lucha de resistencia. Como lo plantea el Congreso Nacional Indígena, llamarles conflictos a las luchas indígenas que vienen desde la colonia es querer borrar sus raíces profundas y su memoria colectiva. Los pueblos indígenas tienen conciencia de una colonización de cinco siglos (CNI, s. f.). El mundo occidental [la población blanca y mestiza] se ha olvidado de la larga historia de levantamientos, revueltas, y despertares porque no los han registrado (Certeau, 2004). Sin embargo, que no recordemos no quiere decir que la resistencia indígena no haya estado ahí, manifestándose de formas distintas. En esa larga trayectoria histórica, estos pueblos han peleado, se han rebelado, han interpelado a las instituciones coloniales y al Estado, a las Naciones Unidas y a otros actores y organismos internacionales. Asimismo, han generado prácticas locales que les han permitido continuar existiendo como pueblos indígenas y rechazar al Estado, el colonialismo, el capitalismo y el antropocentrismo. Desde sus experiencias locales y ese gran acervo de conocimiento han elaborado teorías políticas sobre lo que significa ser pueblos, naciones autodeterminadas.

Este libro da cuenta de algunas luchas indígenas contemporáneas por la defensa del agua y el territorio en México y Canadá, situándolas en este horizonte de larga duración. Hace tres años, los coordinadores de este libro iniciamos un diálogo sobre la relación entre los pueblos indígenas, sus territorios y las diversas maneras en las que se han defendido de los proyectos

de desarrollo neoliberal impulsados desde finales del siglo xx y lo que va del siglo xxi. Nuestra intención original fue reunir distintas perspectivas de análisis sobre movimientos indígenas en defensa de sus tierras y agua en México y Canadá, con el objetivo de tender puentes y, sobre todo, comunicar ambos debates, con miras a promover un diálogo más amplio entre los intelectuales indígenas de estos dos países. Reconociendo esto y lo limitado que es este esfuerzo, ofrecemos estas páginas en las que se narran experiencias muy diversas de resistencia a los megaproyectos y reordenamientos territoriales impulsados por los Estados nacionales en beneficio del capital transnacional y de actores políticos que responden a las relaciones clientelares político-electorales de esa promesa inalcanzable y contradictoria que nombran desarrollo.

La entrada en vigor del TLCAN no sólo generó cambios políticos, económicos y legales para armonizar el espacio regional constituido por México, Canadá y Estados Unidos, sino también académicos. A raíz de esta integración se crearon asociaciones académicas, programas de posgrado y estudios enfocados en América del Norte con el fin de abordar las nuevas dinámicas y relaciones entre los tres socios comerciales. Canadá y México son, con frecuencia, considerados los dos socios menores del TLCAN, aunque se reconocen diferencias importantes, incluyendo sus niveles de crecimiento económico muy distintos. Se ha planteado que ambos países han tenido históricamente una vinculación privilegiada con Estados Unidos, aunque pocas veces se ponga énfasis en la naturaleza política distinta de estas relaciones. Teresina Gutiérrez Haces (1997), por ejemplo, plantea que la relación entre México y Canadá ha sido mediada por la cercanía con Estados Unidos. Esta cercanía constituye una densa “cortina de humo” que ha impedido una verdadera relación trilateral (p. 24). Analizando la trayectoria y los eventos que han complicado la relación trilateral entre México, Canadá y Estados Unidos, el libro editado por Laura MacDonald y Jeffrey Ayres (2012) explora el papel que el transnacionalismo de diversos actores ha tenido en estas relaciones en torno a temas que van más allá de lo económico.

También hay quienes han apuntado el potencial que tienen estos países para desarrollar un frente común para enfrentar la hegemonía de Estados Unidos. Este último argumento tiene particular relevancia en el actual contexto del gobierno de Donald Trump y sus provocadores comentarios respecto a la anexión de Canadá a Estados Unidos, y el incipiente nacionalismo canadiense. Estas contribuciones son ciertamente importantes; sin embargo, omiten a los pueblos indígenas de los análisis. Respondiendo al

comentario que Trump hiciera en entrevista antes del comienzo del Super Bowl acerca de que la anexión de Canadá era “una cosa real”, el Gran Jefe de la Confederación del Tratado 6, Greg Desjarlais, dijo: “[...] le recuerdo a los vecinos del sur que Canadá se localiza en tierras indígenas donde se negociaron tratados” (Bardwell, 2025).

Los esfuerzos por sostener un diálogo sobre las experiencias indígenas en estos países han sido escasos (Altamirano-Jiménez, 2013, 2004; García-Aguilar, 1999; Hernández Castillo, Hutchings y Noble, 2019). Sin embargo, estas contribuciones ilustran las diferencias históricas, legales y geopolíticas. Asimismo, ilustran las convergencias y establecen un intercambio que no sólo nos permite identificar procesos paralelos, descolonizadores y, sobre todo, la relevancia de los derechos indígenas para la geopolítica actual. Más recientemente, el interés académico se ha centrado en la utilidad del concepto de colonialismo de colonos (*settler colonialism*) como marco teórico para entender a México y a los países de América Latina (Castellanos, 2020; Speed, 2019). Estos esfuerzos son importantes en la medida en que examinan la intersección entre capitalismo y supremacía blanca, y documentan la manera en la que el capitalismo neoliberal se expandió desde Estados Unidos hacia el resto del mundo. Un aspecto relevante de estas contribuciones es que enfocan el colonialismo como un modo de análisis para entender cómo operan las nuevas formas de desposesión de los pueblos indígenas.

Si bien el imperialismo y la hegemonía estadounidense han sido objeto de análisis críticos y un punto de partida para documentar cómo el capitalismo neoliberal se expandió desde Estados Unidos hacia México, es importante entender cuál ha sido el papel de Canadá en este proceso. Canadá se ha autorrepresentado históricamente como un país pacífico, defensor de los derechos humanos y que contribuye a mantener la paz mundial. No obstante, esta imagen es cuestionada. La relación entre el racismo, el colonialismo y el capitalismo no sólo ha sido un pilar importante en la conformación del Estado canadiense, sino también en los espacios periféricos que se someten a la inversión de capital canadiense y a su injerencia (Gordon, 2010; Iborra-Mallent y Palmer, 2020). Un enfoque dialógico entre los distintos procesos indígenas de defensa y protección del agua y del territorio en México y Canadá nos permite comenzar a desentrañar las formas en las que se entrelazan la violencia racial, colonial y capitalista tanto dentro del espacio nacional como fuera de él, a través de los acuerdos comerciales y la expansión de la frontera extractiva. En este libro nos interesa dar cuenta de

cómo, pese a que el neoliberalismo constituye una nueva fase de acumulación imperialista, las lógicas raciales y de despojo que se reflejan en los tratados comerciales expresan más bien una continuidad colonial e imperialista.

Los capítulos que constituyen este libro dan cuenta de algunas experiencias y procesos de luchas indígenas que rechazan el imperialismo, el colonialismo y el capitalismo, y que conforman geografías transformadoras que van más allá de la violencia de estos sistemas de dominación. Sus esfuerzos se han enfocado en revitalizar sus instituciones de gobierno y sus economías porque conocen los efectos destructivos del capitalismo global y de la colaboración entre el Estado y las corporaciones.

REESTRUCTURACIÓN TERRITORIAL, EL TLCAN Y LA CONTINUIDAD COLONIAL

Si situamos el punto de vista en la escala nacional, observaremos que una de las principales transformaciones del territorio mexicano en tiempos del libre comercio ha sido el fortalecimiento de los antiguos ejes carreteros. Ciertamente, estos tienen un antecedente lejano en los siglos XVIII y XIX.² Durante buena parte del siglo XX fueron fundamentales para articular el norte con el centro del país. Con el TLCAN, estas carreteras fueron convertidas en ejes troncales, multimodales, con la finalidad de dar soporte al desplazamiento de personas y mercancías hacia y desde Estados Unidos y Canadá. Asimismo, se impulsaron los proyectos de los tres ejes troncales Golfo-Pacífico, para comunicar los puertos de Mazatlán-Matamoros, Manzanillo-Lázaro Cárdenas-Tuxpan-Veracruz, y Salina Cruz-Coatzacoalcos. Esta malla articuladora hacia los mercados de Norteamérica, Asia y Europa es una de las características que delinean el perfil del territorio nacional a inicios del siglo XXI.³

² Enrique Florescano y Alejandra Moreno Toscano (1977) sostuvieron, en una investigación histórica, que el territorio de Nueva España se estructuró por lo que ellos llaman el sector externo, es decir, por la explotación colonial de las minas y agricultura dedicado a la tributación a la metrópoli española. Por ello, la estructura estaba volcada hacia afuera: puertos y caminos Tierra Adentro. Durante el periodo nacionalista, cuando el Estado mexicano construyó y protegió un mercado interno, la estructura territorial se modificó, adquiriendo una primacía central la capital del país y las metrópolis regionales de Monterrey y Guadalajara. En la era neoliberal, nuevamente el territorio redefinió su estructura hacia el exterior.

³ Andrés Barreda ha sostenido que la globalización requiere, además de las redes informáticas, de las redes de transporte físico, que son redes intermodales. Específicamente, en México, estas

Lo que prevalece en dicha reestructuración territorial es la posición del parque industrial, del corredor, del *cluster*, respecto a los ejes troncales, a la frontera norte y a los puertos mencionados con la intención de facilitar la circulación del capital. Las ventajas económicas que da la localización y la aglomeración han sido buscadas por las empresas y construidas deliberadamente con inversión pública por parte de los agentes locales del desarrollo. Las elites económicas locales y políticas, desde los gobiernos de las entidades federativas han dado inicio a una competencia en la que ofrecen ventajas de localización a las corporaciones (mejorando la competitividad de sus territorios), mediante exenciones, mejoras regulatorias y todo tipo de apoyos.

En esta reestructuración territorial y reordenamiento, los pueblos indígenas y las comunidades rurales han recibido los efectos negativos de decisiones tomadas en el nivel federal y en los gobiernos de los estados. Para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI), estos proyectos de reordenamiento del territorio, junto con megaproyectos de infraestructura energética, así como cientos de proyectos de minería y otros procesos extractivistas, constituyen una guerra de baja intensidad de los promotores del desarrollo capitalista, incluyendo los de la Cuarta Transformación, contra los pueblos indígenas. Carlos González, integrante del CNI, sostuvo en el encuentro Luchar por el Agua y por la Vida en Tiempos de Pandemia:

El Proyecto Integral Morelos, el corredor interoceánico Salina Cruz-Coatzacoalcos y el Tren Maya forman parte de un gran proyecto. Son un solo proyecto que pretende reordenar a las poblaciones, los territorios y las fronteras, por lo menos desde el centro del país hasta Centroamérica, en beneficio, en la lógica, lo hemos dicho ya varias veces, de los intereses geopolíticos de Estados Unidos y de las grandes transnacionales (Pueblos Unidos, González y Zibechi, 2021).

Los megaproyectos de infraestructura que facilitan la circulación del capital y los enclaves extractivos le dan forma a la subordinación e integración de la economía mexicana, en condiciones de dependencia, al mercado

redes carreteras se han reestructurado en función de las necesidades de la economía de Estados Unidos, que ha tenido que conectar sus corredores industriales en el lado este con las salidas hacia el Pacífico a través de México (Barreda, 2005).

global. Sin embargo, esta lógica no es nueva, se observa desde el siglo XIX en Canadá, cuando la constitución del Estado nacional descansó en la colonización de los territorios indígenas y la dominación de estos pueblos. Al igual que entonces, las fronteras de desarrollo hoy en día implican una redefinición del territorio indígena como espacio vacío, subutilizado y pobre en espera de la inversión nacional o extranjera que lo rescate. Esta redefinición descansa en la desvalorización tanto de los territorios indígenas como de las poblaciones que los habitan. Este proceso de *baldificación* es un proceso político-epistémico que justifica la dominación, intervención, reordenamiento e implantación de infraestructura que se traduce en el cercamiento y/o expulsión de las tierras de subsistencia ancestral de los pueblos (Altamirano-Jiménez, 2017).

La *baldificación* y las formas de desposesión ejercidas son estructuralmente violentas. En algunos casos se realizan utilizando ventajosamente la legalidad vigente por parte de los promotores empresariales y algunos servidores públicos. En otras ocasiones dichos procesos de desposesión son francamente ilegales y articulados por prácticas de corrupción, con el uso de la fuerza pública de manera injustificada, así como por acciones claramente delictuales que buscan amedrentar a los activistas y habitantes de los pueblos indígenas. Tan sólo en 2021, alrededor de 200 defensores territoriales y del medioambiente fueron asesinados en todo el mundo, de los cuales 54 homicidios ocurrieron en México. Estos ataques se dan en medio de otras formas de amenaza, desprestigio, intimidación y criminalización (Global Witness, 2022).

La opacidad y la criminalización son tácticas de los Estados para acelerar la implementación de los megaproyectos. Desplegando nociones de geografía colonialista, los gobiernos de ambos países impulsan los megaproyectos priorizando criterios económicos e invisibilizando a las comunidades indígenas que son afectadas. Por eso, la primera demanda de estos movimientos ha sido recibir información clara sobre los alcances de los proyectos, ser consultados en tanto sujetos históricos y respetando su relación ancestral con tierras, aguas, bosques y vegetación, así como con montañas, volcanes y animales de sus territorios. Las comunidades indígenas se enfrentan a la visión capitalista que considera a todos los seres humanos y no humanos como recursos para el desarrollo y el lucro de las empresas. Los promotores de los megaproyectos ignoran deliberadamente a las comunidades como sujetos históricos y pretenden negociar individualmente la compra-venta de sus tierras o el permiso para atravesarlas. Cuando la resistencia impide esto,

proceden a tácticas represivas y de criminalización, así como a prácticas ilegales y de violencia contra las comunidades en lucha. No es raro que los movimientos indígenas y las organizaciones aliadas de la sociedad civil se conviertan en los vigilantes de que el Estado de derecho se cumpla, mientras que el Estado y las empresas parecen diluirlo y actuar al margen de la ley, contratando operadores de terreno cuyas prácticas suelen ser ilegales o francamente criminales. Ese es el momento en el que las redes de apoyo y solidaridad nacionales e internacionales, con impacto mediático en el espacio público internacional, se vuelven cruciales para defender no sólo a la tierra y el agua, sino a la vida de los defensores indígenas de sus territorios.

Este libro no es una recopilación de capítulos escritos desde miradas académicas que simplemente observan la conflictualidad de las luchas indígenas que resisten y que defienden el agua y el territorio. Desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas, las autoras y los autores de estos capítulos intentan poner en evidencia las rupturas epistémicas y las perspectivas ontológicas mediante las cuales los movimientos indígenas rechazan la violencia de Estado y el capitalismo colonial. Estos movimientos no son sólo luchas por la defensa del bien común, sino experiencias emancipadoras de re-existencia colectiva. Este nuevo entramado de luchas indígenas no sólo expresa formas distintas de habitar el territorio, sino de construir proyectos políticos en los que el mundo no humano es invocado, respetado e invitado a estar en el centro del mundo social y de la acción política (Altamirano-Jiménez, 2024). El propósito de este libro es invitarnos a reflexionar en que más allá de las infraestructuras extractivas y de los intentos de vaciar los territorios indígenas de personas, sentido y redes de relaciones, se levantan geografías liberadoras que imaginan otros futuros posibles más allá del capitalismo colonial y la violencia.

Estas luchas demandan una consideración cuidadosa para entender cómo re-significan la autodeterminación indígena en la práctica. La autodeterminación fue una demanda tradicionalmente planteada y exigida al Estado; los pueblos indígenas lucharon porque se les reconociera ese derecho y ahora construyen proyectos de autodeterminación en la práctica y basados en un mundo social compartido tanto por seres humanos como por el mundo no humano, en donde la suerte de uno depende de la suerte del otro. En este sentido, estas luchas también demandan que concibamos a los pueblos indígenas y al mundo no humano como sujetos de sus propias historias y de sus propios futuros. Como lo plantea la académica feminista ungava Eve Tuck

(2009), este ejercicio requiere de ir más allá de las concepciones simplistas y poco refinadas para poner atención a la resistencia indígena, interrogar cómo han sobrevivido y continúan existiendo estos pueblos, y para co-resistir con ellos en la búsqueda de transformar la lógica colonial de despojo y exterminio. Igualmente, Katherine McKittrick nos invita a enfocar nuestra mirada en las geografías que nos ayuden a develar historias y prácticas anticoloniales ocultas (McKittrick, 2011, p. 950), así como a poner atención a cómo la historia oral y la capacidad de re-narrar puede ser útil para desarticular las historias hegemónicas y prefigurar otro sentido de comunidad, relacionalidad y futuro.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

En los diez capítulos reunidos en este libro se puede apreciar una diversidad de perspectivas políticas, planteamientos conceptuales y métodos de investigación. En vez de presentar en bloques separados los casos de México y Canadá, decidimos presentarlos de manera alternada con la finalidad de invitar a los lectores(as) a reflexionar sobre posibles convergencias y los procesos significativos de defensa del territorio y el agua, estableciendo así un diálogo entre las dos realidades.

En este sentido, el primer capítulo, escrito por Isabel Altamirano-Jiménez, abre este libro con un análisis sobre la manera en que se co-constituyen el colonialismo, el imperialismo y las resistencias indígenas. Centrándose en Canadá y México y en el rastreo de dos gasoductos de la empresa TC Energy, el capítulo muestra el papel que la construcción de infraestructura ha desempeñado tanto en la configuración del Estado colonial canadiense como en la creación de espacios periféricos contemporáneos bajo la injerencia de este país. Las infraestructuras forman parte de una lógica racial y de acumulación de capital que requiere de la desposesión de los pueblos indígenas. La autora muestra la importancia de considerar la resistencia de estos pueblos y su capacidad de articular proyectos políticos más allá de estos sistemas de dominación y saqueo.

Altamirano-Jiménez muestra que el colonialismo en Canadá no es un asunto del pasado, sino que continúa vigente, marcando las posibilidades de la construcción de infraestructura mediante un andamiaje legal y policiaco que permite la criminalización de las comunidades indígenas que se oponen al despojo de sus tierras. La colonización del oeste de Canadá

en el siglo XIX se fundamentó en un Estado colonial que desplazó a los pueblos indígenas de sus tierras y los segregó en reservas, los despojó de sus territorios, para entregarlos a los granjeros blancos que llegaban de Inglaterra y de otros países de Europa. La entrega de tierras también a la empresa Ferrocarril del Pacífico Canadiense promovió la colonización del oeste mediante líneas ferroviarias que facilitaron la circulación de materias primas y gente. Este despojo histórico se basó en la deshumanización de las naciones indígenas, así como en la doctrina de *terra nullius* que consideraba a los territorios indígenas como espacios vacíos que los colonos blancos podían convertir en tierra productiva.

Canadá, al igual que Estados Unidos, impulsó intentos similares de fragmentar territorios indígenas al exterior. En el contexto del TLCAN, México tuvo que adoptar regímenes de propiedad, nuevas reglas y formas de gobernanza neoliberales que facilitaran el desarrollo de infraestructura destinada a acelerar la acumulación de capital. La autora hace una propuesta de análisis de los gasoductos –en tanto infraestructura estratégica que configura el territorio de manera desigual y expresa y define relaciones de dependencia–. Los gasoductos de la empresa TC Energy se extienden a lo largo y ancho de Canadá, Estados Unidos y México, articulados por redes troncales con múltiples puntos de conexión cuya finalidad es distribuir el gas fracturado estadounidense.

El capítulo presenta los movimientos de defensa del territorio de los pueblos indígenas Wet'suwet'en en Columbia Británica contra el gasoducto costero Gaslink y de los pueblos náhuatl, otomí, totonaca y tepehua, en Hidalgo y Puebla contra el gasoducto Tuxpan-Tula. Isabel Altamirano-Jiménez señala que las lógicas raciales de dominación intentan destruir el sentido de lugar e identidad de los pueblos indígenas. Como en el pasado, la negación actual de la identidad indígena constituye una estrategia colonial para controlar el territorio mediante infraestructura y proyectos extractivos, negando y borrando la identidad indígena de las comunidades que defienden su vida y su territorio. Las luchas indígenas ponen en el centro la defensa y la reconstitución de la vida tanto en México como en Canadá, enfrentando el despojo y la desposesión mediante la recreación de geografías ancestrales y comunales, desde las cuales continúan construyendo otras formas de habitar la tierra.

En el segundo capítulo, Jeff Ganohalidoh Corntassel, académico che-rokee, presenta el resurgimiento indígena como un movimiento que prioriza la recuperación de prácticas profundas de compromiso de las comunidades

con la naturaleza y lo sagrado, al tiempo que toma distancia de enfocar todas las energías en la lucha contra el Estado. El resurgimiento indígena significa –nos dice– tener la valentía y la imaginación para pensar la vida más allá del Estado. Se trata de fortalecer la autonomía indígena honrando las responsabilidades relacionales con la tierra y el agua, así como con los ancestros y las generaciones futuras, participando en actos de renovación y regeneración en espacios íntimos.

La participación en ceremonias, así como la realización de actos cotidianos para restaurar la autonomía indígena y vivir de manera responsable, son formas de lucha contra el colonialismo que sistemáticamente destruyó y continúa rompiendo las relaciones de los pueblos indígenas con lo no humano y con su memoria y saberes. En este sentido, las luchas por la rematriación de tierras, aguas y formas de vida, son la primera línea del resurgimiento indígena impulsado por las primeras naciones de Norteamérica.

Ante la pregunta de cómo los pueblos indígenas actuales serán reconocidos por sus ancestros y por las generaciones futuras, en tanto indígenas, Jeff Corntassell sostiene que dicha identidad se funda en las acciones cotidianas y trascendentes de honrar las responsabilidades con el mundo natural y sagrado. Este intelectual indígena sostiene que el Estado canadiense ha impulsado una estrategia política de distracción para desviar la energía y atención del resurgimiento comunitario y centrar todo el debate y las acciones en la relación con el Estado. El reconocimiento de derechos a las comunidades indígenas depende del reconocimiento y condicionamiento estatal de la organización indígena. Los procesos de reconciliación están orientados a reconstruir un *statu quo* colonial. La concepción de la naturaleza como recurso ha sido la forma de mercantilizar y comercializar la tierra y el agua de los pueblos indígenas.

El resurgimiento es una propuesta de vincular mentes, cuerpos y espíritus a la red de relaciones y prácticas éticas ancestrales para sostener una armonía con lo no humano, natural y sagrado. En la última década, el feminismo indígena ha aportado una profundización de esta lucha anticolonial al desafiar también al heteropatriarcado en la relación entre la tierra y los cuerpos. Los hombres, mujeres, personas de dos espíritus, *queer* y trans indígenas se encuentran redefiniendo el resurgimiento mediante sus acciones cotidianas en espacios relacionales e íntimos.

Daniel Murillo sostiene, en el tercer capítulo, que los movimientos de defensa del territorio de los pueblos tsotsiles y tzeltales de los Altos de

Chiapas no definen fronteras a defender, sino que su visión del territorio es compleja, multidimensional y situacional. La visión occidental no logra entender esa complejidad y en su interpretación de un movimiento de defensa del territorio, por ejemplo, en la oposición a la construcción de una autopista, reduce el conflicto a una especie de defensa de un polígono o un espacio delimitado y supuestamente apropiado, pero, en realidad, el trasfondo es muy distinto. En el pensamiento occidental, nos dice el autor, un concepto fundamental es el de la posesión de la tierra, en tanto que, en el pensamiento tsotsil, lo que prima es la relación entre lo ambiental. La diferencia es ontológica.

Daniel Murillo indica que en los Altos de Chiapas hay elementos de paisaje recurrentes, que consisten en altares conocidos como kalvarios, en los cuales se alza una o varias cruces de aproximadamente metro y medio a dos metros de color azul o verde, adornadas con plantas y flores durante la celebración de ceremonias del día de la Santa Cruz y Día de Muertos (3 de mayo y 1 de noviembre, respectivamente), que son fechas del calendario mesoamericano.

Dentro de la cosmovisión tsotsil y tzeltal, estos kalvarios se encuentran en las cercanías de los manantiales, de las cuevas, cuerpos de agua y de las montañas donde habitan dioses, dueños de los cerros, anjeles y santos. Los anjeles son seres sobrenaturales encargados de traer las lluvias, de cuidar los manantiales, los cuerpos de agua y las montañas, incluidos los animales y almas que ahí habitan. El complejo Vits vo' que Daniel Murillo explica, alude a dos elementos tsotsiles: vits montaña y vo' agua. El centro u ombligo se reconoce como cruce de un eje vertical conformado por la montaña, el inframundo, el mundo terrestre y el celeste, así como un eje horizontal conformado por los cuerpos de agua. Este territorio está habitado no sólo por seres humanos, sino por no humanos, entre los que, además de todos los seres vivos animales y plantas, se incluyen los seres sobrenaturales. Lo importante es entender las múltiples dimensiones de este mundo. Además de los ejes mencionados, existen las dimensiones sobrenatural y onírica, que es en las que se comunican todos esos seres con los humanos.⁴

⁴ El complejo Vist vo' incluye los sentimientos y conocimientos, el alma y el corazón de todas las cosas que viven en ese espacio multidimensional. Ello incluye la tierra integrada a lo natural y lo sobrenatural, a la comunidad humana y a los seres no humanos y sobrenaturales, así como al mundo onírico. Se trata de una manera incluyente y relacional de sentir y vivir el territorio.

El complejo Vits vo' configura así una forma de relación territorial situacional: reconoce la escala territorial desde la disposición tradicional de las casas tsotsiles en donde el centro es el fogón (el fuego eterno), se amplía al barrio, el paraje, el municipio, el conjunto de municipios, el ambiente, el clima, la región y el cosmos. Murillo nos recuerda que en esta forma de espacio se reproduce la figura del quincunce: cuatro esquinas, cuatro lados y el centro, figura que se reproduce en los kalvarios y que era una síntesis del plano terrestre desde la cultura olmeca. Para nada es una idea estática del territorio, sino que contiene el movimiento permanente: en el intercambio de los santos entre parajes, en las trayectorias del sol, la luna y los astros, en el latido continuo de los sentimientos, del pensar y del clima.

Los grupos indígenas conciben una territorialidad viva, cambiante, dinámica, modificante, que en nada se ajusta sólo a procesos y definiciones estáticas como las clásicas definiciones territoriales en donde la línea imaginaria fronteriza demarca dos espacios diferenciados. Aquí, en la territorialidad tsotsil, también hay un proceso de diferenciación y aproximación, de identificación y de simetría de las diferencias. Existen muchas más posibilidades de vivir en conjunción con un territorio multidimensional, que el simple hecho de habitar dentro de un espacio definido. Y esa diferenciación es lo que permite pasar de la unidimensionalidad a la multidimensionalidad. Los territorios indígenas tsotsiles son creados, definidos, nombrados y vividos desde esta multidimensionalidad.

En el cuarto capítulo, Brydon Kramer toma como punto de partida el enfrentamiento entre dos cosmovisiones ocurrido en Fairy Creek, en Columbia Británica. Por un lado, el Estado y la empresa maderera Teal-Jones y, por el otro, la comunidad indígena Nuu-Chah-Nulth y la sociedad civil, para ilustrar el choque entre el Proyecto Canadá y la relacionalidad indígena en defensa de su territorio.⁵

La costa oeste de la isla de Vancouver es el hogar de la nación Nuu-Chah-Nulth, un pueblo indígena con una ontología relacional, basada en principios de interconexión y reciprocidad con los seres humanos y no

⁵ Joyce Green llama al Proyecto Canadá al proyecto de imperio que las elites británicas y, posteriormente, canadienses construyeron a partir del impulso de colonias, basadas en el despojo de tierras indígenas y en el confinamiento en reservas, estado basado en la racialización y dinámica de género de la colonización y el capitalismo. La violencia material de este proyecto fue acompañada de una violencia epistémica que dividió a las personas y territorios mediante un sistema de categorías imperiales binarias.

humanos que habitan esa región. A través de narraciones, este pueblo continúa transmitiendo conocimiento sobre su relación con osos, lobos, venados, cedros y demás seres vivos hacia los cuales tienen responsabilidades.

Kramer hace un recuento histórico sobre dos procesos coloniales que configurarían la manera imperial británica de apropiarse de los territorios de la nación Nuu-Chah-Nulth. La primera fue la expedición dirigida por el capitán James Cook, en 1778, que llegó al litoral de Yuquot con el objetivo de encontrar un paso navegable, pero también cartografiar y describir las riquezas de esa región. Los mapas y diarios escritos por James Cook no tuvieron únicamente un propósito científico naturalista, sino ante todo asegurar los derechos del imperio británico sobre los nuevos territorios recién “descubiertos”. La ontología naturalista e imperial no sólo ignoró y negó las narraciones Nuu-Chah-Nulth de las tierras y aguas como relaciones vivas, sino que aplicó categorías binarias que jerarquizaban todo mediante una lógica de apropiación y dominación, como los opuestos: salvaje/civilizado, naturaleza/cultura, primitivismo/civilización. De esta manera, en sus descripciones, se vaciaba el territorio de las capacidades de los pueblos indígenas y de un orden en sus relaciones con todos los elementos del territorio. Cook describía el territorio sin orden legal, y omitiendo todas las prácticas culturales de los Nuu-Chah-Nulth.

Los procesos de clasificación e inferiorización mediante la racialización de los pueblos indígenas se prolongó durante el siglo XIX y Brydon Kramer efectúa el análisis histórico del entonces gobernador de Columbia Británica, sir James Douglas, quien impulsó el control imperial del territorio mediante el confinamiento de los pueblos indígenas en reservas. El despojo de tierras se exacerbó mediante leyes y procedimientos que favorecían la compra y apropiación por parte de los colonos blancos de las tierras más atractivas para producir riqueza. La colonización implementó el racismo y el heteropatriarcado mediante estereotipos que se impusieron violentamente.

Pese a la dominación impuesta por el Proyecto Canadá, las naciones indígenas nunca han aceptado pasivamente los modos expansionistas imperiales, sino que han resistido y continúan existiendo contra los procesos coloniales y capitalistas que aún tienen lugar en sus tierras nativas. Un ejemplo de ello es el proceso de defensa del territorio efectuado por el pueblo Nuu-Chah-Nulth en Fairy Creek, en la isla de Vancouver. En 2020, cuando la empresa forestal Teal Jones obtuvo una concesión por parte del Estado cana-

diense para explotar el bosque de la cuenca de Fairy Creek, una movilización de indígenas y no indígenas efectuó una serie de bloqueos para impedir a la empresa talar los árboles centenarios de esa zona. La nación Nuu-Chah-Nulth afirmó su soberanía y jurisdicción sobre ese bosque, impidiendo físicamente el acceso a la empresa Teal Jones, la cual solicitó una medida cautelar ante la Suprema Corte, obteniéndola en 2021. Esta medida permitió a la Real Policía Montada la aplicación de la fuerza para desalojar a los participantes en los bloqueos. Esto dio origen a lo que la prensa llamó “el mayor acto de desobediencia civil en la historia de Canadá”. Hubo más de 1 000 personas arrestadas, se ejerció violencia excesiva para disolver los bloqueos y se prohibió a la prensa acceder a la zona donde se ejercía la represión.

La medida cautelar, otorgada en favor de la empresa extractivista maderera, se venció apenas se habían desalojado los bloqueos en Fairy Creek y, al solicitar una prórroga, el juez Thompson la negó debido a que tal nivel de represión había puesto en cuestión la imparcialidad (y la legalidad) de la misma Corte. Lo que Brydon Kramer explica es que esta sentencia, en realidad, no daba la razón a la población Nuu-Chah-Nulth, sino que fue una medida para restablecer la legitimidad del Proyecto Canadá, conteniendo e ignorando las prácticas policiales excesivas a ojos de la sociedad civil y los pueblos indígenas. Aunque pudo ser vista como un triunfo de quienes bloqueaban el acceso a la empresa, Kramer advierte que el fallo del juez Thompson es parte de la formación epistémica en la que se apoya el Proyecto Canadá ya que restaura la legitimidad del estado canadiense y desactiva la resistencia civil e indígena.

En el quinto capítulo, Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio González abordan la defensa del territorio de los pueblos nahuas de la región de Cholula y de los Volcanes. El avance de la mancha urbana y la metropolización de la ciudad de Puebla incorporaron a un conjunto de pueblos indígenas a las dinámicas del crecimiento urbano e industrial del poniente de la capital poblana, sin que ello significara la pérdida de su identidad y de su relación con la tierra, el agua y los volcanes. En varias luchas de defensa del territorio, estos pueblos han puesto de manifiesto la organización socioespacial del altépetl, es decir una forma mesoamericana de relación entre la comunidad nahua, la tierra y el agua.

A lo largo de los últimos 30 años, desde la implementación del Programa de Desarrollo Regional Angelópolis, la ciudad de Puebla emprendió un reordenamiento urbano e industrial sostenido mediante expropiaciones,

grandes proyectos de infraestructura locales, así como megaproyectos guiados por una perspectiva de desarrollo inmobiliario y comercial. Este crecimiento urbano se ha basado en estrategias de despojo de tierras campesinas e indígenas, así como en procesos de desposesión que desarticulan la vida comunal de los pueblos nahuas. Ante estos procesos desterritorializadores, los pueblos nahuas se han organizado en diversos frentes de lucha para defender sus tierras, sus ríos, sus manantiales y su relacionalidad con el territorio y sus elementos no humanos.

Los autores de este capítulo hacen un recuento de las acciones colectivas directas y legales que impulsaron los pueblos cholultecas a lo largo de más de tres décadas para frenar diversos procesos de desposesión como, por ejemplo, la desecación de su territorio iniciada por una batería de pozos perforados en Nealtican y Acuexcomac, a mediados de la década de 1990, y continuada por una planta embotelladora multinacional, dejando a los pueblos sin agua para resolver sus necesidades básicas. Asimismo, estos pueblos lucharon durante la década de 2010 simultáneamente contra un proyecto de autopista que sería un libramiento poniente de la capital poblana y contra el paso de un gasoducto que atravesaría Tlaxcala y Puebla para llevar gas proveniente de Texas a la termoeléctrica que el gobierno federal construyó en Yecapixtla, Morelos. En ambos casos, la desposesión consistía en la compra-venta de tierras ejidales y de pequeña propiedad, que fragmentaban su trabajo agrícola e imponían un riesgo a la salud y vida de los habitantes de las comunidades por donde atravesaría el gasoducto. Asimismo, otra forma de desposesión contra la que han luchado los pueblos es la contaminación industrial vertida al río Metlapanapa. Esta constituye una afectación a la salud y a la vida comunitaria de los pueblos que históricamente han considerado a ese río y a los cuerpos de agua como parte de sí mismos.

Cada uno de los procesos de desposesión generó un frente de resistencia en el que los pueblos nahuas enfrentaron la represión y la criminalización del gobierno del estado de Puebla, así como del gobierno federal. Estos pueblos aprendieron a luchar en tribunales, mediante amparos, demostrando la ilegalidad en la que incurrían los gobiernos para promover los proyectos conjuntamente con empresas nacionales e internacionales. Cada uno de estos procesos puso en el centro de las prácticas cotidianas la defensa de la vida. La conformación de la casa de los pueblos Altepelmealli es una experiencia de lucha y reconstitución de la vida comunitaria enfrentando la mercantilización del agua. La defensa de la vida del río al

que las empresas están intoxicando, la defensa del medioambiente ante el peligro de un gasoducto atravesando las comunidades, la defensa del agua para las comunidades y también para los seres no humanos, como los animales y las plantas y cultivos, ponen en evidencia una visión y una práctica indígenas, alternativas a los procesos de acumulación de capital que rigen la economía y el crecimiento urbano dominantes.

En el sexto capítulo, Yolanda González, Marietta Ramírez, Michelle Daigle y Pavithra Vasudevan nos recuerdan que estamos hechos de historias. Narrar es lo que nos sustenta. Las historias que llevamos en nosotros son saberes sentidos que recibimos de nuestros mayores y de los ancestros de la comunidad a la que pertenecemos. Nuestras historias nos recuerdan la manera en la que estamos conectados con el agua y con la tierra. Así, narrar es cuestionar ciertas historias coloniales que han marcado la experiencia de los pueblos indígenas. Las múltiples opresiones están inscritas, encarnadas, en los cuerpos y en las formas de ver el mundo. Por ello, narrar desde otra perspectiva, desde otra memoria, constituye un desafío a esa intersección de opresiones y permite imaginar el mundo de otra forma. En otras palabras, narrar es teorizar desde la experiencia más compleja, histórica y contradictoria que está encarnada en los cuerpos de las comunidades. Las intelectuales de color e indígenas han teorizado de una manera distinta a las formas occidentales de lógica abstracta, desenmascarando las relaciones de poder en los acontecimientos y relaciones.

Así, narrar –nos dicen, retomando a Sylvia Wynter– es una práctica de las luchas indígenas para proteger las relaciones de las comunidades con la tierra y el agua. Narrar, como praxis anticolonial, rehace las historias como un legado afectivo de experiencias que reelaboran y destruyen los libretos heredados de la modernidad europea consistentes en sentidos coloniales, raciales y heteropatriarcales (Wynter y McKittrick, 2015).

Por otra parte, las autoras retoman también la propuesta de Lorena Cabnal, en el sentido de recuperar y proteger la relación ontológica de los cuerpos de las mujeres indígenas con la tierra. El extractivismo colonial y capitalista ha atacado estructuralmente esta relación y violentado específicamente a las mujeres en su cuerpo primero e histórico. En consecuencia, para recuperar el cuerpo y subvertir la lógica heteropatriarcal hay que cuestionarlo como sitio relacional de extracción y cuestionar incluso el patriarcado ancestral o patriarcado comunitario de baja intensidad. Lorena Cabnal (2010) sostiene que el cuerpo-territorio es una vía para recuperar el

poder del patriarcado en capas y asumir la recuperación del cuerpo expropiado para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores. El cuerpo-territorio, en tanto recuperación de cuerpo de mujer y defensa de tierra y agua, permite visualizar una existencia más plena para la humanidad al rechazar la separación extractiva de cuerpo y tierra como entidades separadas y desvinculadas.

Finalmente, las autoras también establecen un diálogo con la propuesta teórica de Mishuana Goeman, quien de manera similar a Lorena Cabnal, promueve la recuperación de los cuerpos de las mujeres indígenas como sitios de memoria, lucha y sanación para revertir los procesos de colonización sexualizados y condicionados por el género. Las prácticas feministas indígenas, para Mishuana Goeman (2017), reelaboran su existencia al vincular los cuerpos indígenas a una red de relaciones que se extienden verticalmente a las generaciones pasadas y futuras, y horizontalmente a los cuerpos de tierra, agua y vida no humana. La concepción de Goeman del cuerpo como nodo relacional o lugar de encuentro, es un contrapunto a la noción colonial de cuerpo (como ente contenido, individual, aislado) y sus modos de exclusión y contención.

El narrar anticolonial puede rehacer el mundo. Narrar y entender las interconexiones entre el extractivismo colonial y capitalista en tierras indígenas y la violencia sexual y de género acuerpada en las mujeres y niñas a través de múltiples generaciones, permite rechazar la amnesia colonial y reconstruir la memoria colectiva hacia otro horizonte de vida. Las autoras, en diálogo con las feministas indígenas mencionadas, recuperan la noción de los cuerpos indígenas como lugar de encuentro, sitios de conocimiento y posibilidad, nodos en una red de conexiones con otros humanos, no humanos y tierra que dan forma a un presente alternativo radical.

Ivett Peña narra, en el séptimo capítulo, la historia de la comunidad de Santiago Lachiguiri, enclavada en la sierra mixe-zapoteca, en el istmo de Tehuantepec. Nos explica que esta comunidad indígena fue la primera en el país en certificar sus tierras de uso común como Área Destinada Voluntariamente a la Conservación (ADVC). Este proceso, iniciado en 2003, fue promovido por funcionarios de la Comisión Nacional de Áreas Protegidas, prometiendo recursos económicos y proyectos productivos que llegarían a dicha comunidad. La aceptación de implementar el ordenamiento territorial ambiental en tierras comunales se dio a partir de la discusión en asambleas y se acordó que duraría un periodo de cinco años.

El instrumento de conservación consistió en la delimitación de polígonos en los cuales se determinaba qué acciones podían realizarse y cuáles quedarían prohibidas. El problema que detonó la inconformidad de los comuneros y su solicitud de terminación anticipada del certificado fue que, después de los cinco años, el ADVC continuó vigente, impidiendo la realización de sus sistemas tradicionales de producción basados en roza, tumba y quema, en sus montes acahuals. A ello se sumaron las restricciones para recolectar flores en el Cerro de las Flores para las fiestas tradicionales de la comunidad.

De manera histórica, la comunidad indígena, con sus prácticas y saberes tradicionales, había garantizado la fertilidad de la tierra mediante el descanso cíclico, el resguardo de los nacimientos de agua y sitios de importancia ceremonial, además del manejo tradicional y orgánico de sus cafetales y zonas de cultivo, así como mediante la prevención de incendios forestales. Los técnicos gubernamentales y actores externos añadieron otra perspectiva de la conservación, basada en criterios biológicos, clasificación de alta riqueza de especies y nivel de endemismo, ignorando la estrecha relación de la biodiversidad con la cultura indígena.

Ivett Peña subraya el papel que han tenido las mujeres en las actividades agrícolas como el corte del café, así como en los procesos de cuidado del territorio y prácticas colectivas de relación con las selvas y los bosques, así como en la reproducción doméstica, lo que ha implicado dobles y triples jornadas de trabajo inscritas en sus cuerpos.

El pago por servicios ambientales contenido en el proyecto de ADVC no fue suficiente y el beneficio no llegó a todos los comuneros; por otra parte, los proyectos productivos de corto plazo fueron quedando gradualmente abandonados. Eso y la prohibición de realizar sus prácticas tradicionales en los polígonos definidos como de conservación, fue el marco que impulsó a la comunidad a solicitar la cancelación anticipada del certificado en el año de 2011. Esta solicitud de cancelación fue un proceso de defensa del territorio ya que el plan de manejo gubernamental había sido elaborado en contra de las estrategias comunitarias y en contra del uso agroambiental que la comunidad realizaba mediante sus prácticas ancestrales.

La cancelación del certificado de ADVC no significa que no exista un ordenamiento y un manejo del Cerro de las Flores y de las tierras comunales, solo que ahora –como antes– este se realiza bajo el estatuto comunal, con reglas escritas y no escritas, aprendidas de los abuelos. La gestión colectiva permite que se sigan respetando y cuidando los bosques y selvas que

esta comunidad resguarda, cuida y usa de manera responsable y conforme a los elementos que constituyen la comunalidad, es decir la asamblea, el territorio, el trabajo y la fiesta.

En el octavo capítulo, Angele Alook sostiene que la descolonización inicia con una práctica discursiva o de otro tipo que se separe de la perspectiva colonial y se sitúe desde la experiencia y el conocimiento de los colonizados. Nos dice que, para las primeras naciones de Canadá, el agua es de algún modo la sangre de la madre tierra y requiere de respeto y de cuidados semejantes a los que se brindan a los seres humanos, los animales y las plantas.

El colonialismo y el capitalismo se sustentan en el despojo y explotación de la tierra, las mujeres y los pueblos indígenas. Angele Alook recuerda que los procesos del colonialismo han sido traumáticamente devastadores sobre la tierra, el agua y las mujeres. La violencia patriarcal ha acompañado los campamentos de colonizadores en procesos extractivos como el de las arenas petrolíferas que ella reseña en su capítulo. La violencia simbólica y física en esos lugares se ha ensañado frecuentemente contra las mujeres indígenas, las niñas y las personas dos espíritus, lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, *queer* y otras.

Alook reseña el impacto que la industria petrolera ha tenido en los ríos y sistemas hídricos de los territorios de los Tratados 6 y 8 en la provincia de Alberta. En primer lugar, señala que la llegada de trabajadores foráneos a los campamentos, así como la construcción de autopistas, generó en los pobladores indígenas un sentimiento de inseguridad asociado a las actitudes de la población masculina que llegó a trabajar sin arraigo y en procesos extractivistas. En segundo lugar, pone en evidencia que la contaminación de los ríos generó problemas de salud tanto en las poblaciones indígenas como en la fauna de alces, caribús, patos y peces, envenenados por la toxicidad de los contaminantes de la planta de Peace River. Este es un claro ejemplo de cómo las multinacionales extraen riqueza y las comunidades indígenas se quedan en las zonas de sacrificio, contaminadas.

Las guardianas del agua y sus prácticas forman parte de una lucha mayor, consistente en trabajar por un florecimiento interior indígena, un camino de resurgimiento y revitalización de las llamadas primeras naciones, en vez de priorizar la modificación del exterior colonial, es decir del Estado y las acciones de las empresas extractivistas. Las guardianas del agua forman parte de una lucha de supervivencia indígena y de descolonización. Angele

Alook llama a asumir una responsabilidad con la sacralidad del agua. Nos dice que los conceptos indígenas se viven mediante la práctica de entendimiento y de acción que vienen de sus antepasados. ¿Cómo vivir, cómo relacionarse, cómo organizarse en un camino común? Ese proceso de transformación es más importante que enmarcarse únicamente en resultados.

Las protectoras del agua y los defensores de la tierra forman parte del resurgimiento indígena y buscan conectar las relaciones ancestrales con lo no humano y lo sagrado, de manera que esas prácticas de armonía y sabiduría con el entorno natural sean la conexión que permita superar la ruptura de esas relaciones efectuada violentamente por el extractivismo colonial y capitalista. Las estructuras de gobierno y de procesos extractivistas exacerbaban la violencia patriarcal y afectan principalmente a las mujeres. Ellas son las principales poseedoras de los conocimientos sobre el agua y tienen una responsabilidad que asumen en la primera línea de batalla.

En el noveno capítulo, Federico de Távira cuestiona la narración del Estado mexicano que acompaña a un megaproyecto de reordenación del territorio y rearticulación económica mediante un tren turístico en el sureste de México. El discurso desarrollista utiliza algunos signos indígenas para invertir dicho proyecto económico con el reconocimiento nacional a la cultura de los pueblos mayas de la península de Yucatán. En el arranque de la obra, el gobierno federal puso en escena un ritual para pedir permiso a la madre tierra, presidido por el presidente de la república y los gobernadores de las entidades por las que pasaría dicho tren. Esta retórica, sin contacto alguno con las prácticas y rituales mayas de la región, fue sólo un acto ideológico para blindar el megaproyecto económico invistiéndolo de significados indígenas respetados por las comunidades locales y por la sociedad nacional. De esta manera, se trata de una narrativa colonial capitalista que se apropia de símbolos de alto valor para la población nacional.

La retórica de “región de abandono” fue la justificación para construir este megaproyecto como dispositivo de apropiación por expansión de frontera o confín. De esta manera, el Estado se asignaba una misión de ordenar esta región, con estaciones de tren, polos de desarrollo inmobiliario y turístico, con una narrativa desarrollista.

Como respuesta a una protesta inicial, el gobierno federal organizó, con sus funcionarios, un simulacro de consulta, sin información suficiente, sin considerar a las comunidades indígenas, con el único objetivo de legitimar el megaproyecto desarrollista. En respuesta, varias comunidades

mayas promovieron una demanda de amparo en la que denunciaron la negación de los intereses y peticiones de los pueblos indígenas a partir de una supuesta unanimidad del pueblo de toda la región que aprobaba el proyecto presidencial para detonar el desarrollo inmobiliario y de polos turísticos conectados con Cancún y la rivieta maya. Dicha consulta fue un dispositivo de persuasión y de transacción con las comunidades mayas, en la que no estaba a discusión la realización del megaproyecto, sino únicamente los bienes y servicios a los que tendrían acceso si permitían la construcción de las vías en sus territorios. A decir de la relatora de Naciones Unidas, los funcionarios que organizaron y dirigieron la consulta omitieron deliberadamente los efectos adversos que tendría el megaproyecto y los impactos ambientales y sociales que podría generar. La consulta se implementó desde el exterior de las comunidades en una sede a la que sólo acudieron representantes, no hubo observadores, no se brindó la información pertinente y no se permitió que las comunidades participaran en el diseño y organización de dicha consulta.

Federico de Tavira aborda los procesos de resistencia y negociación de un pueblo maya, Kimbilá, que de manera imprevista quedó dentro del nuevo trazo de las vías férreas. La cartografía del desarrollo para la península de Yucatán, dibujada por este megaproyecto, deja en silencio a muchas comunidades atravesadas por las vías del tren y que no forman parte de los polos proyectados para impulsar turismo, negocios inmobiliarios y agroindustria. Se considera a las poblaciones mayas como un objeto homogéneo de política pública, en vez de sujetos de derecho con voz y voto de decidir el tipo de desarrollo en sus territorios. En Kimbilá, la atención del Estado se limitó a una transacción de permisos, antes que a una garantía integral de condiciones para el bienestar.

En el capítulo décimo, Rafael Bautista narra un periodo de 20 años de resistencia de los pueblos originarios ribereños del lago de Texcoco, en la cuenca de México. La relación de los pueblos con el lago se fue estableciendo a través de los siglos mediante prácticas agropecuarias y de recolección de plantas silvestres en el remanente lacustre. El cultivo de maíz, frijol y calabaza, las prácticas alimentarias, así como la recolección y uso de plantas medicinales forman parte de un patrimonio cultural que vincula a estos pueblos con su entorno lacustre.

A principios del siglo **xxi**, el gobierno federal emitió un decreto expropiatorio de las tierras ejidales de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán,

para construir un nuevo aeropuerto. Este megaproyecto se vio frenado por la movilización y la capacidad organizativa de los pueblos originarios y de los ejidatarios de esta región. La lucha se dio a través de la interposición de amparos, la generación de alianzas con actores políticos diversos, así como mediante la continuidad de prácticas tradicionales, sobre todo las fiestas y faenas que cohesionaron a la población en la defensa de la tierra y del agua.

En 2006, cuando ya se había frenado el megaproyecto del aeropuerto, el gobierno del Estado de México efectuó una brutal represión de gran magnitud sobre los pueblos en resistencia, a manera de represalia. Posteriormente, el gobierno federal impulsó un proyecto de ordenamiento territorial y rescate ecológico mediante la compra de terrenos ejidales que serían destinados a la conservación ambiental. A la postre se reveló que esto era un subterfugio para volver a plantear el megaproyecto de aeropuerto en la zona, denominado Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM). Sólo que, en este segundo intento, la nueva terminal aeroportuaria tendría una zona de conservación ecológica. Nuevamente, los pueblos ribereños, con la experiencia de la década anterior, y con sus circuitos comerciales y fiestas rituales, se opusieron a este megaproyecto.

En la coyuntura del triunfo del movimiento de la Cuarta Transformación en las elecciones federales de 2018, el NAICM fue cancelado y, en su lugar, quedaron dos proyectos de utilización de esa área ambiental y agrícola que son los relictos del lago de Texcoco. Por una parte, el gobierno federal promueve actualmente un plan de protección ambiental alineado a los objetivos de la Agenda 2030, aspirando a ser el nuevo pulmón del área metropolitana, por otra, los pueblos y ejidatarios consideran que ningún proyecto de restauración ecológica puede ser viable si no considera el respeto a las prácticas y saberes tradicionales de los pueblos ribereños, así como el resarcimiento de las afectaciones ocasionadas por los dos grandes intentos de aeropuerto implementados en sus tierras. El proyecto comunitario Manos a la Cuenca demanda la restitución de las tierras ejidales, la protección legal del remanente del lago, el apoyo a actividades económicas bioculturales basadas en las necesidades de los pueblos, en su relación ancestral con el territorio, a través de sus instituciones y prácticas tradicionales. Los pueblos originarios defienden la existencia de sus prácticas alimentarias, medicinales y religiosas. Rafael Bautista señala que, aunque en la actualidad no hay un proceso represivo, como en los gobiernos anteriores, sí hay un proyecto de recuperación ambiental basado en el desarrollismo y

el paisajismo moderno, lo que constituye una visión dominante, ajena a la visión de los pueblos ribereños, que continúan luchando por defender su relación con el agua y la tierra.

REFLEXIÓN FINAL: IDENTIFICANDO ALGUNOS EJES COMUNES

A través de los capítulos de este libro podemos identificar cuatro ejes interconectados que nos dan algunas pistas importantes: 1) el territorio y la vida comunal no sólo van más allá del Estado, sino que representan otro horizonte de existencia; 2) no se trata de enarbolar los derechos indígenas, sino de asumir la responsabilidad y de practicar la reciprocidad como principios fundamentales de la relacionalidad; 3) la desposesión va más allá del despojo de la materialidad de la tierra, y 4) en las luchas indígenas por la defensa del agua y el territorio confluyen procesos de descolonización y despatriarcalización.

El territorio indígena y la vida comunal representan otro horizonte de existencia

Pensar por fuera del sistema de pensamiento occidental es uno de los grandes legados epistémicos de los pueblos indígenas. Muchas luchas por la defensa del agua y el territorio no sólo rechazan la violencia que impone la extracción de recursos naturales, sino que articulan proyectos que se centran en la vida en comunidad. La comunalidad ha sido importante para entender a la comunidad indígena no sólo como un conjunto de individuos, sino como un grupo social que se caracteriza por su organización social que se expresa en la autoridad, el trabajo colectivo, la fiesta y el territorio y por un *ethos* comunalista o mentalidad colectivista (Maldonado, 2013, p. 27; Martínez Luna, 2010). Resulta interesante que el cemento de la comunalidad no es la identidad étnica ni solamente las relaciones de parentesco. Jaime Martínez Luna –nos recuerda Alejandra Aquino– señala explícitamente que “la comunalidad puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuya a darle vida a las instituciones como la Asamblea, el Tequio y el Sistema de

Cargos” (Aquino, 2013, p. 11).⁶ En este sentido, pertenecer y ser parte de una comunidad nace de la voluntad y de la responsabilidad de practicar esa mentalidad comunalista. A lo anterior se agrega que la comunalidad no es exclusiva de las comunidades rurales, ya que los migrantes de dichas comunidades que se van a las grandes ciudades o incluso a otros países pueden seguir comprometidos con sus pueblos de origen. Aún más, hay pueblos originarios que son absorbidos por las áreas urbanas en crecimiento y –ya formando parte de las grandes ciudades– continúan reproduciendo la vida comunal y sus instituciones comunitarias. En otras palabras, ni lo urbano ni la distancia destruyen necesariamente la relación de los individuos con sus comunidades.

Si bien el aporte de la comunalidad es innegable, un elemento importante que se observa en las luchas indígenas contemporáneas por la defensa del agua y el territorio es una concepción de vida comunal que va más allá del ser humano. Como lo menciona Altamirano-Jiménez (2024), es una concepción de vida comunal cuya existencia sólo es posible por las extensas redes de relaciones que se dan entre múltiples especies, formas de vida, entes, fuerzas naturales, entre otras entidades, y que hacen posible la existencia misma en el planeta Tierra. El agua, el viento, las montañas, entre otros, no son sólo recursos u objetos inanimados que forman parte de un territorio dado, sino entes vivos. A través de las ceremonias, los cantos, los rituales, las comunidades indígenas entablan y reafirman relaciones con estas entidades, las invocan a trabajar conjuntamente con los humanos para realizar algo. Luchar por la defensa del agua y el territorio es también una lucha por defender a estas entidades. El filósofo zapoteca Juan Carlos Sánchez Antonio, por ejemplo, sostiene que los zapotecos y otros pueblos indígenas veían y siguen viendo como vivos a los rayos, los temblores, el fuego, el viento y las cuevas. Estos son elementos generadores de vida (Sánchez, 2022, p. 5). El territorio y la vida que ahí se crea no sólo depende de lo que los seres humanos hagan o dejen de hacer, sino de la constante reiteración de la relación de interdependencia entre los humanos y lo no humano. De igual manera, el filósofo tsotsil Manuel Bolom (2019) plantea que la

⁶ Benjamín Maldonado lo expresa de manera clara al referirse a la relación social e identitaria de los integrantes de comunidades oaxaqueñas: “[...] participan con gusto en su pesada y onerosa vida comunal y en su mentalidad siguen priorizando la razón comunal sobre la razón individual” (Maldonado, 2013, p. 23).

relacionalidad tiene que ver con la organización del pensamiento tsotsil, la persona, la familia, la comunidad y el cosmos (p. 161).

Desde esta perspectiva, la comunidad incluye al mundo no humano. Cuando los activistas indígenas hablan del agua o el salmón o la tierra, no lo hacen en términos de recursos, sino de seres vivos cuya sustancia vital hace posible la vida. El territorio, desde la perspectiva indígena, es un lugar de encuentro entre lo humano y lo no humano, y un lugar en donde las prácticas de cuidado hacen posible otra manera de habitar el mundo. Esto contrasta profundamente con la concepción de territorio nacional, el cual se conformó a partir de las relaciones de dominación colonial y capitalista que atentan e intentan destruir las relaciones con el mundo no humano. Las luchas por la defensa del agua y del territorio rechazan esas relaciones de dominación y ponen en el centro una concepción de vida que va más allá de lo antropocéntrico.

Responsabilidad, reciprocidad e interdependencia

Defender y proteger el agua y el territorio no es una necesidad de pueblos que no quieren cambiar; por el contrario, se conciben como una responsabilidad humana de proteger las condiciones generadoras de vida de las violencias coloniales y capitalistas que las destruyen. El lema “el agua es vida” expresa no sólo la importancia vital del agua, sino también que el agua es una entidad viva que nos conecta con el territorio y otros seres y entidades. Por supuesto que existe un multiverso de conocimiento y epistemologías indígenas, y que las relaciones que los pueblos tienen con el agua son específicas y localizadas, y que han cambiado a lo largo de la historia como resultado de la colonización, las políticas nacionales, y los procesos de adaptación. El movimiento indígena estadounidense el Agua de Regreso (Water Back) demanda el regreso del agua no como un recurso que le es útil a todos los seres vivos, sino como una manera de re-establecer las relaciones indígenas con el agua y con el mundo no humano que cuida y se relaciona con el agua. En otras palabras, es un movimiento que demanda el re-establecimiento de la responsabilidad humana de proteger el agua.

De manera similar, la tierra y el territorio son concebidos como seres vivos que constituyen un sistema biótico fundamental para los seres humanos. Narciso Barrera Bassols et al. (2009) documentan, por ejemplo, que

para los purépechas la tierra es venerada como la madre de los seres vivos y que existen relaciones de reciprocidad entre la tierra, las plantas, los animales y los humanos que permiten la perpetuación de la vida sobre la Tierra. Las prácticas agrícolas y la cosecha son actividades que aseguran el bienestar y la supervivencia, por lo que requieren de relaciones de cuidado. Estas relaciones no son dadas ni son inmutables; por el contrario, requieren que los seres humanos refrenden su compromiso de reciprocidad y respeto para invocar la benevolencia de la tierra. También se asume que las relaciones con la tierra pueden ser afectadas por externalidades y las relaciones intergeneracionales. En la concepción simbólica, mantener estas relaciones involucra el trenzado del cuidado, el sostenimiento y la conservación, para mantener la vida. El cuidado cotidiano de la tierra es compensado por ella con la provisión de bienes y alimentos (pp. 31-32).

En su libro *Los volcanes sagrados*, Julio Glockner (2019) escribió que los colonizadores

[...] se ocuparon, exclusivamente, en cuestionar la veracidad de las deidades indígenas con la finalidad de exterminarlas, destruyendo en consecuencia sus imágenes. Pero los dioses mesoamericanos no limitaban su existencia a sus representaciones en piedra, pintura o barro, sino que su ser se desplegaba en la naturaleza misma, en las lluvias y los vientos, en los cerros y las corrientes de agua, en el crecimiento de las plantas, de modo que, una vez destruidas sus representaciones, podría decirse que esencialmente permanecían intactos, pues su presencia se prolongaba en el mundo natural, que era y es su verdadera casa (p. 155).

Las prácticas de cuidado de las relaciones con el mundo no humano, son prácticas ontológicas que crean otros mundos en los cuales las interacciones entre los humanos y no humanos se producen. Estas prácticas hacen posible la fertilidad de la tierra, la provisión de los alimentos, el cuidado del agua, la salud y el bienestar comunal. La reflexión filosófica y política de los pueblos indígenas responde a las contradicciones de la sociedad contemporánea. Tanto el colonialismo como el capitalismo han sido sistemas destructores de la vida y no sólo sistemas de dominación y poder. Estos sistemas han generado el cambio climático, la destrucción ambiental, la sobreacumulación y la expansión extractivista. Las soluciones que se ofrecen desde el conocimiento occidental a los grandes problemas de estos

tiempos siguen operando dentro de esta estructura jerárquica y antropocéntrica. Por lo tanto, son sólo paliativos que continúan reproduciendo los sistemas globales dominantes.

Las prácticas de cuidado y las redes de relaciones comunitarias de los llamados pueblos originarios pueden verse, entonces, como una crítica radical a estos sistemas. Desde ahí, en la relación de los pueblos indígenas con la tierra, el agua y el mundo no humano, que hacen posible la vida, la defensa emerge no como una estrategia política. Analíticamente, poner atención a estas prácticas, en lugar de relaciones binarias entre indianidad y modernidad, nos permite dar cuenta de los proyectos políticos por la vida, de los movimientos de defensa territorial y del agua. Por ello, las comunidades indígenas y su pensamiento son –sin condescendencia alguna– verdaderas alternativas –epistémicas y ontológicas– a la crisis del sistema global dominante. La lección que nos han traído es que la devastación colonial y capitalista no es inevitable. Hay otras maneras de pensar y estar en el mundo.

La desposesión va más allá del despojo material de la tierra y la propiedad

La desposesión es comúnmente entendida como el acto injusto de despostrar a alguien de algo a gran escala. En su sentido histórico y desde una perspectiva marxista, la desposesión originaria fue entendida como un proceso central para la acumulación de capital a través de la comodificación de ámbitos hasta entonces cerrados al mercado. La acumulación por desposesión es el proceso a través del cual el sistema capitalista actual se mantiene incidiendo en la sobreacumulación y en la vida de los sectores más empobrecidos. Sin embargo, esta manera de entender la desposesión ha sido criticada por no enfocarse en el colonialismo. La desposesión constituye un proceso histórico único a través del cual la propiedad privada surge de la alienación de quienes podrían ser considerados los dueños originales de algo o de su herencia natural. En este sentido, la desposesión presupone el robo de algo (Nichols, 2019, p. 5).

Como concepto analítico, la desposesión ha ganado relevancia ya no tanto para referirse a la transición del feudalismo al capitalismo, sino para dar cuenta del proceso de expansión global y de la expansión de relaciones capitalistas a sociedades no europeas. Académicos y activistas indígenas, por ejemplo, plantean que los pueblos indígenas no sólo han sido subyuga-

dos, sino también desposeídos de sus tierras, las cuales son el fundamento territorial de sus sociedades. Desde este punto de vista, la experiencia de la colonización es una desposesión estructural (Coulthard, 2014; Simpson, 2016). Los colonizadores fabricaron una idea de pueblos indígenas que los representaba no sólo como salvajes o paganos, sino también sin el lenguaje y las leyes necesarios para nombrar y tener sentido de propiedad. Desde este punto de vista, los colonizadores planteaban que no podían robar algo que no era considerado propiedad (Nichols, 2019, p. 13). Sin embargo, podemos hablar de desposesión indígena más allá de una idea simple del despojo de la materialidad de la tierra o de su posesión agraria.

La desposesión a la que aluden los movimientos indígenas por la defensa del agua y la tierra se refiere al proceso de expropiarles a los pueblos una manera colectiva de habitar el territorio, de romper las redes de relaciones entre los seres humanos y el mundo no humano. Las luchas indígenas por la defensa del territorio ofrecen una crítica de la violencia colonial y capitalista no sólo en términos del robo de la tierra como un objeto valioso, sino el robo de la tierra como la red de relaciones que constituyen la vida. Los defensores del agua y el territorio a menudo aluden a la manera en la que el despojo degrada y profana algo que no puede medirse en términos puramente antropocéntricos (Altamirano-Jiménez, 2022). Mientras que el robo y el despojo de la propiedad les sucede a los seres humanos, la profanación le ocurre al mundo no humano, a la Tierra y la vida misma. En este sentido, la desposesión indígena no sólo es el acto de usurpación de la tierra de los pueblos indígenas, sino de causarles una muerte comunal y social.

La defensa del territorio y del agua no es, entonces, la descripción de una serie de acciones coyunturales para detener las afectaciones inminentes o consumadas de los proyectos extractivos. En realidad, es la defensa de las redes de relaciones que hacen posible la vida misma.

Descolonizar y despatriarcalizar

Los procesos de despojo y desposesión nunca han sido pacíficos ni neutrales. Al contrario, siempre han dependido de la violencia de género, la cual es un instrumento que facilita estos procesos. Las potencias colonizadoras se valieron de la devaluación de la humanidad indígena, el despojo de la tierra, del agua y de todo aquello que forma parte de la relacionalidad de las

comunidades, ocasionando la desestructuración de los pueblos colonizados. La feminista negra Tiffany Lethabo King (2019) sostiene que la humanidad misma del conquistador descansó en la deshumanización tanto de indígenas como de negros. Esta no sólo es una lógica racial sino también de género y ha estado basada en la violencia. Como lo plantean diversas feministas indígenas, el colonialismo no puede entenderse sin el patriarcado. El colonialismo legitimaba la violencia y la domesticación de cuerpos y pueblos inferiorizados, así como de la naturaleza misma. La experiencia de la colonización no es sólo la violencia del despojo de algo externo a nosotros, sino también de nuestros cuerpos y nuestra persona.

Al igual que el colonialismo, el capitalismo no puede entenderse sin el patriarcado. No sólo representa un ataque multifacético para la existencia de los pueblos indígenas, sino que las mujeres indígenas siguen siendo quienes llevan la peor parte. La violencia en contra de quienes se identifican como mujeres no sólo se da en espacios domésticos; es un *continuum* histórico que en la actualidad se manifiesta de maneras distintas (Segato, 2016). Las presiones que enfrentan los territorios indígenas, los nuevos procesos de despojo y desplazamiento cambian e interrumpen el papel que las mujeres desempeñan en sus comunidades, haciéndolas más vulnerables a la violencia, tanto al interior de sus comunidades y familias como al exterior (Cabnal, 2010; Koukannen, 2008). La violencia sigue siendo el mecanismo que facilita la acumulación del capital. El extractivismo de los recursos naturales, el feminicidio y la violencia de género no son una intersección azarosa, sino que su conjunción ha servido para desarticular a las comunidades y su reproducción social.

En las últimas dos décadas, la lucha de las mujeres indígenas en defensa de sus territorios cobró mayor visibilidad, aunque ellas hayan defendido su territorio desde el inicio de la colonización (Hernández Castillo, 2015). Las nuevas formas que ha adoptado el despojo y la expansión de la frontera extractiva han creado distintos escenarios políticos que llevaron a las mujeres a enfrentar los ataques en contra de sus comunidades, familias y sus cuerpos. En estos procesos, las mujeres indígenas nos invitan a reflexionar en la manera en la que la defensa del agua y del territorio está necesariamente conectada con la defensa de sus cuerpos, su dignidad y la vida. Se trata del territorio, donde la vida transcurre, donde la vida es posible y digna. Desde esta perspectiva, la defensa territorial es cotidiana, íntima y corporal. Acuerparse en términos políticos es confluir con otras y

con otras experiencias, es indignación colectiva que pone en el centro de la discusión qué prácticas son útiles para despatriarcalizar y descolonizar. No se puede hacer uno sin lo otro.

AGRADECIMIENTOS

Este libro requirió de un importante esfuerzo colectivo. Agradecemos la ayuda de Gerson Jucarima Álvarez, ayudante de investigación en la Universidad de Alberta, así como de Osvaldo Amador Rodríguez, becario en el Instituto Mora. Las traducciones de los capítulos de los colegas canadienses, redactados originalmente en inglés, estuvieron a cargo de Sandra Gaviria-Buck y Laurette Godinas. A ellas nuestro reconocimiento por el trabajo cuidadoso de buscar la correspondencia entre los dos idiomas y por facilitar nuestro trabajo conceptual y editorial. Agradecemos también al Instituto Mora por permitirnos concretar esta colaboración más de dos décadas después de haber cursado en sus aulas las maestrías de Sociología Política y de Estudios Regionales, respectivamente.

LISTA DE REFERENCIAS

- Altamirano-Jiménez, I. (2004). North American first peoples: Slipping up into market citizenship? *Citizenship Studies*, 8(4), 349-365.
- Altamirano-Jiménez, I. (2013). *Indigenous encounters with neoliberalism. Place, Women and the Environment in Canada and Mexico*. Vancouver: UBC Press.
- Altamirano-Jiménez, I. (2017). "The sea is our bread": Interrupting green neoliberalism in Mexico. *Marine Policy*, 80, 28-24.
- Altamirano-Jiménez, I. (2024). Kidnapped water and living otherwise in a world of drought, fires, and floods. *Borders in Globalization Review*, 5(1), 12-20.
- Aquino, A. (2013). La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales* 18(34), 7-17.
- Bardwell, N. (11 de marzo de 2025). Canadian first nations find Trump's desire to annex their land "offensive". *Native News Online*.
- Barreda, A. (2005). Geopolítica, recursos estratégicos y multinacionales. *Pueblos. Revista de Información y Debate*. <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article31>

- Barrera Bassols, N. et al. (2009). El concepto de tierra y diversidad de maíz en una comunidad purépecha. *Ciencias*, 96, 28-37.
- Bolom, M. (2019). *Chanubtasel-P'ijubtasel. Reflexión filosófica de los pueblos originarios*. CLACSO/Universidad Intercultural de Chiapas/CRESUR.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala [On constructing a proposal of comunitarian feminist Indigenous women's epistemic thought in Abya Yala]. *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*, 11-25.
- Castellanos, B. M. (2020). *Indigenous dispossession. Housing and Maya indebtedness in Mexico*. Stanford University Press.
- Certeau, M. de (2004). La larga marcha india. En *La irrupción de lo impensado* (pp. 331-344). Cátedras de Estudios Culturales Michel de Certeau. Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana.
- CNI [Congreso Nacional Indígena] (s. f). *¿Qué es el CNI?* <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni>
- Coulthard, G. (2014). *Red skin, white mask. Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.
- Díaz, F., Robles Hernández, S. y Cardoso Jiménez, R. (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.
- Florescano, E. y Moreno Toscano, A. (1977). *El sector externo y la organización espacial y regional de México: (1521-1910)*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- García-Aguilar, J. L. (1999). The autonomy and democracy of indigenous peoples in Canada and Mexico. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 565, 79-90.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades: la región sociocultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 5(9), 25-57.
- Global Witness (2022). *A deadly decade for land and environmental activists -with a killing every two days*. Londres: Autor.
- Glockner, J. (2019). *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. Penguin Random House.
- Goeman, M. R. (2017). Ongoing storms and struggles. En J. Barker (ed.), *Critically sovereign: Indigenous gender sexuality, and feminist studies* (pp. 99-126). Durham: Duke University Press.
- Gordon, T. (2010). *Imperialist Canada*. Arbeiter Ring.
- Gutiérrez Haces, T. (1997). Canadá-México: una vecindad interferida. *Revista Mexicana de Política Exterior*, 51, 11-32.

- Haesbaert, R. (septiembre de 2013). Del mito de la desterritorialización a la multi-territorialidad. *Cultura y Representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Hernández Castillo, A. (2015). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En M. Belausteguigoitia y M. J. Saldaña Porilla (eds.), *Desposesión, género, territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 79-100). México: UNAM.
- Hernández Castillo, A., Hutchings, S. y Noble, B. (2019). *Transcontinental dialogues: Activist alliances with indigenous peoples of Canada, Mexico and Australia*. The University of Arizona Press.
- Iborra-Mallent, J. V. y Palmer, K. (2020). El imperialismo canadiense y el desplazamiento forzado de las comunidades garífunas de Honduras. *Nómadas*, 54, 49-65.
- Koukannen, R. (2008). Globalization as racialized, sexualized violence. The case of indigenous women. *International Feminist Journal of Politics*, 10(2), 216-233.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI Editores.
- Lethabo King, T. (2019). *The black shoals: Offshore formations of black and native studies*. Duke University Press.
- López Bárcenas, F. (2018). *El pensamiento indígena contemporáneo*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- MacDonald, L. y Ayres, J. (2012). *North America in question. Regional integration in an era of economic turbulence*. University of Toronto Press.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: CAMPO-Fundación Harp Helú-Secretaría de Cultura-Culturas Populares.
- Maldonado, B. (2013). Comunalidad y responsabilidad autogestiva. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, 18(34), 21-28.
- Manuel, G. (1974). *The Fourth World. An Indian reality*. Collier-Macmillan.
- McKittrick, K. (2011). On plantations, prisons and a black sense of place. *Social and Cultural Geography*, 12(8), 947-963.
- Menchú, R. (1992). *Palabras en ceremonia de depósito de la medalla y pergamino Nobel en Museo del Templo Mayor*. México: Gobierno de México.
- Nichols, R. (2019). Theft is property! the recursive logic of dispossession. *Political Theory*, 46(1), 3-28.
- Pueblos Unidos, González, C. y Zibechi, R. (diciembre de 2021). *Luchar por el agua y por la vida en tiempos de pandemia*. Altepelmecalli, San Mateo Cuanalá, Puebla, México [Documento]: Pueblos Unidos y Congreso Nacional Indígena.
- Ramírez, B. y López, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: UNAM/UAM.

- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'IXinacax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sánchez, J. C. (2022). La educación ambiental de los zapotecas: una opción para descolonizar la práctica pedagógica eurocéntrica en México. *Anthropologie des savoirs des Suds*, 1, 138-161. https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/20536/008_SanchezAntonio.pdf?sequence=4&isAllowed=y
- Segato, R. (2016). Patriarchy from margin to center: Discipline, territoriality and cruelty in the apocalyptic phase of capital. *The South Atlantic Quarterly*, 115(3), 615-624.
- Simpson, L.B. (2016). Indigenous resistance and co-resistance. *Critical Ethnic Studies*, 2(2), 19-34.
- Speed, S. (2019). The persistence of white supremacy: Indigenous women migrants and the structures of settler capitalism. *American Anthropologist*. DOI: 10.1111/aman.13359. https://www.colectivasos.com/wp-content/uploads/2021/02/Speed-2019-American_Anthropologist.pdf
- Tuck, E. (2009). Suspending damage: A letter to communities. *Harvard Educational Review*, 79(3), 409-427. https://pages.ucsd.edu/~rfrank/class_web/ES-114A/Week%204/TuckHEdR79-3.pdf
- Wynter, S. y McKittrick, K. (2015). Unparalleled catastrophe for our species? Or, to give humanness a different future: Conversations. En K. McKittrick (ed.), *Sylvia Wynter: On being human as praxis* (pp. 9-89). Durham: Duke University Press.

RASTREANDO GASODUCTOS IMPERIALISTAS: COASTAL GASLINK EN CANADÁ Y TUXPAN-TULA EN MÉXICO

Isabel Altamirano-Jiménez

INTRODUCCIÓN

En 2010, el clan Unist'ot'en del pueblo Wet'suwet'en estableció un campamento en sus tierras tradicionales en el norte de Columbia Británica, Canadá, después de enterarse del plan de construir varios gasoductos y oleoductos que atravesarían su territorio (McCreary, 2020, p. 122). En 2012, la empresa TC Energy anunció la construcción del gasoducto Coastal GasLink de aproximadamente 670 km de longitud para transportar gas shale o fracturado desde el noreste de Columbia Británica hasta los puertos del Pacífico. Pese a no tener la capacidad legal para hacerlo, los jefes de los consejos de banda, el sistema de gobierno impuesto por el Estado colonial, apoyaron el proyecto. Ninguno de los jefes hereditarios del sistema de autoridad tradicional estuvo de acuerdo. Pese a esta oposición, TC Energy declaró que continuaría con las obras y que había obtenido el permiso para construir el gasoducto. Ejerciendo sus leyes tradicionales, los activistas reforzaron el campamento para impedirle el paso a los trabajadores de la compañía al territorio Wet'suwet'en.

De acuerdo con Freda Huson, la portavoz del campamento:

Lo que estamos haciendo aquí es proteger lo que para nosotros es infraestructura esencial. Para nosotros, nuestra infraestructura fundamental es el agua limpia para beber y el agua en que el salmón desova, viaja corriente abajo y regresa, cuatro años después. El salmón es nuestra fuente de alimento; es nuestro alimento básico principal. Esa es una de nuestras infraes-

estructuras fundamentales. También están las moras que son nuestra infraestructura fundamental, ya que éstas nos alimentan a nosotros y también a los osos. El salmón no sólo nos alimenta a nosotros, también alimenta a los osos. Y todos y cada uno de ellos están conectados; los unos sin los otros no sobreviviríamos en este planeta (Spice, 2018, pp. 40-41).

A diferencia de los gobiernos que frecuentemente representan estos proyectos de desarrollo como infraestructuras de carácter nacional y/o estratégicas, Huson se refirió a las relaciones interdependientes entre el mundo humano y no humano que sustentan la vida como infraestructura esencial. Las infraestructuras son frecuentemente entendidas como esenciales para la circulación de recursos, bienes, personas e ideas, y como proyectos que aceleran la acumulación de capital. Las infraestructuras forman redes que facilitan la velocidad y la dirección de la circulación del capital, formando relaciones sociales capitalistas (Larkin, 2013, p. 328). Las infraestructuras no son sólo objetos de investigación, rastrearlas también puede ser un método útil para dar cuenta de cómo se expanden las relaciones imperialistas. Esto supone rastrear qué relaciones de poder las hacen posible en el tiempo y en el espacio, así como las luchas de resistencias que generan (Cowen, 2020, p. 471).

Este capítulo tiene dos objetivos. Primero, analizar la relación entre el colonialismo de asentamiento (*settler colonialism*) y el imperialismo canadiense, así como el papel que la infraestructura ha desempeñado en la formación del Estado canadiense y en la creación de espacios periféricos sometidos a su injerencia. El seguimiento de la infraestructura, como un método de análisis, nos permite indagar qué procesos facilitan su construcción, qué tipo de relaciones sociales producen, qué consecuencias intencionales o no generan, y para quién o para qué se construyen (Cowen, 2023; Kanoi et al., 2022). Segundo, explorar dos luchas que se oponen a dos gasoductos de la empresa canadiense TC Energy: Coastal GasLink, en Canadá, y Tuxpan-Tula, en México. Esta exploración no se basa en una comparación sistemática de casos de estudio, sino en la descripción de dos casos. La intención es establecer relaciones entre estos dos procesos aparentemente aislados y en dos espacios geográficos distintos, *aquí* y *allá*, para demostrar cómo el colonialismo y el imperialismo canadiense están coconstituidos tanto al interior como al exterior. De manera importante, considerar la capacidad de estos pueblos de articular prácticas de resistencia y rechazo en ambos países, nos permite vislumbrar su potencial de confluir y escribir una nueva historia más allá de estos sistemas de dominación.

INFRAESTRUCTURAS COLONIALES Y FORMACIONES IMPERIALISTAS

Aunque las infraestructuras a menudo se representan como una forma de potenciar o mejorar las condiciones de vida de los pueblos y la gente, estas están incrustadas dentro de contextos sociohistóricos y ecológicos más amplios. Preguntarnos para qué sirven, para quién se construyen, cómo se usan y con qué consecuencias no es sólo un ejercicio intelectual, sino también político. Las infraestructuras se encuentran simultáneamente constituidas por los procesos imperialistas y coloniales y son parte constitutiva de los mismos. Estas se constituyen con financiamiento imperial y colonial con el fin de facilitar la circulación de capital (Cowen, 2020). Las leyes ordenan mundos sociales, legitiman posesiones territoriales y las relaciones entre personas (Cowen, 2023, p. 8) y conectan lo global con lo íntimo (Coss-Corzo, 2023). Las infraestructuras son constitutivas de los procesos coloniales e imperialistas en la medida en que producen relaciones de dominación –racializadas y de género– a través de las legislaciones y prácticas que las hacen posibles (Cowen y LaDuke, 2020; Gordillo, 2018). El geógrafo navajo Andrew Curley sostiene que para entender cómo funciona el colonialismo a lo largo y ancho de los territorios indígenas, es crucial poner atención a los factores legales, políticos y físicos relacionados con la construcción y expansión de infraestructuras (Curley, 2021, p. 388). Enfocarnos en estas dinámicas nos proporciona un lente importante a través del cual podemos ver cómo circula el capital y cómo se articula con otros procesos, como la esclavitud y el genocidio. Investigar la historia de las infraestructuras nos ayuda a ver cómo las geografías de desarrollo económico desigual, dependencia económica, división racial del trabajo y despojo indígena se producen de una forma activa (Aalders, 2020; Cowen, 2020.).

LA INFRAESTRUCTURA COLONIAL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO CANADIENSE

El 14 de febrero de 2019, unos 170 tráileres salieron de la ciudad de Red Deer, Alberta, rumbo a Ottawa, la capital canadiense. Con el emblema “Unidos rodamos”, los transportistas tenían un mensaje claro para el gobierno: Canadá necesita más oleoductos y gasoductos. Sus camiones

mostraban enormes pancartas que decían: “Amamos el petróleo”, “Queremos oleoductos”, “¡Libertad, libre expresión y capitalismo!”. Los participantes de la caravana se oponían específicamente a tres políticas del gobierno federal: el proyecto de Ley C-69, el cual cambiaría el proceso de evaluación de impacto ambiental para las industrias en el país; la Ley C-48 que prohibía el tráfico de barcos petroleros en la costa norte de Columbia Británica, y el impuesto medioambiental a la emisión de dióxido de carbono.¹² Para los camioneros, estas políticas constituían un enorme obstáculo para la industria petrolera en la provincia de Alberta. Asimismo, veían la imposición del impuesto medioambiental por el consumo de gasolina, diesel, propano y gas natural como una forma de engordar las arcas del gobierno federal. En el camino a Ottawa, grupos derechistas y de supremacía blanca se unieron a la caravana con su propia agenda. Estos se oponían a las fronteras abiertas, a los inmigrantes y a los indígenas. Haciendo alusión al *slogan* de Donald Trump y a sus posiciones racistas, estos grupos xenofóbicos y racistas demandaban “Hacer Canadá grande otra vez”.³ La caravana estaba formada por transportistas blancos, conservadores e hipermasculinos, quienes durante dos días se establecieron frente al parlamento con sus doble remolques. Aunque el discurso de quienes participaban en la caravana era claramente racista, la policía de Ottawa no intervino ni les impidió manifestarse ni conducir camiones por el centro de la ciudad. La cobertura de los medios no fue crítica y algunos incluso celebraron la caravana públicamente.⁴

En cambio, en diciembre de 2018, la Real Policía Montada (RPM) desalojó violentamente una puerta de control Gidimt'en que los activistas, con la autorización de jefes hereditarios Wet'suwet'en, habían instalado en su territorio como protesta por la construcción del gasoducto Coastal Gas-Link. En documentos secretos de la Policía Montada y revelados al público,

¹ B. Deachman, “United we roll returns to hill for last protest before returning home”, *Ottawa Citizen*, 22 de febrero de 2019. <https://ottawacitizen.com/news/local-news/united-we-roll-returns-to-hill-for-last-protest-before-returning-home>

² A. Wright, “United we roll wasn't just about oil and gas”, *CBC News*, 16 de febrero de 2019. <https://www.cbc.ca/news/opinion/united-we-roll-1.5030419>

³ A. Wright, “United we roll wasn't just about oil and gas”, *CBC News*, 16 de febrero de 2019. <https://www.cbc.ca/news/opinion/united-we-roll-1.5030419>

⁴ L. Corbella, “United we roll conovy a beautiful sight as it head to Ottawa”, *Calgary Herald*, 14 de febrero de 2019. <https://calgaryherald.com/news/local-news/corbella-united-we-roll-convoy-a-beautiful-sight-as-it-heads-to-ottawa>

miembros de este cuerpo policiaco recibieron la orden de usar tanta violencia como quisieran, incluso fuerza letal (Dillon y Parrish, 2019). En junio de 2020, la Ley de Protección de la Infraestructura Nacional entró en vigor en Alberta, la cual criminalizaba los bloqueos, las protestas y toda actividad similar. Dos años después, se aprobó la Estrategia Nacional para la Protección de la Infraestructura Nacional. El trato tan desigual que los camioneros blancos y los manifestantes indígenas recibieron por parte de la policía no es nuevo. La académica tlingit Anne Spice (2018) plantea que la caracterización de los oleoductos y gasoductos como “infraestructura nacional” es una estrategia que le sirve al gobierno canadiense para criminalizar a los pueblos indígenas que rechazan el despojo de sus tierras (p. 40). El interés canadiense de proteger sus infraestructuras “nacionales” y de criminalizar la oposición tiene una larga historia. Lo nuevo es que Canadá ha declarado una emergencia climática mientras, por otro lado, continúa facilitando la expansión de la extracción de recursos, el libre mercado y la acumulación de capital.

El colonialismo en Canadá no es una cosa del pasado, sigue vigente y se manifiesta en el andamiaje legal y policiaco que criminaliza las comunidades indígenas y a otros cuerpos racializados que se oponen al despojo de tierras y a la violencia de Estado, respectivamente. Este orden legal colonial hizo posible la creación de un *apartheid* racial que segregó a los indígenas de los blancos y que legitimó la supremacía blanca. En el siglo xix, el teórico métis, Howard Adams, sostuvo que la colonización del oeste de Canadá tuvo tres objetivos: desplazar a los pueblos indígenas de sus tierras y segregarlos en reservas pequeñas de tierra; otorgarles las tierras expropiadas a los granjeros blancos que llegaban de Inglaterra y otros países europeos, a la compañía del ferrocarril y a otros inversionistas, y crear el Estado colonial. Este fue el comienzo de la imposición de relaciones capitalistas que reemplazaron el intercambio mercantil de pieles que se había desarrollado por más de 200 años entre las comunidades indígenas y los comerciantes de pieles europeos (1989). En la provincia de Columbia Británica, el gobierno británico tomó posesión de la isla de Vancouver en 1894, supuestamente para poner un límite a las aspiraciones expansionistas de Estados Unidos. En 1858, cuando la fiebre del oro en California empezó a decaer, miles de mineros desempleados empezaron a llegar a la región del río Fraser. Un año después, la minería de libre mercado se consagró formalmente en la Ley del Oro en Columbia Británica, de 1859

(Hoogeveen, 2015, p. 126), la cual alentó la fiebre del oro en la región del cañón Fraser. La minería de libre mercado permitía a las empresas privadas y a los buscadores de oro reclamar derechos minerales aun sin el consentimiento de propietarios de las tierras o de los pueblos indígenas. Con la creación de las colonias de asentamiento blanco y la explotación industrial de recursos minerales, la provincia experimentó un gran crecimiento y el uso de un nuevo nivel de violencia de Estado. El desplazamiento forzado de las naciones indígenas no fue fácil. Requirió de la fuerza militar, de quitarles el acceso a sus tierras, de forzar su inmovilidad, así como de un ejército de ingenieros que parcelaron y dividieron la tierra (Cowen y LaDuke, 2020, p. 247).

Las naciones indígenas fueron confinadas en 1 500 reservas minúsculas, que representan aproximadamente 1% de la tierra en Columbia Británica (Harris, 2004, p. 167). Con la Ley Indígena de 1876 se transformó a las naciones indígenas en súbditos de la corona inglesa, se dismantelaron sus sistemas tradicionales de gobierno, se eliminaron los derechos políticos de estos pueblos, se restringió su movilidad y se condicionó la pertenencia de las mujeres indígenas a sus comunidades si se casaban con alguien de otros pueblos. La Ley Indígena reguló todos los aspectos de la vida indígena, desde las tierras reservadas hasta la identidad. Cole Harris (2004) apunta que el Estado colonial de asentamiento en Canadá estaba más interesado en apropiarse de las tierras de los indígenas para impulsar el capitalismo que en crear un excedente de mano de obra indígena (p. 167). Al confinar a las comunidades indígenas a pequeñas reservas e impedirles vender productos agrícolas y participar en la economía colonial, el Estado canadiense esperaba la extinción de estos pueblos.

Por supuesto que la imposición del orden colonial nunca fue fácil. Los pueblos indígenas resistieron estas políticas de forma sistemática. Los archivos policiales, por ejemplo, muestran que los indígenas boicoteaban el avance del ferrocarril o el trabajo de los ingenieros que parcelaban la tierra (Cowen, 2023, p. 7). Los archivos también muestran cómo los líderes indígenas apelaban a la corona inglesa directamente. Mientras más resistían las comunidades indígenas, más los criminalizaban las leyes coloniales. La académica anishnaabeg Heidi Stark (2016) demuestra que la criminalización de la resistencia indígena era sólo una de las estrategias que el poder colonial usaba. Las leyes coloniales crearon un contexto en el cual la tierra indígena podía ser robada y los indígenas podían ser asesinados de forma legítima (p. 9).

En 1871, Columbia Británica se unió a la confederación canadiense como una provincia más. A cambio de unirse exigió que se construyeran líneas ferroviarias que facilitaran la circulación de materias primas y gente. La Ley de Tierras del Dominio de 1872 hizo posible la expansión del ferrocarril para conectar a Canadá de costa a costa. Con ese propósito, se le otorgaron enormes cantidades de tierra a la empresa Ferrocarril del Pacífico Canadiense (FPC), a los colonos europeos y a grupos religiosos para expandir la colonización del oeste. Para la primera década de siglo xx, el FPC gastaba más dinero en atraer inmigrantes blancos que el gobierno de Canadá. Desde sus orígenes, este proyecto tuvo lógicas racistas en la medida en que la colonización del oeste estaba basada en la deshumanización de las naciones indígenas. La justificación de este proyecto era, según las elites políticas y económicas, que las mejores partes de Canadá no podían ser para los salvajes (Cowen, 2020, p. 473). El ferrocarril se volvió parte de la primera política nacional de Canadá. La infraestructura ferroviaria no sólo conectó el este con el oeste de este país, sino que a su paso se crearon nuevas ciudades, granjas, y una red extensa de producción, circulación y consumo de bienes y servicios. La construcción del ferrocarril fue un proyecto tan extenso que acabó con las manadas de búfalos que recorrían libremente las praderas canadienses y que eran esenciales para el sustento de los pueblos indígenas de la pradera. La mano de obra de los inmigrantes chinos, explotados hasta la muerte, fue esencial para concluir el ferrocarril (Cowen, 2020, pp. 475-476). Los Tratados Históricos del 1 al 11 se usaron de forma prominente para expropiar la tierra de los pueblos indígenas y crear asentamientos coloniales de gente blanca. La hambruna, la criminalización, la coerción, así como otras tácticas se usaron consistentemente para forzar a los pueblos indígenas a firmar tratados. Los primeros tratados que se firmaron en Canadá en el siglo xviii con los pueblos indígenas fueron muy distintos, pues sirvieron para asegurar alianzas militares y establecer sociedades comerciales.

A diferencia de otras provincias, la mayor parte de Columbia Británica fue excluida de la negociación de tratados, pese a que la Proclamación Real de 1763 estableció que las tierras de los pueblos indígenas sólo podían cederse a la corona británica por medio de tratados. Por eso, a menudo escuchamos que los indígenas de Columbia Británica expresan que ellos nunca “cedieron sus territorios”. En Columbia Británica, el racismo y la tierra se codificaron legalmente en la doctrina de *terra nullius*, o tierra vacía

en latín. En esta doctrina, los indígenas eran considerados salvajes y a sus territorios como tierras yermas que los colonos blancos podían mejorar y hacer más productivas. La expansión de Canadá hacia el oeste fue clave para el desarrollo del capitalismo; su expansión dependió de la estrecha colaboración entre la elite política y la clase empresarial, entre la inversión pública y privada. De hecho, el proyecto de colonización, en varias instancias, fue directamente implementado por corporaciones extractivas, como la compañía Hudson Bay, que usaba su discreción para determinar el curso a seguir (Altamirano-Jiménez, 2013, p. 123). El capitalismo introdujo nuevas relaciones entre indígenas y no indígenas y creó nuevas dinámicas de poder que obligaron a los indígenas a segregarse en las reservas. Irónicamente, las narrativas nacionales representan el origen de Canadá como una historia hecha por los pioneros europeos, quienes arriesgaron sus vidas para venir, construir un hogar y criar una familia en las vastas y hostiles tierras de este país. En esta lógica, ser el primero en tomar control de la tierra y “mejorarla” conllevaba la adquisición de la propiedad privada de la misma. De acuerdo con tales lógicas, no era el trabajo duro de cualquiera sino de los colonos blancos que hacían posible la propiedad privada. Sin embargo, como he mostrado, la violencia, la ley y las políticas estuvieron en el centro de la creación y legitimación de los derechos de los colonizadores a las tierras indígenas.

Como ya he mencionado, los pueblos indígenas siempre han resistido a la colonización. Los Wet’suwet’en trataron de defender sus títulos territoriales ante la provincia, el gobierno federal y la corona británica, pero fueron ignorados de manera sistemática. Después de décadas de intentos fallidos, en 1984 los jefes hereditarios de los pueblos Gitksan y Wet’suwet’en decidieron anteponer una demanda ante la Suprema Corte de Canadá. Con el objetivo de proteger sus territorios de la explotación forestal industrial, reclamaron como suyos más de 5 000 km² de tierra en Columbia Británica. Los jefes hereditarios de los Wet’suwet’en demostraron exitosamente que siguen teniendo un sistema de gobierno tradicional y que su sistema legal sigue existiendo pese a la imposición del sistema de consejos de bandas. En 1997, el fallo de la Suprema Corte fue trascendental incluso para otros pueblos. En el caso conocido como Delgamuukw, la Suprema Corte reconoció que los títulos aborígenes territoriales de estos pueblos indígenas seguían existiendo. El título aborígen se refiere al derecho inherente de los pueblos indígenas a usar y ocupar sus tierras ancestrales.

INFRAESTRUCTURA COMO DISPOSITIVO DE EXPANSIÓN IMPERIAL

Como mencioné anteriormente, uno de los objetivos de este capítulo es mostrar la relación de continuidad entre el colonialismo de asentamiento y la expansión imperialista canadiense y entre el *aquí* y el *allá*. Si bien el imperialismo estadounidense ha sido frecuentemente el objeto de análisis críticos, los académicos han empezado a explorar el papel imperialista de Canadá más recientemente (Barker, 2009; Ghuimire, 2020; Gordon, 2010; Iborra-Mallent y Palmer, 2020). El famoso modelo de imperio contemporáneo propuesto por Hart y Negri (2001), en el cual los Estados, las instituciones de gobernanza global y las corporaciones cooperan bajo una misma lógica de dominación es importante, aunque un poco limitado para entender a Canadá. Primero, porque este modelo asume que el imperialismo se ha desterritorializado y no tiene fin. Segundo, porque se basa en la idea de que los viejos imperios han desaparecido. Desde mi punto de vista, se trata, más bien, de un cambio en las formas en las que funcionan. Si bien el Estado canadiense desempeña un papel relevante en el imperialismo global contemporáneo, este no está separado de su proyecto colonial actual ni de la relación entre este nuevo orden imperial y el imperialismo previo (Barker, 2009, p. 333). Los imperialistas eran nacionalistas y la retórica nacionalista estaba impregnada de un lenguaje imperialista. Los imperialistas insistían en defender a la América del Norte británica y los nacionalistas celebraban los triunfos de los imperialistas (Berger, 2013).

Por ejemplo, la construcción del Ferrocarril del Pacífico en Canadá se volvió un símbolo emblemático del nacionalismo canadiense. Sin embargo, este proyecto también respondió a las ambiciones imperialistas de Inglaterra. Para la segunda mitad del siglo XIX, la inversión británica era muy fuerte en la industria ferroviaria no sólo en Canadá sino en el mundo. La construcción de ferrocarriles se había vuelto una parte fundamental del sueño imperial británico. Los ferrocarriles representaban infraestructuras que hacían más efectivo el trabajo de controlar las colonias, proteger las fronteras coloniales y expandir el imperio británico (Drummond, 2004). La historia del financiamiento de infraestructuras revela la estrecha conexión entre distintos procesos tales como el colonialismo, la esclavitud y el imperialismo (Cowen, 2020; Davis, 2021). Si ponemos atención a estas conexiones, podemos mapear el papel que desempeña la infraestructura en la expansión del imperio y el capi-

talismo. Las infraestructuras conectan lugares de forma desigual a través de las relaciones de poder y los procesos racializados de acumulación de capital.

La existencia misma de Canadá no puede entenderse sin la expansión imperial. Fueron las elites económicas británicas quienes presionaron para que el ferrocarril se construyera. Las fuerzas militares y los inversionistas británicos querían conectar Gran Bretaña con China a través de rutas que no estuvieran en las áreas de influencia de Estados Unidos (Cowen, 2020, p. 478). Al igual que Estados Unidos, los ingleses buscaban expandirse por todas las Américas. Pese a que ambos buscaban controlar a México y a otras colonias españolas, la independencia mexicana de España abrió el espacio para una nueva batalla por el control de la anterior colonia. Estados Unidos vio en la independencia mexicana una oportunidad de afirmar su dominio en la región. Inglaterra, que ya había intervenido en las posesiones coloniales españolas, también vio este proceso como una ocasión de aumentar su influencia. Después de que México se volviera independiente, Gran Bretaña fue el primer Estado europeo en reconocer a este nuevo país. México era atractivo para los inversionistas británicos no sólo por sus abundantes materias primas, sino también por tener dos océanos accesibles que podían facilitar la expansión comercial. El reconocimiento de los británicos no fue un gesto desinteresado (Altamirano-Jiménez, 2023). A cambio de ser reconocido como un nuevo país moderno, México tuvo que adoptar el libre comercio y políticas extranjeras para darle forma a una economía basada en la exportación de materias primas. México sufrió un violento proceso de integración al mercado mundial. La inversión británica era fundamental para la construcción de infraestructuras como puertos, canales y ferrocarriles al facilitar el suministro y venta de maquinaria, financiamiento y conocimiento tecnológico. Entre 1824 y 1825, los inversionistas británicos invirtieron 10 000 000 de libras esterlinas en México y establecieron las bases de la minería de libre mercado (Bulmer, 1998, p. 5). Después de 1880, los inversionistas británicos volcaron su atención en la construcción de ferrocarriles y la explotación de minas. La idea de construir ferrocarriles se mantuvo como un símbolo de la modernización de México y una solución práctica para conectar diferentes regiones. Gran Bretaña tenía el financiamiento y la tecnología; y México, la mano de obra barata. El ferrocarril era crucial para desarrollar y explotar los recursos naturales, un riesgo que valía la pena, pues permitiría que las empresas británicas se establecieran y funcionaran apropiadamente (Drummond, 2004).

Aunque el gobierno británico reconoció la independencia de México, este país no era considerado un igual. Las representaciones de México eran a menudo racistas, los británicos representaban a este país como sucio, inmoral y primitivo (Fowler, 2018, p. 268). Gran Bretaña ejerció la influencia más importante en México y otros países latinoamericanos después de que se independizaron, formando un “imperio informal”. Aunque no siempre fuera exitoso, el mayor beneficio de este imperio informal no estaba en anexar estos territorios, sino en imponer un sistema de libre mercado que transfería riquezas a las empresas británicas sin tener que proteger y administrar estos países (Meyer, 1991, p. 16). La construcción de infraestructuras fue fundamental para transferir riquezas a Inglaterra. Para finales del siglo XIX, la exportación de materias primas se incrementó. Sin embargo, después de la revolución mexicana de 1910, el surgimiento de un nacionalismo antiintervencionista y la presencia hegemónica de Estados Unidos en Latinoamérica representaron serios retos para Gran Bretaña.

Para mediados del siglo XX, en medio de la destrucción formal de los imperios coloniales, los procesos de descolonización del Sur Global y la expansión capitalista global, la hegemonía de Estados Unidos se consolidó (Morgensen, 2011, p. 53). Canadá también se posicionó. México (Latinoamérica en general) se volvió un lugar en el que la ayuda financiera, el racismo y la intervención contribuyeron a consolidar la hegemonía de Estados Unidos y el dominio de Canadá. Con el liderazgo de Estados Unidos, Canadá buscó nuevos espacios de acumulación. A través del control de organizaciones internacionales tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), el Estado canadiense defendió agresivamente sus intereses capitalistas en el Sur Global (Ghimire, 2020, p. 156). El apoyo al ajuste estructural y la ayuda para el desarrollo han sido instrumentos importantes en la política exterior de Canadá. A principios de los años noventa, mientras Canadá, Estados Unidos y México negociaban el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), México tuvo que adoptar regímenes de propiedad y gobernanza que facilitaran el libre mercado (González-Rodríguez 2011, p. 18). En lo que era entonces un contexto neoliberal, la ley y el racionalismo económico se usaron para representar a México como un país atrasado y premoderno que requería transformación. Regímenes de propiedad y de manejo de recursos naturales que existían en Norteamérica anglosajona se expandieron a México con el objetivo de facilitar la inversión extranjera y el libre mercado. Como menciona Jodi Byrd, la dominancia

blanca se aseguró a través de la imposición de regímenes de propiedad, ideas de democracia y buena gobernanza (Byrd, 2011, p. xxiii).

Antes de la implementación del TLCAN, el BM le otorgó a México un préstamo condicional con el propósito de realizar ajustes estructurales que facilitaran la democracia electoral y las inversiones canadiense y estadounidense. Para esta institución financiera, las tierras comunales de los pueblos indígenas eran un obstáculo evidente para la construcción de una economía moderna. Su recomendación fue cambiar la Constitución mexicana de 1917 para liberalizar el control indígena sobre sus tierras (Altamirano-Jiménez, 2013, p. 157). Además del artículo 27, la Ley del Servicio Público de Electricidad se cambió para hacer posible el desarrollo de energía eólica bajo el marco de un modelo de autosuministro. Este cambio abrió el espacio para la inversión privada en el sector de energía. La ley minera también se modificó para establecer la minería de libre mercado. En diciembre de 2013, el entonces presidente Enrique Peña Nieto aceleró un conjunto de reformas que incluía más de 80 cambios a la Constitución mexicana con el objetivo de privatizar el sector energético y acelerar el acceso a los inversionistas extranjeros. De forma importante, estos cambios incluyeron la privatización de las industrias del petróleo y energía antes controladas por el Estado. Como era de esperarse, los inversionistas estadounidenses y canadienses celebraron dichos cambios (Financier Worldwide Magazine, 2017).⁵

TRAS LOS GASODUCTOS DE TC ENERGY

Como apunté anteriormente, los gasoductos y oleoductos se pueden seguir a lo largo de extensas áreas, son considerados como infraestructuras estratégicas y representan nuevas formas de despojo de tierras y expansión imperialista (Spice, 2018, p. 45). También se nos dice que son fundamentales para la economía, que nutren el sistema económico globalizado, conectan enclaves extractivos, crean relaciones de dependencia y atentan contra el territorio indígena, el agua y el mundo no humano. Los oleoductos y gasoductos conectan territorios dispares y han sido un motor de numerosos proyectos

⁵ S. Harlow, "Why Mexico's oil reform is a huge opportunity for investors", *Oil Price*, 21 de noviembre de 2016. <https://oilprice.com/Energy/Energy-General/Why-Mexicos-Oil-Reform-Is-A-Huge-Opportunity-For-Investors.html#>

de integración económica. Los gasoductos de TC Energy se extienden a lo largo de Canadá, Estados Unidos y México, creando extensas redes con múltiples puntos de conexión que conectan redes troncales de distribución y líneas directas. Estos son un tipo de infraestructura extensa que crea relaciones de dependencia. La red de gasoductos de la empresa canadiense con base en Calgary es de 93 000 km y transporta 30% del gas natural que se consume en Norteamérica, proporción que sigue aumentando (TC Energy, s. f.). Esta compañía es el inversionista canadiense más grande en México. Los distintos gasoductos que se han construido o están en construcción en México atan a este país a importar gas fracturado estadounidense. Tras las reformas de energía de 2013, México pasó de ser exportador de petróleo a ser importador neto en 2017 y TC Energy se ha beneficiado enormemente de los nuevos contratos (Hernández-Cervantes y Zalík, 2018, p. 44).

Pero esta historia no es sólo sobre gasoductos, sino también sobre los pueblos indígenas que los rechazan. A menudo, mujeres indígenas lideran estas luchas o participan intensamente en ellas; su propósito es tanto defender la vida comunitaria como el mundo no humano. A continuación, ofrezco una descripción de las luchas en contra de los gasoductos Coastal GasLink y Tuxpan-Tula. Observar la relación entre el imperialismo y el colonialismo promete arrojar información valiosa para entender lo que enfrentan los pueblos indígenas, así como las prácticas que articulan.

La lucha Wet'suwet'en y el gasoducto GasLink

Al inicio del año 2020, el gasoducto Coastal Gas Link, propiedad de TC Energy y operado por la misma, apareció en los titulares de la prensa internacional cuando la policía montada de Canadá allanó violentamente el campamento Unist'ot'en en territorio Wet'sewet'en. La violenta redada incitó protestas y bloqueos en todo Canadá. El controversial gasoducto se propuso inicialmente en 2007, junto con otros dos: el gasoducto Pacific Trail (PT) y el oleoducto Enbridge Northern Gateway (ENG). Según las proyecciones, estas infraestructuras atravesarían el territorio tradicional de este pueblo. En junio de 2010, el gobierno de Columbia Británica firmó un acuerdo con el entonces primer ministro Steven Harper. Con este acuerdo, Columbia Británica delegó su membresía en el Consejo Nacional de Energía (CNE) al gobierno federal. En Canadá, la autoridad que aprueba los oleoductos y gasoductos

se comparte entre el gobierno federal y los miembros del CNE. Debido a que la construcción y operación de oleoductos y gasoductos afecta muchas áreas bajo la jurisdicción provincial, las provincias tienen un papel importante que desempeñar en el proceso de revisión y aprobación. Las autoridades tradicionales Wet'sewet'en expresaron su preocupación sobre los impactos ambientales de los gasoductos y oleoductos, y no vieron el acuerdo con buenos ojos. La nación Wet'suwet'en tiene dos sistemas de gobierno: un sistema hereditario que comprende cinco clanes: Rana Grande, Rana Pequeña, Lobo/Oso, Adelfilla y Castor, y un sistema de concejo de bandas impuesto por la Ley Indígena que incluye seis bandas. Los Unist'ot'en son miembros del clan Rana Grande y de la banda Moricetown. Como mencioné antes, los jefes de los concejos de banda apoyaron el proyecto pese a no tener la autoridad para hacerlo. Aunque los jefes hereditarios tienen la autoridad colectiva para proteger la tierra y el agua, tal y como lo reconoció la Suprema Corte, el sistema de concejo de banda impuesto por la Ley Indígena son las autoridades generalmente consultadas por la industria extractiva y el gobierno. La pobreza, las disparidades de salud y las condiciones de vida precarias de muchas de estas comunidades a menudo ponen a los concejos de bandas en situaciones difíciles: escoger entre apoyar proyectos de desarrollo que están más allá de su jurisdicción o seguir con la pobreza y las condiciones precarias de vida. Aunque algunos de los concejos de bandas apoyaron el proyecto de TC Energy, los jefes hereditarios tradicionales han insistido en que son ellos quienes tienen la autoridad para decidir y que no se pueden construir gasoductos ni oleoductos en su territorio tradicional sin su consentimiento (McCreary y Turner, 2018).

Como respuesta, las autoridades tradicionales instalaron el campamento Unist'ot'en en las orillas del río Wedzin Kwa, con la intención de cerrarle el paso a TC Energy. Aunque los campamentos de protesta son una práctica de reocupación, los residentes de Unist'ot'en ven el campamento más bien como un proceso de reocupación de sus tierras tradicionales y de controlar quién entra y sale de ellas (Midzain-Gobin, 2019, 13). El campamento ahora incluye varias casas que albergan áreas de almacenamiento y preparación de comida comunitaria, el centro de sanación social y espiritual, al igual que la casa de los residentes que viven ahí de manera permanente. La ubicación del campamento se escogió por razones tácticas: es un cuello de botella natural. El territorio tradicional de la primera nación Wet'suwet'en abarca más de 22 000 km². Desde sus inicios, el campamento

ha funcionado bajo el liderazgo de los jefes hereditarios y el concejo de mayores, quienes son mayoritariamente mujeres. Los Unist'ot'en no sólo han vuelto a ocupar su territorio, sino que también han revitalizado sus prácticas culturales. Viven ahí todo el año, pescan, cazan y recogen moras. Más que un campamento de protesta, sus residentes viven de la tierra como lo hicieron sus ancestros, regenerando relaciones cotidianas y prácticas políticas y económicas distintas a las relaciones capitalistas. En el centro de esta lucha está el compromiso de ejercer la autodeterminación y las leyes de los Wet'suwet'en.

El gasoducto Coastal GasLink proyecta atravesar 625 arroyos, riachuelos y lagos, así como el río Wedzin Kwa, el cual es fundamental para la reproducción del salmón. Este río fluye desde un glaciar y recorre el territorio Wet'suwet'en proveyéndole al salmón de lugares de desove y de agua fresca a las comunidades. En un comunicado de prensa, Sleydo, una portavoz del campamento declaró: “[e]stán tratando de perforar bajo el río Wedzin Kwa, el río que alimenta todo el territorio Wet'suwet'en y le da vida a nuestra nación” (Yintah Access, 2021). El salmón ha sustentado a las comunidades We'tsuwet'en desde tiempos inmemoriales. Los defensores de la tierra luchan por proteger al salmón, el agua por la que viaja y los lugares donde desova. Las diversas estrategias que estos pueblos han adoptado para asegurar su supervivencia colectiva y para proteger las relaciones interdependientes que tienen con el mundo no humano iluminan las prácticas políticas indígenas que conciben otros mundos.

Además de atravesar el río, para operar el gasoducto, TC Energy planea construir catorce campamentos en el territorio para alojar entre 500 y 800 trabajadores en cada uno.⁶ Estos campamentos de trabajadores, quienes generalmente son hombres, se han asociado con la violencia de género en contra de mujeres indígenas. Según afirma el *Reporte final acerca de la mujeres y jóvenes indígenas desaparecidas y asesinadas de la Comisión Nacional de Investigación*, estos campamentos están directamente conectados con los altos índices de violencia sexual y de género y el encarecimiento de alimentos y vivienda en las comunidades indígenas remotas (MMIWG, 2019).

⁶ T. Barker, “Coast GasLink prepares sites of construction work camps”, *Haida Gwaii Observer*, 14 de febrero de 2019. <https://www.haidagwaiiobserver.com/news/coastal-gaslink-prepares-sites-of-construction-work-camps/>

En 2015, las Primeras Naciones de la Costa, una organización constituida por las naciones Wuikinuxv, Heiltsuk, Kitasoo/Xaixais, Nuxalk, Gitga'at, Metlakalta, y las comunidades de Old Massett y Skidegate y el Consejo de la Nación Haida, presentaron una petición ante la Suprema Corte de Columbia Británica argumentando que ni el gobierno ni la compañía los había consultado de forma adecuada. En Canadá, el deber de consultar forma parte del derecho consuetudinario que el gobierno federal tiene que cumplir cuando los proyectos extractivos tienen el potencial de infringir los derechos indígenas. Preocupados por la destrucción de su territorio y la contaminación del agua, miembros del pueblo We'tsuwet'en crearon un espacio donde las personas de las comunidades pudieran reflexionar acerca de la historia de la colonización y construir redes de solidaridad con otras luchas. En 2015 comenzaron la construcción del Centro Unist'ot'en (Centro de Sanación Unist'ot'en), el cual fue concebido como un programa de sanación cultural y espiritual y que se ha extendido para atender adicciones y violencia de género. Freda Huson explica:

[d]ecidimos construir este centro de sanación para nuestra propia gente y para sanar espiritual, mental, y físicamente. Este es un espacio para fortalecer a nuestra gente. Así como las escuelas residenciales se utilizaron para sacarle lo indígena a los niños, queremos usar esta instalación para poner lo indígena dentro de nuestros niños, y con eso queremos decir, nuestra cultura... Y si cuidamos de la tierra, entonces la tierra va a cuidar de nosotros (Tait y Spice, 2018).

Al volver a ocupar sus territorios tradicionales y revitalizar su cultura y tradiciones legales, ejercen su autodeterminación más allá del reconocimiento del Estado. Los defensores de la tierra también erigieron puntos de control adicionales para prevenir el ingreso de los trabajadores a su territorio.

En enero de 2019, el Grupo de Respuesta Comunidad-Industria (GRC-I), una división especializada de la Real Policía Montada, realizó una serie de redadas para destruir el campamento. Estas redadas atrajeron la atención internacional por la brutalidad policiaca y dieron origen a la campaña "Todos los ojos están en Wet'suwet'en" (Yintah Access, 2021). Durante meses, otras comunidades indígenas que también estaban luchando por defender sus tierras y agua, así como ambientalistas y organizaciones no indígenas se unieron y organizaron manifestaciones, bloqueos del ferrocarril y manifestaciones

instantáneas. En la algidez de las protestas, la Suprema Corte de Columbia Británica emitió una orden judicial donde le otorgó a Coastal GasLink acceso ilimitado al territorio Wet'suwet'en. El 14 de febrero de 2020, las matriarcas del campamento Unist'ot'en organizaron una ceremonia de conmemoración por las mujeres y jóvenes indígenas desaparecidas y asesinadas en Canadá, colgando decenas de vestidos rojos por todo el campamento. Mientras estaban en la ceremonia, el GRC-I arrestó a las matriarcas y permitió entrar a los trabajadores de Coastal GasLink para que dismantelaran el campamento (Linnitt, 2020). Aunque para la policía, la orden de la Corte les daba la autoridad legal de dismantelar el campamento, para los Wet'suwet'en, este acto fue una violación a su derecho a la autodeterminación.⁷

La lucha de Wet'suwet'en, al igual que otras, muestra las contradicciones legales en Canadá. Las órdenes judiciales se usan de manera cotidiana para violar los derechos indígenas. En su reporte titulado *Land Back (Devuelvan la tierra)*, el Instituto Yellowhead (2019) plantea que cada vez que los pueblos indígenas desafían la autoridad de las provincias o de los regímenes regulatorios que no respetan su derecho a consentimiento libre, previo e informado, las corporaciones recurren a las órdenes judiciales para su propio beneficio (p. 29). Después de los arrestos realizados por la RPM, los defensores de la tierra y el agua fueron procesados. Durante el proceso, un abogado de TC Energy llegó incluso a cuestionar la identidad indígena de una prominente matriarca, hija de un jefe hereditario, sentando un precedente peligroso de desconocer la identidad indígena de los defensores territoriales. Lo más preocupante es que TC Energy se autoatribuye la capacidad de determinar quién tiene o no derechos indígenas (Wood, 2021).

En un reporte publicado en diciembre de 2023, Amnistía Internacional señaló que la orden de la Suprema Corte de Columbia Británica era muy amplia y ambigua y que facilitaba la violación tanto de los derechos indígenas como humanos del pueblo Wet'suwet'en. Asimismo, la declaración señaló la vacuidad de la retórica de reconciliación del gobierno canadiense, pues mientras insiste en reconciliarse con los pueblos indígenas, sigue haciendo uso del aparato de Estado para criminalizar y despojar a

⁷ J. Proctor, "Court injunction in Coastal GasLink conflict sidesteps deeper legal issues, critics say", *CBC News*, 27 de noviembre de 2021. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/injunction-wet-suwet-en-indigenous-law-1.6262941#:~:text=CBC%20News%20Loaded-,Court%20injunction%20in%20Coastal%20GasLink%20conflict%20sidesteps%20deeper%20legal%20issues,%20en%20hereditary%20chiefs>

estos pueblos de sus tierras (Amnesty International, p. 5). Amnistía Internacional documentó varias inconsistencias de los arrestos arbitrarios. Esta organización mencionó cómo la policía montada usó una fuerza desproporcionada durante la redada, así como un equipo excesivo de francotiradores, unidades de perros y helicópteros para arrestar a defensores desarmados. Pese a la intimidación y la criminalización los defensores territoriales y las autoridades tradicionales del pueblo Wet'suwet'en, siguen resistiendo. Si bien la ley colonial canadiense continúa criminalizando a las comunidades indígenas, esta no puede borrar esas otras formas de vida y otras formas de habitar el mundo que el Estado no quiere ver.

Gasoducto Tuxpan-Tula

A miles de kilómetros de distancia, TC Energy también ha sido acusada de socavar los derechos indígenas y la identidad de las comunidades indígenas en México. La empresa tiene siete proyectos en operación en este país y dos en construcción, incluyendo el gasoducto Tuxpan-Tula, cuyo objetivo es transportar 886 000 000 de pies cúbicos de gas diariamente desde Texas hasta Tuxpan (TC Energy, 2022). Los pueblos náhuatl, otomí, totonaca y tepehua rechazaron el proyecto, el cual atravesaría 263 km de su territorio tradicional, afectando a 459 comunidades de Hidalgo y Puebla. A finales de 2015, y en un proceso no muy claro, la Secretaría de Energía (SENER) otorgó a TC Energy el permiso para construir y operar el gasoducto sin el conocimiento de las comunidades afectadas. Pese a que los pueblos nunca fueron consultados, la compañía inició las actividades. La gente se dio cuenta de que algo andaba mal cuando vieron vehículos inusuales entrando y saliendo de sus comunidades. Era imposible no notar su presencia, pues el equipo de trabajadores de la empresa tomaba medidas y fotos de las parcelas sin el permiso de la comunidad. Alarmadas por estas acciones y la falta de información, mujeres jóvenes de varias comunidades comenzaron a buscar información en internet y se enteraron de que un gasoducto se iba a construir en sus tierras (Pedroza, 2018).

En mayo de 2019, mujeres jóvenes, miembros del Foro por la Defensa de los Derechos Humanos y los Recursos Naturales y de la Universidad Intercultural Regional organizaron una serie de sesiones informativas en varias de las comunidades afectadas (Cortés-Rivera, 2020, p. 224). Muy

pronto se dieron cuenta de que las comunidades carecían de información y estaban confundidas. Los representantes de TC Energy los habían contactado para hablarles de los múltiples beneficios de construir el gasoducto en sus pueblos, incluyendo la creación de trabajos. En el proceso de búsqueda de información, jóvenes activistas descubrieron que el gasoducto transportaría gas fracturado desde Texas hasta México y que, en su trayecto, también se conectaría a diversas zonas industriales (Barreda, 2021). Al principio, fue difícil para estas mujeres indígenas ser escuchadas, pero gracias a su participación activa, los hombres mayores comenzaron a tomarlas en serio. Estas jóvenes activistas invitaron a mujeres mayores a involucrarse. Eventualmente, miembros de 130 comunidades crearon la organización Shingu Ya Mui (Corazones Entrelazados, en el idioma otomí) para responder mejor a la amenaza que el gasoducto representaba (Cortés-Rivera, 2020, p. 228). Esta organización declaró su oposición a este proyecto porque amenaza su vida comunitaria, su seguridad, sus lugares sagrados y territorios.⁸ Las mujeres fueron cruciales en la difusión de información, fueron ellas quienes buscaron el apoyo de académicos, geógrafos y abogados para que les ayudaran a documentar y presentar su caso ante las Naciones Unidas. Shingu Ya Mui también denunció el carácter ilegal del gasoducto ya que comenzó sin una evaluación ambiental adecuada. Incluso la SENER criticó la evaluación ambiental por no haber identificado los impactos ambientales. En general, la evaluación ambiental careció de la consideración de los contextos culturales y legales (Wilson, 2020). La falta de consideración de los derechos indígenas y el contexto legal por parte de TC Energy no es algo nuevo. Tal como mostré en la descripción anterior, actuar con indiferencia ante la oposición indígena y los reclamos de derechos colectivos indígenas es un patrón para esta empresa.

La comunidad de Pahuatlán y comunidades vecinas decidieron tomar parte de un litigio participativo con el fin de obtener un amparo y detener el proyecto. Esta estrategia legal ha sido exitosa para otras comunidades indígenas. Se usó en Quintana Roo en contra del cultivo de soya transgénica y en Michoacán para implementar el derecho de autodeterminación de la comunidad de Cherán (Espinoza-Hernández y Pérez-Ruiz, 2018, p. 322).

⁸ A. Ayala-Martínez, "Megaproyectos en Puebla siguen violando derechos humanos", *Lado B*, 15 de septiembre de 2016. <https://www.ladobe.com.mx/2016/09/megaproyectos-puebla-siguen-violando-derechos-humanos/>

A menudo, los litigios participativos involucran a más de una comunidad y requieren que estas comunidades desarrollen su propia capacidad legal para que, de forma colectiva, tomen control de sus propios procesos legales. Al preparar su caso, las comunidades se dieron cuenta de cómo TC Energy, la SENER y la Comisión Reguladora de Energía (CRE) habían violado su derecho a la autodeterminación y a la consulta previa (Quintana y Vera-Herrera, 2018). En 2018, se les otorgó el amparo a Pahuatlán y Cuauhtepic, debido a que el juez concluyó que la construcción del gasoducto infringía sus derechos colectivos a la tierra.⁹ TC Energy negó toda responsabilidad y, más bien, culpó a la SENER de no hacer su trabajo debidamente. Siguiendo una estrategia parecida al usado en el caso Wet'suwet'en, TC Energy desconoció la identidad indígena de las comunidades afectadas, precisando que sólo ocho de ellas tenían derecho a ser consultadas, aunque la consulta sólo se realizó en dos comunidades (Ayala Martínez, 2017). La compañía también afirmó que para que el resto de las comunidades pudieran reclamar el derecho de ser consultadas, tendrían que demostrar su indianidad por medio de un peritaje antropológico. Aunque el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas reconoce a comunidades involucradas como indígenas, la mayoría de ellas fueron ignoradas cuando se decidió a quién consultar.¹⁰ Creando confusión entre el público mexicano, la empresa consultora S&Platts, contratada por TC Energy, culpó a estas comunidades por retrasar la construcción del gasoducto y anunció que los mexicanos tendrían que pagar precios más altos de gas y electricidad.¹¹

Enfrentando intimidación, divisiones internas y la criminalización de las protestas, Shingu Ya Mui decidió aglutinar a otras comunidades afectadas y formar una organización más grande. Así se formó el Consejo Regional de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio de Puebla e Hidalgo, el cual incluyó a los consejos indígenas tradicionales y las autoridades agrarias para ganar legitimidad. La organización se creó sin líderes visibles para prevenir la cooptación, y las comunidades acordaron reforzar

⁹ K. Castillo, "Este sexenio fue de amenazas y muerte, pero vencimos el miedo, dice Oliveira, defensora indígena", *Sin Embargo*, 23 de noviembre de 2018. <https://www.sinembargo.mx/23-11-2018/3500393>

¹⁰ L. Animas, "Autoridades promueven la aceptación del gasoducto Tuxpan-Tula en escuelas", *Lado B*, 3 de diciembre de 2017.

¹¹ A. Torres, "México tendrá que comprar gas caro por una impuntualidad", *El Financiero*, 27 de noviembre de 2017. <https://www.elfinanciero.com.mx/economia/mexico-tendra-que-comprar-gas-caropor-una-impuntualidad/>

sus lazos de solidaridad y revitalizar sus identidades indígenas y formas de gobierno tradicionales. La confluencia de los pueblos otomí, náhuatl, totonaku y tepehua en el Consejo Regional de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio de Puebla e Hidalgo sólo puede entenderse a través de su relación con el agua, el territorio y su historia. Esta es una región diversa a nivel biológico y cultural. Está conformada por diferentes ecosistemas subregionales incluyendo el bosque templado y el más importante bosque mesófilo de montaña en México. Entremezclado con las montañas, un complejo sistema de fuentes de aguas subterráneas, asociado con el bosque y las nubes, caracteriza a esta región. De acuerdo con Acosta Márquez (2020), estas comunidades no ven el agua como un recurso, sino como una entidad viva y ancestral que las comunidades llaman “manto de vida”, un regalo sagrado. Los pueblos otomí, náhuatl, tepehua y totonaku ven y experimentan su territorio como el cuerpo de los guardianes del agua, el bosque, los animales y las semillas, todos los cuales necesitan cuidado (pp. 64-65). El término náhuatl *altepelt*, que significa montaña de agua, pone énfasis en las relaciones interdependientes entre el agua y la tierra, y entre los seres humanos y los seres no humanos. Desde esta perspectiva, la imposición de infraestructuras tales como los gasoductos no sólo se vive como un proceso de despojo de tierras, sino también como una forma de violencia que se inflige sobre los cuerpos humanos, los cuerpos de tierra, los cuerpos de agua, al igual que sobre las redes de relaciones que constituyen la integridad de la vida comunal. Estas relaciones se conectan a través de formas complejas de organización social comunitaria, trabajo colectivo y las prácticas de generación de parentesco que crean otras realidades.

Aunque hay en la región una larga historia de resistencia al despojo de tierra, desde el principio de la década de 1990, las comunidades han tenido que enfrentar dos procesos simultáneos: la reorganización territorial neoliberal y la imposición de un nuevo marco legal que acelera el despojo indígena (Acosta-Márquez, 2020, p. 67). La reforma de energía de 2013 sólo exacerbó estos procesos. Esta reforma, al igual que el TLCAN, fue facilitada por los esfuerzos conjuntos de corporaciones transnacionales y elites políticas, quienes impusieron una nueva estructura jurídica de despojo en las comunidades indígenas. Hernández-Cervantes y Zalik (2018) observan que este poder jurídico se refiere a la capacidad de ejercer influencia para aprobar y ejecutar leyes a nivel nacional y transnacional por medio de tratados de comercio, limitando los derechos protegidos de los indígenas (p. 44). Como vimos en

el caso de los Wet'suwet'en, pese a que la Suprema Corte reconoce la existencia de sus derechos ancestrales a sus territorios, el sistema legal canadiense opera en beneficio de las empresas como TC Energy. Desde que el TLCAN se implementó, se han aprobado numerosas concesiones mineras, proyectos de fraccionamiento y proyectos turísticos en la Sierra Norte de Puebla y en otras regiones del país. Por ejemplo, en la Sierra Norte de Puebla se encuentra 38.13% de hectáreas concesionadas de todo el estado y 19% está concesionado a la empresa canadiense Almaden Minerals (Colaboratorio y Poder, 2017). Los conflictos relacionados con la privatización y distribución del agua se han agravado desde que la Ley de Aguas Nacionales se creó en 1992 para garantizar el acceso al agua de las industrias extractivas como una precondition para que México se volviera miembro del TLCAN (Colegio de Geografía-UNAM, 2019). Como infraestructura, el gasoducto Tuxpan-Tula asegura que México continúe importando gas fracturado de Estados Unidos usando una infraestructura canadiense (Hernández-Cervantes y Zalik, 2018, p. 45).

El expresidente de México, Andrés Manuel López Obrador, en realidad no fue responsable de la aprobación del gasoducto Tuxpan-Tula. Sin embargo, durante su campaña prometió establecer una relación justa con los pueblos indígenas. Su gobierno no sólo continuó con los proyectos extractivos, sino que también lo hizo más violentamente. López Obrador se justificó una y otra vez en sus conferencias de prensa matutinas, diciendo que él heredó todos estos proyectos económicos de los anteriores gobiernos neoliberales. La tensa renegociación del TLCAN concluyó en 2018 con el Tratado de Estados Unidos, México y Canadá (T-MEC o USMCA, por sus siglas en inglés), unos pocos meses antes de que López Obrador tomara posesión. Este tratado se parece al anterior, pero con algunos cambios importantes; por ejemplo, profundiza la inversión en hidrocarburos, minería y el sector energético. Cuando López Obrador llegó a la presidencia de la república, declaró que los contratos de petróleo y gas firmados con empresas canadienses y estadounidenses no eran un buen negocio para México y anunció su intención de cancelarlos. Esta declaración causó tensas relaciones con las administraciones de Joe Biden y Justin Trudeau.¹² En 2017, el auditor superior de la Federación encontró que la Comisión Federal de Electricidad había

¹² Bnamericas, "US escalates treaty dispute over Mexican energy policy", *Bnamericas*, 20 de julio de 2022. <https://www.bnamericas.com/en/analysis/us-escalates-treaty-dispute-over-mexican-energy-policy>

estado haciendo “pagos fijos” para compensar a las empresas por la demora en la construcción y/u operación de doce gasoductos. El auditor mexicano recomendó una evaluación de contratos privados (Auditoría Superior de la Federación, 2019, p. 71).

Los gobiernos de Biden y Trudeau mostraron preocupación respecto a la declaración de López Obrador de limitar la inversión privada en el sector de la industria de energía renovable. En una visita a México, el secretario de Energía de Estados Unidos afirmó que México necesitaba mantener y mejorar mercados competitivos mientras desarrollaba su energía renovable para la exportación (Office of the United States Trade Representative, 2022). Estas tensiones revelan las relaciones de poder que forman la base de los tratados comerciales y la forma en que el poder jurídico hace posible el imperialismo sin necesidad de guerras y sin plantar banderas.

En un intento de responder a la oposición del Consejo Regional al gasoducto Tuxpan-Tula, durante una visita a San Pablito Pahuatlán, López Obrador prometió que cambiaría la ruta. Declaró: “incluso si tenemos que pagar, este gasoducto no cruzará sus montañas sagradas”.¹³ Sin embargo, para estas comunidades indígenas, el problema no consiste en una montaña específica sino en el territorio mismo. Las personas no indígenas entienden los lugares sagrados en términos de una ubicación específica; para las comunidades indígenas, todas sus relaciones con el territorio son sagradas.

En noviembre de 2018, TC Energy anunció la suspensión del gasoducto Tuxpan-Tula y culpó a la SENER de no facilitar sus operaciones. Su presión en el gobierno mexicano funcionó (Hernández, 2018). En agosto de 2022, TC Energy y la SENER anunciaron su nueva asociación público-privada para “el desarrollo, progreso y bienestar de los mexicanos” (TC Energy, 2022). Esta asociación garantiza la construcción del gasoducto de Tuxpan-Tula a través de una nueva ruta, además de un nuevo gasoducto, el Southeast Gate. Las asociaciones público-privadas han creado nuevas vías para que las empresas aseguren ganancias mientras delegan el riesgo de sus proyectos económicos al Estado. Instituciones financieras internacionales como el BM y el FMI promovieron inicialmente la cooperación público-privada para fomentar las oportunidades de generación de ganancias para las

¹³ R. Montes, “AMLO promete evitar paso de gasoducto Tuxpan-Tula por ‘cerros sagrados’ de Puebla”, *Milenio*, 1 de abril de 2020. <https://www.milenio.com/politica/amlo-promete-evitar-paso-gasoducto-tuxpan-tula-cerros-puebla>

empresas y los logros de desarrollo para los estados. En el Sur Global, las corporaciones usan estas asociaciones para presionar al Estado para hacer todo lo necesario para asegurar el éxito de sus proyectos (Sawyer y Terence-Gómez, 2008, p. 22) y mantener a raya a la oposición indígena. A través de estas prácticas se extiende y amplía la dependencia de la economía mexicana y del Sur Global al capital extranjero.

Según menciona María de Lourdes Hernández Sampayo, miembro del Consejo Regional: “estamos en la lucha porque [...] el agua es vida [...]”. Para nosotros representa defender la vida” (citado en Acosta-Márquez, 2020, p. 73). Para las mujeres jóvenes, cuyas madres también participaron a nivel político en las luchas anteriores por los derechos de las mujeres a la tierra y a los servicios básicos, la defensa del territorio no sólo se da en la organización, sino también en las actividades diarias. En este sentido, no es sólo un proceso de resistencia, sino de vida.

Las mujeres y las comunidades que conforman el Consejo Regional no sólo se han opuesto al gasoducto en la lucha, sino que también se han comprometido en procesos de reflexión en los que se preguntan quiénes son como comunidades indígenas. Uno de estos procesos se tradujo en el libro *Territorios de agua*, el cual da cuenta de cómo estas comunidades indígenas no buscan que otros o el Estado los reconozca como indígenas, sino que viven una vida indígena. En colaboración con estas diferentes comunidades indígenas, académicos, centros de investigación independientes y movimientos sociales, las comunidades se dedicaron al proceso de imaginar otros futuros colectivamente (UACMilpa et al., 2020, p. 8). A través de compartir conocimientos y experiencias, estas comunidades fortalecieron sus relaciones al unirse en toda su diversidad. Reafirmaron su rechazo del gasoducto y cualquier otro proyecto de muerte. También solidificaron su posición de rechazar la consulta, simplemente porque no quieren ningún proyecto de extracción en sus territorios. Para estas comunidades, oponerse a las infraestructuras de gasoductos o a cualquier otro proyecto de muerte significa regenerar su relación de solidaridad mutua para seguir resistiendo unidos.

CONCLUSIONES

En este capítulo me propuse analizar la relación entre el colonialismo y el imperio canadiense. Centrándome en el seguimiento de la infraestructura

como un método de análisis y en las descripciones de dos casos enfocados en las luchas indígenas en contra de los gasoductos Coastal GasLink, en Canadá, y Tuxpan-Tula, en México, mostré que la construcción de estos gasoductos corresponde a lógicas continuas y simultáneas. El colonialismo y el imperialismo no sólo son coconstituidos *allá*, sino que estas lógicas informan el despojo y el vaciamiento de la presencia indígena del territorio *aquí*. Tanto *allá* como *aquí*, las corporaciones intimidan y criminalizan a los opositores indígenas y usan las instituciones del Estado a su favor. Lejos de reflejar una anomalía, se trata de prácticas jerárquicas raciales y de estructuras de despojos que niegan los entramados comunitarios.

Las lógicas raciales y de dominación que sustentan los proyectos extractivos se materializan por medio de estrategias que desplazan a los cuerpos racializados y destruyen el sentido de lugar e identidad de los pueblos indígenas. En este contexto, cuestionar la identidad indígena de los defensores territoriales se ha vuelto parte de una estrategia común. Tanto en el caso del gasoducto Coastal GasLink como en el del gasoducto Tuxpan-Tula, TC Energy ha cuestionado la legitimidad de las demandas de derechos indígenas al evacuar los territorios en los que opera de la presencia indígena. Como en el pasado, la actual negación de la identidad indígena constituye una estrategia colonial de destruir y borrar a las comunidades indígenas tanto al interior como al exterior de las fronteras canadienses. Los oleoductos y gasoductos, como otras infraestructuras, se forman a partir de lógicas coloniales e imperiales transnacionales que se superponen.

Estas lógicas no han destruido a los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas y, en particular las mujeres, han resistido y se han negado a desaparecer. Su motivación proviene de su sentido de defender la vida, su comunidad, sus familias y las redes de relaciones de interdependencia que conforman el territorio.

Como infraestructuras expansivas, los gasoductos son objetos de lucha que conectan lugares. Si las lógicas coloniales e imperialistas le dan forma a la distribución violenta y desigual de infraestructuras tóxicas y procesos de despojo, las prácticas indígenas de rechazo y resistencia ponen la reconstitución de la vida en el centro. Aunque las luchas indígenas tienen una base territorial, la lucha por la vida activa una poderosa forma de relationalidad que es interdependiente, multidireccional y activa y que excede todas las concepciones occidentales de subjetividad. La académica unangax Eve Tuck (2009) nos recuerda que es importante dar relevancia a estas

prácticas indígenas de resistencia para evitar análisis pesimistas que asuman la desaparición de las naciones indígenas. Cuando pensamos los procesos de resistencia al colonialismo, el imperialismo y el capitalismo, podemos revelar las múltiples formas en las que los pueblos indígenas se han rehusado a desaparecer, en que han recreado geografías ancestrales y comunales que nos permiten imaginar que hay otras formas de habitar el mundo.

LISTA DE REFERENCIAS

- Aalders, J. T. (2020). *Ghostlines: movements, anticipations, and drawings of the LAPSET Development Corridor in Kenya* [tesis de doctorado, Universidad de Bonn]. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11706.62409>
- Acosta-Márquez, E. (2020). Saberes ancestrales y gestión comunitaria del agua frente a su apropiación y la imposición de megaproyectos en Puebla. *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, 93, 59-81.
- Ayala Martínez, A. (2017) Gasoducto Tuxpan-Tula: comunidades otomíes denuncian que afectará la biodiversidad en la sierra de Puebla. *Mongabay*, 24 de marzo. <https://es.mongabay.com/2017/03/gasoducto-tuxpan-tula-comunidades-otomies-puebla/>
- Altamirano-Jiménez, I. (2013). *Indigenous encounters with neo-liberalism. Place, women and the environment*. UBC Press
- Altamirano-Jiménez, I. (2021). Indigenous women refusing the violence of resource extraction in Oaxaca. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 17(2), 215-223. doi: <https://doi.org/10.1177/11771801211015316>
- Altamirano-Jiménez, I. (2023). Body land, water and resurgence in Oaxaca. En H. K. Stark, A. Craft y H. K. Aikau (eds.), *Resurgence in the age of reconciliation* (pp. 170-190). Toronto: University of Toronto Press.
- Amnesty International (2023). *Criminalization, intimidation and harrasment of the Wet suwet en Land Defenders Report* [Documento]. <https://amnesty.ca/activism-guide/removed-from-our-land-for-defending-it-amnesty-internationals-report-launched/>
- Auditoría General de la Federación (2019, febrero). *Informe general ejecutivo. Cuenta pública 2017-2019* [Documento]. https://www.asf.gob.mx/Trans/Informes/IR2017c/documentos/informegeneral/Informe_feb2019_CP.pdf

- Barker, A. J. (2009). The contemporary reality of Canadian imperialism: Settler colonialism and the hybrid colonial State. *American Indian Quarterly*, 33(3), 325-351.
- Barreda, A. (2021). TC Energy y sus ductos. En UACMilpa-Taller de la Defensa del Territorio-Ceccam-GRAIN, *Territorios de agua*. Ciudad de México.
- Berger, C. (2013). *The sense of power: Studies in the ideas of Canadian imperialism, 1867-1914*. Toronto: Universidad de Toronto.
- Bulmer, V. T. (1998). British trade with Latin America in the nineteenth and twentieth centuries. *University of London Institute of Latin American Studies Occasional Papers*, 19, 1-26. https://sas-space.sas.ac.uk/3397/1/B75_-_British_Trade_With_Latin_America_in_the_Nineteenth_and_Twentieth_Centuries.pdf
- Byrd, J. A. (2011). *The transit of empire: Indigenous critiques of colonialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Colaboratorio y Poder (2017). *Industria extractiva en Puebla: Panorama del sector minero. Resumen* [Documento]. <https://poderlatam.org/2017/04/industria-extractiva-en-puebla-panorama-del-sector-minero-resumen/>
- Colegio de Geografía-UNAM (2019). *Informe Captura política. Grandes concentraciones y control de agua en México* [Documento]. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/bitstream/FFYL_UNAM/2533/1/Captura%20politica%20C%20grandes%20concentraciones%20y%20control%20de%20agua%20en%20Mexico.%20Informe%20agua.pdf?fbclid=IwAR2uqV-pr2tDXr_Xop6MI-g8pzlh2LMIB8RmwBrsDFm1pE-M-DbJjK-7IHLE
- Cortés-Rivera, D. (2020). Participación de mujeres de la región otomí tepehua en la defensa del territorio en torno a la imposición del gasoducto Tuxpan-Tula. En B. Canabal-Cristiani et al. (coords.), *Téjido rural urbano: actores sociales emergentes y nuevas formas de resistencia* (pp. 198-216). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Itaca.
- Coss-Corzo, A. de (2023). The infrastructures of internal colonialism: State, environment, and race in Lerma, Mexico. *Antipode*, 55(3), 810-829.
- Cowen, D. (2020). Following the infrastructures of empire: Notes on cities, settler colonialism, and method. *Urban Geography*, 41(4), 469-486.
- Cowen, D. (2023). Law as infrastructure of colonial space: sketches from Turtle Island. Symposium on infrastructuring international law. *American Journal of International Law*, 117, 5-12.
- Cowen, D. y LaDuke, W. (2020). Beyond Windigo infrastructure. *Soth Atlantic Quarterly*, 119(2), 243-268.

- Curley A. (2021). Unsettling Indian water settlements: The Little Colorado River, the San Juan River, and colonial enclosures. *Antipode*, 53(3), 705-723.
- Davies, A. (2021). The coloniality of infrastructure: Engineering, landscape and modernity in Recife. *EPD: Society and Space*, 39(4), 740-757.
- Dillon, J. y Parrish, W. (20 de diciembre de 2019). Exclusive: Canada police prepared to shoot Indigenous activists, documents show. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2019/dec/20/canada-indigenous-land-defenders-police-documents>
- Drummond, D. K. (2004). Sustained British investment in Overseas' Railways, 1830-1914: The imperial dream, engineers' assurances or an "investment hungry" public? *Historia Ferroviaria* [Documento]. <https://www.docutren.com/historiaferroviaria/Semmering2004/pdf/13.pdf>
- Espinoza-Hernández, R. y Pérez-Ruiz, M. L. (2018). El litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 25, 320-359. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000200320
- Financier Worldwide Magazine (2017). Investment opportunities in the Mexican oil industry. *Financier Worldwide Magazine. September Issue* [Documento]. <https://www.financierworldwide.com/investment-opportunities-in-the-mexican-oil-industry#.XR4nOyMrIy4>
- Fowler, W. (2018). First impressions: Henry George Ward's Mexico in 1827. *Journal of Latin American Studies*, 50(2), 265-289. doi: 10.1017/S0022216X1700075X
- González Rodríguez, J. de J. (2011). *El programa 3x1 para migrantes. Datos y referencias para una revisión* (Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Documento de Trabajo Núm. 111). Ciudad de México.
- Ghimire, S. (2020). Canadian imperialism and the politics of microfinance. *Studies in Political Economy*, 101(2), 155-173.
- Gordon, T. (2010). *Imperialist Canada*. Arbeiter Ring.
- Harris, C. (2004). How did colonialism dispossess? Comments from an edge of empire. *Annals of Association of American Geographers*, 94(1), 165-182.
- Hart, M. y Negri, A. (2001). *Empire*. Harvard University Press.
- Hernández, C. (2018). Opposition halts work on section of Veracruz-Hidalgo pipeline project. Mexico. *New Daily*, 21 de noviembre. <https://mexiconewsdaily.com/news/opposition-halts-work-on-pipeline-project>
- Hernández-Cervantes, A. y Zalik, A. (2018). Canadian capital and the denationalization of the Mexican energy sector: A geojuridical approach. *Journal of Latin American Geography*, 17(3), 4247.

- Hoogeveen, D. (2015). Sub-surface property, free-entry mineral staking and settler colonialism in Canada. *Antipode* 47(1), 121-138.
- Howard, A. (1989). *Prison of grass. Canada from a native point of view*. Fifth House Publisher.
- Iborra-Mallent, J. V. y Palmer, K. (2021). El imperialismo canadiense y el desplazamiento forzado de las comunidades garífunas de Honduras. *Nómadas*, 49-65.
- Kanoi, L. (2022). What is infrastructure? What does it do?: Anthropological perspectives on the workings of infrastructure(s). *Environ. Res.: Infrastruct. Sustain.* 2. <https://doi.org/10.1088/2634-4505/ac4429>
- Larkin, B. (2013). The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327-43.
- Linnitt, C. (2020). B. C. failed to consider links between “man camps” violence against Indigenous women, Wet’suwet’en argue. *The Narwhal*, 8 de febrero. <https://thenarwhal.ca/b-c-failed-to-consider-links-between-man-camps-violence-against-indigenous-women-wetsuweten-argue/>
- McCreary, T. y Turner, G. (2018). The contested scales of indigenous and settler jurisdiction: Unist’ot’en struggles with Canadian pipeline governance. *Studies in Political Economy*, 99(3), 223-245. DOI: <https://doi.org/10.1080/07078552.2018.1536367>
- McCreary, T. (2020). Between the commodity and the gift: the Coastal GasLink pipeline and the contested temporalities of Canadian and Witsuwit’en law. *Journal of Human Rights and the Environment*, 11, 122-145.
- Meyer, L. (1991). *Su majestad británica contra la revolución mexicana, 1900-1950: el fin de un imperio informal*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Midzain-Gobin, L. (2019). Come out and live on your land again: sovereignty, borders and the Unist’ot’en camp. *International Journal of Migration and Border Studies*, 5(1-2), 12-28.
- Morgensen, L. (2011). The biopolitics of settler colonialism: Right here, right now. *Settler Colonial Studies*, 1(1), 52-76. DOI: <https://doi.org/10.1080/2201473X.2011.10648801>
- MMIWG [National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls] (2019). *Reclaiming power and place. Final report* [Documento]. <https://www.mmiwg-ffada.ca/final-report/>
- Office United States Trade Representative (2020). *United States Requests Consultations Under the USMCA Over Mexico’s Energy Policies*. <https://ustr.gov/about-us/policy-offices/press-office/press-releases/2022/july/united-states-requests-consultations-under-usmca-over-mexicos-energy-policies>

- Pedroza, E. (enero de 2018). Hidalgo y Puebla: el concejo lleva la batuta. *Resistencias. Pie de Página Blog*. <https://especiales.piedepagina.mx/resistencias/hidalgo-y-puebla-el-concejo-lleva-la-batuta.php>
- Quintana, J. y Vera-Herrera, R. (2018). México: contra el gasoducto Tuxpan-Tula. Un logro de la organización comunitaria. *Biodiversidad LA Blog*. https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Mexico_Contra_el_gasoducto_Tuxpan-Tula._Un_logro_de_la_organizacion_comunitaria
- Shipley, T. (2020). *Canada in the world: Settler capitalism and colonial imagination*. Fernwood.
- Stark, H. K. (2016). Criminal empire: the making of the savage in a lawless land. *Theory and Event*, 19(4). Criminal_Empire_The_Making_of_the_Savage.pdf
- Spice, A. (2018). Fighting invasive infrastructures: Indigenous relations against pipelines. *Environment and Society*, 9, 40-56.
- Tait, K. y Spice, A. (2018). An injunction against the Unist'ot'en Camp: An embodiment of healing faces eviction. Yellowhead Institute. <https://yellowheadinstitute.org/2018/12/12/an-injunction-against-the-unistoten-camp/>
- TC Energy (s. f.). Natural gas operation. *TC Energy Blog*. <https://www.tcenergy.com/operations/natural-gas/>
- TC Energy (2022). CFE, CFenergía, y TC Energía celebra la consolidación de su alianza estratégica a favor del bienestar de los mexicanos. *TC Energy Blog*. <https://www.tcenergia.com/noticias/2022-08-30-CFE-CFEnergia-y-TC-Energia-celebracion-la-consolidacion-de-su-alianza/>
- Tuck, E. (2009). Suspending damage: A letter to communities. *Harvard Educational Review*, 79(3), 409-427. http://pages.ucsd.edu/~rfrank/class_web/ES-114A/Week%204/TuckHEdR79-3.pdf
- Sawyer, S. y Terence-Gómez, E. (2008). *Transnational governmentality and resource extraction*. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.
- Unist'ot'en Healing Centre (s. f.). Heal the people, heal the land. *Unist'ot'en Healing Centre Blog*. <https://unistoten.camp/come-to-camp/healing/>
- UACMilpa, Taller por la Defensa de los Territorios, Ceccam y GRAIN (eds.) (2021). *Territorios de agua*. México.
- Wilson, T. (2022). How TC Energy (TransCanada) threatened indigenous rights in Mexico projects. *Canada's National Observer*. <https://www.nationalobserver.com/2020/03/09/analysis/how-tc-energy-transcanada-treated-indigenous-rights-its-mexico-projects>
- Woods, S. K. (diciembre de 2021). Dangerous precedent: Pipelines, land defenders and the colonial policing of indigenous nationhood. *The Narwal*.

- Yellowhead Institute (2019). Red paper land back. *Yellowhead Institute Blog*. <https://redpaper.yellowheadinstitute.org/wp-content/uploads/2019/10/red-paper-report-final.pdf>
- Yintah Access (septiembre de 2021). Gidimt'en checkpoint condemns violent arrests of land defenders on the "First National Day of Truth and Reconciliation". *Yintah Access Blog*. <https://www.yintahaccess.com/pr-sept-30-2021>

EL RESURGIR: TIERRA, CUERPO INDÍGENA, DESCOLONIZACIÓN Y AUTODETERMINACIÓN SUSTENTABLE EN NORTEAMÉRICA

Jeff Ganohalidoh Corntassel

INTRODUCCIÓN

Han pasado más de diez años desde que se publicó mi artículo “Re-envisaging resurgence” (“Re-imaginando el resurgimiento”) en la edición inaugural de la revista *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. Cuando el artículo apareció, en septiembre de 2012, el movimiento Idle No More, liderado por mujeres indígenas y que comenzó en respuesta a la legislación canadiense que, entre otras cosas, facilitaba la extracción de recursos naturales (Ley C-45), estaba listo para surgir dos meses más tarde. Este movimiento, a menudo llamado la “revolución del baile circular”, movilizó a miles de activistas indígenas y no indígenas de toda la Isla de la Tortuga, como algunos pueblos llaman a América del Norte, y más allá para defender la autonomía y autodeterminación indígenas. También, en ese momento, se estaba viviendo un resurgimiento intelectual indígena que explícitamente conectaba la investigación con el activismo de los pueblos indígenas y ponía en el centro de la discusión la reconexión con la tierra, la cultura y la comunidad.

El resurgimiento indígena en Canadá llama a distanciarse del Estado y del extractivismo y heteropatriarcado asociados con el Estado y propone priorizar la revitalización de los sistemas de gobierno tradicionales, los sistemas de parentesco, las prácticas de gobernanza cotidiana, y el ejercicio de la autodeterminación. Si bien el proceso de “tomar distancia” no significa un distanciamiento absoluto del Estado, el resurgimiento pone énfasis en la práctica de actuar como una nación indígena y el ejercicio de la autoridad

política que emana del territorio y la relación con el agua. Todavía tiene sentido plantear (como lo tuvo en 2012 cuando escribí el artículo mencionado) que “el resurgimiento indígena significa tener el valor y la imaginación para visualizar la vida en común más allá del Estado” (Corn tassel, 2012, p. 89). Considero que algunos aspectos de mi artículo continúan siendo relevantes, en especial la idea de practicar el resurgimiento a través de “acciones cotidianas” (Corn tassel et al., 2018; Corn tassel y Hardbarger, 2019; Corn tassel, 2021a). Sin embargo, hay elementos que son muy importantes en la actualidad y que están notablemente ausentes en aquel texto, como por ejemplo las discusiones planteadas por los feminismos indígenas y, en especial, la conexión tierra-cuerpo. Esta relación ha sido central para expandir y replantear qué es lo que implica el resurgimiento. En este capítulo, me interesa ampliar la discusión sobre el resurgimiento indígena, incorporando parte del trabajo innovador que las feministas indígenas han realizado, así como identificar posibles direcciones futuras.

El académico anishinaabe, John Borrows, especialista en cuestiones jurídicas, fue el primero en usar el término “resurgimiento” en Canadá para referirse a la revitalización de los sistemas legales indígenas (2002). Sin embargo, el activismo resurgente liderado por indígenas ha existido desde hace mucho más tiempo, aunque no fuera nombrado. De hecho, son los movimientos indígenas los que han articulado y puesto en práctica el resurgimiento en las comunidades. Esta práctica comunitaria ha sido generalmente animada e impulsada a través de la revitalización del idioma, las actividades económicas tradicionales como la pesca de subsistencia, la recuperación de tierras, y el restablecimiento de las relaciones con el mundo no humano (Corn tassel, 2021b, p. 73). El resurgimiento se observa alrededor del mundo, ya sea a través de las luchas de las naciones Wet’suwet’en o Secwépemc en contra del extractivismo en Columbia Británica, o en Hawái, en donde el pueblo Kanaka Maoli lucha para que no se construya el telescopio más grande del mundo sobre la montaña sagrada Maunakea, o en Chile, donde los mapuche pelean por defender sus tierras ancestrales. En todos estos ejemplos, un elemento central es la autodeterminación de estos pueblos por fortalecer la autonomía indígena y sus sistemas de gobierno indígenas. A través de estos procesos, los pueblos honran sus responsabilidades con la tierra y el agua y participan en actos cotidianos de revitalización (Corn tassel, 2021b, p. 74).

Ser indígena hoy en día significa luchar por reclamar y regenerar la existencia comunal y las relaciones recíprocas con el territorio, enfrentando las fuerzas coloniales y capitalistas. Ya sea a través de ceremonias u otras prácticas mediante las cuales los pueblos indígenas se (re)conectan con el mundo natural, los procesos de resurgimiento suelen ser contenciosos y reflejan la complejidad espiritual, cultural, económica, social y política de las luchas. Aunque la colonización cambia de forma, su carácter destructivo se manifiesta en el rompimiento de las relaciones estrechas que las naciones indígenas tienen con sus territorios y aguas, así como entre la gente, y la gente y sus prácticas culturales. Esta desconexión de nuestras tierras, culturas y comunidades ha llevado al sufrimiento social y a la destrucción de redes familiares. Cuando consideramos cómo la colonización afecta sistemáticamente nuestras experiencias, vínculos sociales, y nuestra confianza como pueblos indígenas, las relaciones entre el colonialismo, la violencia y la desintegración de la salud y el bienestar comunitario se hacen más claros. Esta es una crisis tanto espiritual como política, social y económica.

Pese a las afirmaciones del ex primer ministro Stephen Harper, de que Canadá no tiene una historia colonial (Ljunggren, 2009), considero que el colonialismo en este país no sólo es pasado sino presente, y continúa quebrantando las relaciones de los indígenas con sus territorios, culturas y comunidades. Uno de nuestros mayores enemigos ha sido la fragmentación social, ecológica, económica y cultural que las instituciones coloniales han producido y siguen produciendo hoy en día. Por ejemplo, quienes formulan políticas públicas las enmarcan como nuevas iniciativas gubernamentales que fomentan el “desarrollo económico”. Estas políticas públicas ignoran que en las economías indígenas hay conexiones que van más allá de lo económico, vinculando territorios, culturas y comunidades. En cambio, con los actos de resurgimiento cotidiano, se pueden reconstruir las rupturas físicas, sociales y políticas que las instituciones coloniales han creado para resquebrajar nuestro carácter de naciones indígenas. Para vivir de manera responsable como naciones indígenas autodeterminadas, los pueblos indígenas deben enfrentar las instituciones coloniales existentes, las estructuras y políticas que intentan seguirnos desplazando de nuestras tierras, así como los impactos en la salud y el bienestar de las generaciones actuales y las familias indígenas. El resurgir indígena depende del coraje que tengamos para imaginar un futuro más allá del Estado.

La descolonización ofrece distintas vías para reconectar a las naciones indígenas con las prácticas que los vinculan con territorios, aguas y culturas. El proceso de descolonización opera a múltiples niveles y requiere pasar de ser conscientes de estar en la lucha a practicar el resurgimiento cotidianamente. Basándonos en un paradigma de resurgimiento indígena, este capítulo examina las formas en que el resurgimiento redefine la descolonización. Se trata de rematriar nuestros territorios, el *agua y formas de vida indígenas a través de prácticas liberadoras diarias* (Tuck y Yang, 2012, p. 21, adiciones del autor en cursiva). Según la académica anishinaabe, Melissa K. Nelson (2024), la rematriación es el proceso de descolonizar nociones patriarcales de propiedad y posesión de la tierra para poner en el centro a la Madre Tierra. De este modo, se elevan los valores feministas indígenas y el liderazgo de las mujeres indígenas en tanto guardianas de la tierra. Rematriar las luchas es una tarea diaria y depende de que valoricemos el liderazgo de las mujeres indígenas, quienes están al frente de procesos de defensa de la tierra. Ya sea que estén conscientes o no (o incluso si lo desean), los indígenas están en una lucha diaria por el resurgir y la reconexión. Es en estas acciones cotidianas que la descolonización toma forma y es reimaginada por los pueblos indígenas. La praxis descolonizadora involucra ir más allá de la simple conciencia política y/o los gestos simbólicos para practicar el resurgimiento todos los días. Este cambio significa rechazar la performatividad de un discurso de derechos indígenas orientado a la afirmación y el reconocimiento del Estado. Se trata de adoptar una existencia diaria que se reconstituye a partir de las prácticas culturales de cada el lugar. Esta regeneración diaria y esta renovación de relaciones cercanas tiene el potencial de promover y alimentar la salud y el bienestar de los pueblos y naciones indígenas. La forma en que uno se involucra en los procesos cotidianos de contar la verdad y resistir los avances coloniales es tan importante como los esfuerzos por reclamar, restaurar y regenerar las relaciones con el territorio. Aunque la descolonización y el resurgimiento a menudo se analizan por separado en los trabajos académicos, para los propósitos de este capítulo, ambos son acciones y estrategias interrelacionadas que conforman nuestros caminos hacia la resistencia y la libertad. La libertad aquí implica la capacidad de los pueblos indígenas para representarse a sí mismos en sus propios términos, a través del ejercicio de su autoridad y autodeterminación tanto a nivel personal como a nivel de nación.

ACTOS COTIDIANOS DE RESURGIMIENTO

Pese a la invasión *yoneg* (colonizador blanco) a los territorios indígenas natales y la apropiación del agua, nuestras culturas y colectividad (comunidad) persisten (Corn tassel, 2003; Holm, Pearson y Chavis, 2003). Basarse en un modelo de nación indígena nos da una forma útil de pensar en el carácter nacional de los pueblos indígenas y de sus prácticas cotidianas de resurgimiento tanto individuales como colectivas. Si pensamos que el sentido de colectividad descansa en características entrelazadas como el idioma, el territorio natal, los ciclos ceremoniales y las historias sagradas, podemos plantear que una interrupción en cualquiera de estas prácticas amenaza a todos los aspectos de la vida cotidiana. Las complejas relaciones espirituales, políticas y sociales que mantienen unida a la colectividad se renuevan continuamente. Estos son actos diarios de renovación, ya sea a través de aprender y practicar el idioma, honrar a los ancestros, o participar en las ceremonias y celebraciones colectivas, etc., que son esenciales para el resurgir. Es a través de este proceso de renovación que se entretajan los compromisos para reclamar y revitalizar las prácticas culturales que han sido interrumpidas. Como señala el filósofo blackfeet Leroy Little Bear (2005):

Una consecuencia de la idea de resurgir es el gran número de ceremonias que se están revitalizando entre nativos americanos. Se puede decir que la historia de los nativos americanos no es una historia temporal, sino una historia que se contiene en tradiciones orales que se cuentan y vuelven a contar, en canciones que se cantan y vuelven a cantar, en ceremonias que se realizan y vuelven a realizar a través de las todas las épocas del año (p. 10).

En la medida en que nuestras ceremonias son cíclicas, nuestras historias son contadas y practicadas constantemente como parte de nuestra memoria colectiva para mantener el equilibrio dentro de nuestras comunidades. Son nuestras tradiciones orales las que nos sostienen y aseguran nuestra continuidad como pueblos. Por ejemplo, la historia cherokee del primer hombre y mujer, Selu y Kanati (la “mujer maíz” y el “cazador”), nos proporciona aprendizajes importantes sobre qué significa ser cherokee y cuáles son nuestros roles y responsabilidades. Nos enseña a vivir en un estado de *to’hi*, el cual se caracteriza por las relaciones pacíficas y saludables que lo constituyen. Por extensión, cuando se practica la gobernanza che-

rokee a través del *gadugi*, es a través de un espíritu de camaradería comunitaria en donde ninguna persona se queda sola, ni en el sufrir ni en el éxito.

Poner en práctica el *gadugi* y el *to'hi* en la vida cotidiana significa preguntarnos continuamente: “¿Qué debemos hacer para que nuestros ancestros y las generaciones futuras nos reconozcan como cherokees?” Un ejemplo de renovación y resurgimiento se relaciona con nuestras responsabilidades con el *atsi'la* (fuego). Kitoowhagi o el montículo Kituwah siempre ha sido el centro espiritual y político para los cherokees. Fue el lugar donde el *atsi'la galunkw'ti'yu* (“el fuego sagrado”) se encendió, constituyéndose en el corazón de la nación. Ubicado cerca de la unión de los ríos Oconaluftee y Tuckasegee, en Carolina del Norte, Kituwah fue habitado continuamente por los cherokees durante más de 11 000 años. Cada año y por milenios, los cherokees viajaban grandes distancias hasta Kituwah, llevando cenizas de su clan-pueblo, agregándolas al montículo al tiempo que llevaban cenizas del fuego sagrado de Kituwah de regreso a sus pueblos. Sin embargo, la relación cherokee con Kituwah fue interrumpida temporalmente en 1761.

Durante la guerra franco-indígena (1754-1763), por órdenes del general Jeffrey Amherst, el coronel James Grant y 2 000 soldados británicos desplazaron a los pueblos chickasaw y catawba de sus territorios, enviándolos a Carolina del Sur en 1761 con el propósito de “castigar” a los cherokees. Pese al intento del jefe Cherokee Ada-gal'kala de establecer relaciones pacíficas con el gobierno británico, el coronel Grant se negó. En 20 días, Grant y sus soldados destruyeron quince pueblos, quemaron más de 1 000 acres de tierras de cultivos y obligaron aproximadamente a 5 000 cherokees a huir a las montañas. Durante los ataques a los cherokees, el montículo Kituwah fue arrasado por las tropas de Grant. Como guardián del fuego sagrado, A-ga-yv-la, el “Anciano” u “Hombre Viejo de Kituwah”, resistió e intentó defender el montículo del avance británico. Al final, A-ga-yv-la fue asesinado. Sin embargo, su valentía y amor por la tierra son recordados hasta el día de hoy.

Para cuando los cherokees volvieron a Kituwah fueron expulsados por el gobierno de Estados Unidos en la década de 1820. Con el tiempo, la destrucción de Kituwah continuó y los cherokees se quedaron sin sus tierras. Para la década de 1990, el montículo sólo contaba con 170 pies de diámetro y sólo cinco pies de altura y se encontraba en un área que había sido utilizado como pista de aterrizaje. En 1996, por la influencia de

activistas cherokees, como Tom Belt, la Tribu Oriental Cherokee compró los 309 acres de tierra en donde se encuentra el montículo Kituwah por 3 500 000 dólares. Pese a la invasión colonial *yonega* desde 1761, los cherokees han seguido manteniendo su relación con Kituwah, siguen llevando cenizas, tierra y rocas de sus propias chimeneas y hogares para reconstruir el montículo. Esta es una práctica cotidiana de resurgimiento, pero no aparece en las noticias ni recibe mucha atención. Sin embargo, es vital para la continuidad de los cherokees. Según el anciano cherokee Benny Smith: “Si seguimos las enseñanzas de Kituwah, los cherokees regresaremos a él.”

En 2009, la empresa estadounidense de gas y energía Duke Energy comenzó a arrasar con una montaña que se encontraba directamente frente de Kituwah; la idea era construir una gran subestación de energía en la zona. Para los cherokees, esto era una profanación a un lugar sagrado. El liderazgo de la Tribu Oriental Cherokee, junto con el apoyo de la Nación Cherokee y los Cherokees de Keetoowah Unidos, se opusieron firmemente al proyecto y se aliaron con otros residentes del área y formaron “Ciudadanos por la Protección del Valle de Kituwah”. Esta alianza amenazó con demandar a Duke Energy y logró demostrar que la compañía no había seguido los procedimientos necesarios para la construcción de la subestación. Duke Energy desistió del proyecto en el otoño de 2010 (Thornton, 2011). Estas acciones han unido a las distintas tribus cherokees para honrar sus responsabilidades de proteger a Kituwah. También han contribuido a regenerar prácticas cotidianas relacionadas a este lugar sagrado, ya sea llevando cenizas y rocas para reconstruir el montículo nuevamente, o practicando ceremonias en él de nueva cuenta. Parafraseando al fallecido anciano cherokee Benny Smith, ha habido un regreso a Kituwah. Estos actos cotidianos de revitalización son necesarios para combatir las principales barreras para el resurgimiento: la intimidación, la cooptación y la política de distracción, que se discutirán en la siguiente sección.

ESTRATEGIAS PARA ESQUIVAR LA POLÍTICA DE LA DISTRACCIÓN

El Estado siempre intenta cooptar y desviar la energía y atención de las comunidades lejos de sus proyectos de resurgimiento. Esta “política de distracción” (Hingagaroa, 2000) coopta las relaciones comunitarias y se centra

en el Estado (Alfred y Cornthassel, 2005, p. 600). Esta es una de las herramientas de los Estados coloniales y cambian con el tiempo, pero su objetivo es separarnos de nuestros territorios, culturas y comunidades. El académico nuu-chah-nulth, E. Richard Atleo, llamado Umeek (2011) explica cómo su nación contrarresta la política de distracción usando prácticas ceremoniales:

La ceremonia del hahuulismo nos invita reconocer periódica, pública y respetuosamente que los seres humanos se caracterizan por su corta memoria. Los humanos tienden a olvidar; se distraen fácilmente. Los humanos prefieren “soluciones rápidas” [...] Los antiguos Nu-u-chah-nulth, en cambio, se cuidaban de caer en tales tentaciones, practicando periódicamente una ceremonia llamada uuk*aana, que significa “recordemos todos los días” (p. 164).

En un contexto colonial como el de Canadá, los actos de remem-branza son actos necesarios para el resurgimiento. Desde mi punto de vista, hay tres estrategias que los Estados invocan regularmente para cooptar a los movimientos indígenas: derechos, reconciliación y recursos.

Examinaré cada una de estas estrategias y sus respuestas con la finalidad de develar cómo podemos esquivar la política de la distracción. Por ejemplo, en lugar de centrar nuestros esfuerzos en ser reconocidos por el Estado y de adoptar el discurso de los derechos indígenas, nuestras energías deberían dirigirse hacia nuestras formas de organización y *ethos* comunales que nos permiten cumplir con nuestras responsabilidades inherentes con nuestros pueblos y territorios. En Canadá, los procesos referentes a reconciliación entre los pueblos indígenas y el Estado simplemente reinscriben el *statu quo*. Al contrario de lo que se plantea con la reconciliación sobre “perdonar” y “olvidar” la colonización y el despojo, el resurgimiento supone centrar las acciones comunitarias que ponen énfasis en la reconexión con la tierra, la cultura y la comunidad. La palabra recurso, por ejemplo, es una forma de mercantilizar y comercializar las tierras indígenas. Para los pueblos indígenas, el territorio y la tierra son la fuente de una red de relaciones complejas.

De derechos a responsabilidades

Cuando se trata del colonialismo contemporáneo y su habilidad de adaptarse a distintos momentos y demandas, el discurso de los derechos indí-

genas es limitado en el sentido de que pone énfasis en la relación con el Estado y no tanto en el resurgir indígena. Las estrategias de movilización indígena que demandan del reconocimiento de los derechos indígenas, no conducirán a un proceso de fortalecimiento de la autodeterminación indígena. Según el teórico político dene Glen Coulthard (2007; 2014), “[...] la política de reconocimiento tal y como se concibe hoy en día sólo reproduce las mismas relaciones de poder colonial que los movimientos indígenas han buscado trascender históricamente” (2014, p. 437). Al centrarse exclusivamente en el reconocimiento de derechos indígenas por parte del Estado, “[...] los pueblos indígenas corren el riesgo de encontrar soluciones políticas y/o económicas de corto plazo para desafíos contemporáneos que requieren cimientos espirituales sustentables” (Corntassel, 2008, pp. 115-116). Además, al movilizarse en torno a un discurso de derechos, se corre el peligro de comprar una “inclusión ilusoria”, que es lo que el Estado promueve. “Un sistema colonial que alguna vez le negó a los indígenas sus derechos, ahora los promueve tratando de cooptar las energías del movimiento indígena transnacional hacia las instituciones de las Naciones Unidas” (Corntassel, 2007, p. 161). El artículo 46, parte 1, de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es revelador al respecto:

Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrario a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes.

Si bien los pueblos indígenas no necesariamente buscan la secesión del Estado, la restauración de sus relaciones y prácticas culturales basadas en sus tierras y aguas a menudo se representan como una amenaza para la integridad territorial del país en el que residen, y, por lo tanto, una amenaza para la soberanía estatal. En este sentido, la política del reconocimiento de derechos indígenas tiene muchas limitaciones en la medida en que no promueven ni la descolonización ni la restauración de las relaciones de los pueblos indígenas con el mundo natural.

Como señalé en el artículo mencionado al inicio de este capítulo (Corntassel, 2007), los derechos indígenas se han articulado bajo la tutela

de los Estados. En cambio, las responsabilidades y relaciones de las naciones indígenas con su territorio tienen un origen anterior al Estado. Los derechos indígenas, en cambio, son una creación de Estados que se originaron con la colonización. Los pueblos indígenas actuamos de acuerdo con nuestras responsabilidades de larga duración. Si bien es cierto que algunos pueblos indígenas han encontrado algunas respuestas a sus reclamos de daños culturales en entidades tales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, hasta este momento ninguna de estas entidades ha responsabilizado a Canadá por el daño causado a los pueblos indígenas, sus territorios y sus culturas.

Es en este sentido que los derechos indígenas que otorga el Estado tienen límites y, en particular, cuando se trata de responder a preguntas sobre nuestro resurgimiento comunitario indígena. Sólo nosotros, a través de una ética basada en la responsabilidad comunitaria y fundamentada en las relaciones con nuestros territorios, podemos poner en marcha el resurgimiento. Nuestros ancestros y las generaciones futuras nos reconocerán como indígenas en la medida en que cumplamos con estas responsabilidades y con esa ética. Por ejemplo, Cheryl Bryce y su familia se han rehusado a abandonar sus prácticas tradicionales en su territorio Lekwungen. Pese a todo, continúan cosechando *kwetlal* (un tubérculo que ha sido un alimento básico y de intercambio comercial entre los pueblos indígenas por milenios) en parques y en donde pueden. Pese a las amenazas que enfrentan por parte de los colonos blancos, la cosecha de *kwetlal* es central para su identidad y bienestar como Lekwungen (Penn, 2006). El discurso de los derechos indígenas resulta de poca ayuda en casos como este. Los derechos indígenas otorgados por el Estado no garantizan la restauración de las tierras indígenas ni la soberanía alimentaria. Estos derechos tampoco son útiles para abordar la urgencia de la lucha por el resurgimiento. La recuperación y la defensa de alimentos tradicionales, así como los roles y responsabilidades comunitarias con las que se asocian, son cruciales para la supervivencia y regeneración futura de las comunidades Lekwungen. La continuidad cultural de una comunidad depende de individuos y familias que estén dispuestos a proteger estas prácticas y relaciones sagradas.

Cheryl, su familia y los jóvenes de la comunidad han estado trabajando en su territorio para eliminar especies invasoras, así como para cosechar y cocinar tradicionalmente el *kwetlal*. La tarea no es fácil ya que se lleva a cabo en “espacios públicos” del territorio tradicional Lekwungen como

Míqən (también conocido como Parque Beacon Hill), y como tal está sujeta a reclamos jurisdiccionales tanto por parte de autoridades, ciudadanos y el pueblo Lekwungen que disputan ese espacio. Para reclutar más ayuda para sus esfuerzos, Cheryl fundó el Depósito Comunitario de Herramientas Lekwungen en 2011. Se trata de una red de estudiantes y residentes interesados en trabajar juntos por la reinstauración de los sistemas alimentarios tradicionales. Hay un componente educativo fuerte en este trabajo, ya que Cheryl dirige Tours de Realidad Colonial en el territorio de su familia y desarrolla mapas de la ciudad de Victoria con nombres de lugares tradicionales indígenas. También educa a estudiantes y habitantes sobre la historia de la región, así como acerca de las obligaciones que todos tienen con los sistemas alimentarios *kwetlal* en los territorios Lekwungen. Según Cheryl: “El Ecosistema de Roble Garry es un artefacto vivo de mis ancestros. Los Lekwungen continuarán cosechando y cocinando *kwetlal* durante muchos años. Su importancia es vital para nuestra historia, tradiciones y futuras generaciones.”¹

De la reconciliación al resurgimiento

La académica y activista gitksan Cindy Blackstock (2008, p. 163) señala: “[...] la reconciliación significa no pedir perdón dos veces”. La mayoría de las naciones indígenas no tienen palabras para la reconciliación en sus idiomas, lo que comprueba que no es muy relevante para las comunidades. Según los académicos unangax Eve Tuck y K. Wayne Yang (2012), “[...] la reconciliación supondría dismantelar la condición colonial presente y futura” (p. 35). Para comprender cómo ha cambiado el discurso de reconciliación en Canadá, es necesario dar un poco de contexto. La Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) de Canadá operó de 2008 a 2015, y fue creada para abordar el legado genocida de las escuelas residenciales que separaron a más de 150 000 niños indígenas (primeras naciones, inuit y métis) de sus familias y territorios con el propósito de asimilarlos. La CVR fue presidida por el juez Murray Sinclair junto con otros dos comisionados, Marie Wilson y el jefe cree Wilton Littlechild. La CVR se creó a raíz de que los sobrevivientes de las escuelas residenciales demandaran al gobierno canadiense. La Suprema Corte de Canadá determinó que los sobrevivien-

¹ Bryce, comunicación personal, 2011.

tes debían ser recompensados por los daños sufridos, que se creara la cvr, que se otorgaran servicios de servicios de salud y curación para sobrevivientes y sus familias, y que se destinaran 20 000 000 de dólares para el establecimiento del Fondo de Conmemoración para proyectos conmemorativos nacionales y comunitarios. Como indicó el Informe final de la cvr de 2015, que se basó en casi 7 000 testimonios de los sobrevivientes e incluye 94 Llamados a la Acción, los comisionados de la cvr instaron a los gobiernos y ciudadanos canadienses a pasar de las “disculpas a la acción”.² Lamentablemente, desde 2015 no ha habido un plan federal integral o una política para implementar los 94 Llamados a la Acción de la cvr, por lo que sólo se han completado trece de ellos en los últimos diez años (Jewell y Moseby, 2013).

En Canadá, por ejemplo, en el proceso de negociación de tratados en Columbia Británica, el llamado a establecer una “nueva relación” con los pueblos indígenas ha tendido “[...] a concebir las injusticias como parte del pasado y a legitimar el *statu quo* actual” (Corntassel et al., 2009, p. 145). Las injusticias se siguen cometiendo en la medida en que, en ese proceso de negociar tratados, no se intenta resolver las demandas territoriales indígenas, sino dar “certidumbre” a los inversionistas extranjeros. Este proceso ha servido sólo para expandir el desarrollo económico a las tierras indígenas, aunque utilice un lenguaje de la reconciliación. En Columbia Británica, la negociación de tratados está encaminada a garantizarle estabilidad a los inversionistas mientras que extinguen el título primordial de los pueblos indígenas (Blackburn, 2005).

Una alternativa a estos procesos centrados en el Estado, que sólo reproducen la relación colonial, es el resurgimiento centrado en la comunidad. Así es como pasamos de la conciencia política a acciones prácticas de defensa del territorio. Un ejemplo de resurgimiento comunitario en acción es el movimiento Water Walkers (Las Caminantes por el Agua) de la Primera Nación Wikiwemikong, en Ontario, Canadá. Las Caminantes por el Agua comenzaron su lucha en el invierno de 2002, en respuesta a las crecientes amenazas de contaminación de sus lagos y otros cuerpos de agua en su territorio. Según una de las líderes de este movimiento, Josephine

² “Truth and Reconciliation Commission urges Canada to confront ‘cultural genocide’ of residential schools”, CBC News, 2 de junio de 2015. <https://www.cbc.ca/news/politics/truth-and-reconciliation-commission-urges-canada-to-confront-cultural-genocide-of-residential-schools-1.3096229>

Mandamin, todo empezó cuando se preguntaron: “¿Qué podemos hacer para hacer evidente, para enseñarle a nuestra gente cuáles son nuestras responsabilidades como mujeres, como guardianas de la vida y el agua, para respetar nuestros cuerpos como Nishnaabe-kwewag o como mujeres?” (Bédard, 2008, p. 103). Un grupo de mujeres decidieron emprender una caminata espiritual alrededor de todo el perímetro del Lago Superior, llevando consigo cubetas de agua para crear conciencia sobre la necesidad de proteger y defender el agua. Según Mandamin, “[...] Esta caminata con la cubeta de agua que llevamos es una forma de poner en práctica lo que decimos [...] ¡Nuestros bisnietos y la próxima generación podrán decir, sí, nuestros abuelos y abuelas cuidaron el agua para nosotros!” (Bédard, 2008, p. 104). Nuestro compromiso con el agua y nuestro territorio implica participar en prácticas continuas de renovación y revitalización que puedan transmitirse a las generaciones futuras. Estas son las nuevas historias de resistencia y resurgimiento que nos obligan a recordar nuestros principios y valores espirituales y políticos y a actuar en consecuencia. Al renovar nuestros roles y responsabilidades todos los días, las generaciones futuras nos reconocerán como defensores indígenas de nuestras tierras, culturas y comunidades.

De los recursos a las relaciones

Según la académica y activista ambiental Vandana Shiva (2005), hay tres tipos de economía que operan en el mundo hoy: 1) la economía de libre mercado dominante; 2) la economía de la naturaleza (sistema ecológico, incluyendo agua, suelo, etc.), y 3) la economía de subsistencia (“economía de mujeres” donde “las personas trabajan directamente para proporcionar las condiciones necesarias para mantener sus vidas”) (pp. 14-17). La economía dominante no puede existir sin las otras dos; sin embargo, la economía de subsistencia y la economía de la naturaleza han sido explotadas hasta el punto del agotamiento. Lamentablemente, la colonización y la falsa premisa de que no hay alternativas legítimas al sistema de mercado sólo debilitan la confianza de los pueblos indígenas y su capacidad de imaginar algo más que el desarrollo económico. Bajo el pretexto de una “economía verde” o “desarrollo sostenible”, las corporaciones y otras entidades coloniales “[...] violan de la ley hahuulica o la ley natural” (Umeek, 2011, p. 167). Según

Umeek: “[...] Para las corporaciones acumular riqueza es un propósito en sí mismo, no hay espacio para el cumplimiento de la ley hahuulica, la cual requiere de pensar en el bienestar de la familia, la comunidad y todas las formas de vida en el planeta Tierra” (p. 167).

Cuando las transacciones del mercado reemplazan las relaciones de parentesco, las relaciones con el territorio y fuentes fluviales, las comunidades indígenas se vuelven muy vulnerables a la explotación por parte de los poderes coloniales. El extractivismo de mercado ejerce violencia sobre la tierra y el agua de los territorios indígenas, así como sobre los cuerpos indígenas. La construcción estatal de la ciudadanía es una forma en la que la política de distracción toma forma en las comunidades indígenas. La académica zapoteca Isabel Altamirano-Jiménez (2004) examina cómo la ciudadanía y los derechos indígenas neoliberales están fuertemente ligados al sistema de mercado tanto en Canadá como en México: “[...] Hay una tendencia a separar el territorio del autogobierno indígenas y a hacer una equivalencia entre tierra/territorio y propiedad. Es decir, el reconocimiento y goce de los derechos colectivos indígenas transforma la relación con el territorio en una relación de propiedad”. En este contexto, la ciudadanía social está siendo desplazada por una “ciudadanía de mercado” (p. 351). En consecuencia, como señala Altamirano-Jiménez (2004), “la ciudadanía canadiense para los pueblos indígenas a menudo simplemente significa limitar los derechos colectivos por la igualdad formal con otros ciudadanos canadienses. La igualdad, en estas circunstancias, implica la transformación de la tierra/territorio comunal en derechos civiles y de propiedad individual” (p. 352). En México y Canadá, emerge una tendencia común:

Es una ciudadanía de mercado que alienta o induce a los individuos a entrar en nuevas relaciones con redes globales en las que predominan los criterios económicos y los incentivos del libre mercado. A través de esta ciudadanía, se alienta a los pueblos indígenas a supuestamente desechar el yugo del colonialismo interno para convertirse en pequeños propietarios y capitalistas en la economía global (Altamirano-Jiménez, 2004, p. 354).

Los estudios de caso de Altamirano-Jiménez sobre el oleoducto del valle de Mackenzie, en Canadá, y el entonces llamado Plan Puebla-Panamá, en México, ilustran los efectos del colonialismo en las construcciones de la ciudadanía indígena. Dado que actualmente estamos enfrentando

“[...] manipulaciones de poderes coloniales que cambian de forma” y que “los instrumentos de dominación están evolucionando e inventando nuevos métodos para borrar las historias indígenas y las relaciones con el territorio” (Cornstassel y Alfred, 2005, p. 601), uno debe ser cauteloso con cualquier modelo de ciudadanía fundamentado en el capitalismo/neoliberalismo que excluye la gobernanza basada en la responsabilidad. En lugar de emular instituciones occidentales y los modelos de construcción nacional coloniales, lo importante para las comunidades debería ser revitalizar las economías indígenas locales, las formas tradicionales de autoridad tradicionales y bienestar comunal que frenen “la fuerza del libre mercado”. A diferencia de una economía basada en la extracción de recursos, muchos pueblos indígenas continúan practicando y honrando economías tradicionales más sustentables. Una palabra *cherokee* que describe una relación sustentable es *digadatsele’i*, que significa “pertenecemos el uno al otro”. Pertenecerse mutuamente en el sentido más amplio significa que somos responsables unos de otros y nos debemos el uno al otro y al mundo natural. Esto también existe en la relación que los *Kanaka Maoli* (nativos hawaianos) tienen con el *Kalo* en Hawái. El *Kalo* (taro) es una planta sagrada y se considera el hermano mayor del pueblo *Kanaka Maoli*. Antes de la invasión europea, los campos de *lo’i kalo* cubrían al menos 20 000 acres (90 km²) en seis islas del archipiélago hawaiano. Hoy en día, después de más de 100 años de ocupación estadounidense, quedan menos de 400 acres (1.6 km²) de *lo’i kalo* (Goodyear-Ka’ōpua, 2009). Recientemente, los estudiantes y maestros de la escuela *Hālau Kū Māna* (HKM) comenzaron a reconstruir el *‘auwai* y *lo’i* en *‘Aihulama*; es la primera vez que funcionaba en más de un siglo. Como señala Goodyear-Ka’ōpua (2009), “...el proyecto de reconstrucción de *‘auwai* y *lo’i* en *‘Aihualama* puede entenderse como parte de un esfuerzo más amplio de reconstruir y revitalizar sistemas agrícolas y educativos indígenas hawaianos” (p. 61). Desde su primera plantación de taro en 2006, “los estudiantes de *Papa Lo’i* han empezado un nuevo campo de cultivo por año, y aprendido y practicado todas las fases asociadas con el cultivo, desde poner *huli* en el suelo hasta poner *‘ai* (comida, especialmente *kalo* machacado) en la boca de la gente” (Goodyear-Ka’ōpua, 2009, p. 64). Cuando fui invitado, junto con otros profesores y estudiantes del programa de Gobernanza Indígena de la Universidad de Victoria, a visitar el *lo’i kalo* en 2010, tuvimos varias oportunidades de trabajar junto con los estudiantes de HKM en *‘Aihualama*. Pudimos escuchar sobre todo lo que han

aprendido sobre sus responsabilidades con la tierra y agua, así como sobre la soberanía alimentaria de los Kanaka Maoli. Para los jóvenes y participantes, esta ha sido una experiencia transformadora, pero también algo más profundo. Aprendieron y revitalizaron tecnologías hawaianas sustentables y las volvieron a poner en práctica cotidianamente. A través de aprender y practicar, las distinciones entre educación y revitalización cultural se desdibujaron. Varios de los kumu y estudiantes también hablaron sobre su kuleana con el lo'i, lo que se traduce como responsabilidad en la esfera de autoridad y familia.³ Goodyear-Ka'ōpua (2009) sostiene que la importancia de la reconstrucción de 'auwai y lo'i kalo (cultivo de taro de humedal) no es sólo como una "tecnología material", sino también como una forma de teoría hawaiana indígena que articula prácticas ancestrales y territoriales de los Kanaka Maoli. Goodyear-Ka'ōpua describe cuatro principios que expresan las relaciones de los Kanaka Maoli con 'Āina (tierra): 1) 'Āina es primordial; 2) el agua es esencial para la vida; 3) protocolos regulares y consistentes; y 4) Lo'i nos enseña una ética de trabajo comunal. Aquí es donde las prácticas de interrelacionalidad entre los Kanaka Maoli, la tierra, el agua y la familia se manifiestan.

En cambio, el discurso de los derechos colectivos indígenas limita y desdibuja estas prácticas transformadoras. De manera similar, el lenguaje de la reconciliación se enmarca en la lógica de legitimar la autoridad estatal sin ofrecer un espacio significativo para reparar por los daños cometidos en contra de las comunidades y las tierras indígenas. Al concebir al mundo natural como un recurso que puede ser explotado, se destruyen las economías de autosuficiencia y se mercantilizan y comercializan las relaciones de interdependencia y responsabilidad con el territorio.

REPENSANDO EL RESURGIMIENTO Y LA VIOLENCIA

El resurgimiento no es completamente legible o accesible a través de libros o artículos. Su valor radica en la recuperación y revitalización de las prácticas basadas en la tierra y el agua y en el quehacer cotidiano. El académico Dene Glen Coulthard (2014) se refiere a esto como la "normatividad fundamentada en el territorio" (p. 13). Se trata de normas que tienen su fundamento

³ Agradezco a Noenoe Silva y Leilani Basham por explicarme el concepto de kuleana.

en “el territorio indígena, el conocimiento ancestral, que le dan forma a nuestro comportamiento y compromiso éticos con el mundo y con otros humanos y no humanos a lo largo del tiempo”. Según la académica y activista anishinaabe Leanne Betasamosake Simpson (2017), “El resurgimiento requiere de un proceso de armonización entre nuestras mentes, cuerpos, espíritus con la red de relaciones y prácticas éticas que nos conectan con el territorio” (p. 44). Pero como advierten las académicas indígenas Stark, Craft y Aikau (2023), también “debemos tener cuidado de no reproducir relaciones violentas en nuestros proyectos de resurgencia” (p. 6). Es importante no romantizar el resurgimiento y, en cambio, ser conscientes de enfrentar las realidades cotidianas que viven nuestros pueblos indígenas. Según las académicas indígenas Sarah Hunt y Leanne Simpson (2023): “Se invierte tanto tiempo y energía tratando de filtrar la violencia, dar sentido a la violencia, repeler la violencia, apoyar a otros en repeler la violencia, al punto en que nos olvidamos de vernos en los espacios imaginados tanto en relación con la tierra o el agua. Estos son los espacios donde el trabajo cultural resurgente es central” (p. 131).

Como lo han planteado las académicas feministas indígenas, el resurgimiento se vuelve más relevante en la medida en que desafía al heteropatriarcado en todos los ámbitos, para abrir espacios para las experiencias de personas de dos espíritus, *queer*, trans, mujeres y cualquiera que sea considera “otro” a través de la exclusión o la devaluación. Según Simpson (2017): “El resurgimiento radical involucra, entonces, la destrucción de las jerarquías impuestas por el colonialismo y que se ha incrustado en nosotros, nuestras comunidades y naciones, y la restauración de un orden político indígena que tenga sentido dentro de nuestros sistemas de gobernanza” (p. 134). La violencia contra la tierra y la violencia contra los cuerpos indígenas están interrelacionadas. “... La violencia tiene género, como lo demuestra la relación entre los ‘campamentos de hombres’ y la violencia sexual contra mujeres indígenas, niñas, personas de dos espíritus y *queer*” en enclaves extractivos (Cornthassel, 2021, p. 88).

Entender la conexión tierra/cuerpo es útil para dar cuenta de cómo el resurgimiento puede verse afectado por la violencia colonial existente (Altamirano-Jiménez, 2023a; Gilpin, 2020; Kermoal y Altamirano-Jiménez, 2016; Pasternak y King, 2019; Simpson, 2017; Wilson, 2015). Como señala Altamirano-Jiménez (2023a), “... la reproducción social de las comunidades indígenas no puede separarse de la defensa de cuerpos de agua, cuer-

pos humanos, cuerpos de tierra y cuerpos no humanos” (p. 186). Cuando observamos la violencia de los “campamentos de hombres” trabajadores industriales que invaden las tierras y aguas indígenas, queda claro que la violencia contra la tierra y el agua también resulta en la violencia de género en contra de los cuerpos indígenas, especialmente de mujeres, niñas, personas *queer*, de dos espíritus y trans. Cuando se ignora esta conexión entre cuerpo y territorio, nuestra comprensión de la relacionalidad y de las maneras en que se manifiesta en las acciones cotidianas, de transmisiones de conocimiento intergeneracional y de prácticas que trascienden al Estado, es limitada.

Los jóvenes, mujeres, hombres, personas de dos espíritus, *queer* y trans indígenas están redefiniendo los proyectos de resurgimiento a través de sus acciones cotidianas. Como señala Isabel Altamirano-Jiménez (2023b), entender las conexiones entre el cuerpo y el territorio nos permite ver más claramente cómo el extractivismo violenta “cuerpos indígenas, cuerpos de tierra, cuerpos de agua, así como no humanos y otras entidades, todos los cuales constituyen la vida indígena”, y, también, cómo el resurgimiento puede reproducir prácticas violentas (p. 100). Con una lente cuerpo-tierra se comprenden mejor las dimensiones íntimas, políticas, sociales, culturales, económicas de interrelacionalidad y del proyecto de resurgimiento. Altamirano-Jiménez (2023b) se refiere a estos como prácticas de “acuerpamiento con el territorio”, las cuales conectan “... cuerpos plurales, humanos y no humanos... en relaciones interdependientes que son transformadoras, inclusivas, afectivas, responsables, autónomas y recíprocas” (p. 92). Desde esta perspectiva, el resurgimiento consiste en renovar y proteger toda esta gama de relaciones que son esenciales para la salud y bienestar colectivos e individuales.

El resurgimiento también se relaciona con otras áreas como son las expresiones artísticas políticas (Corntassel, 2022), los tratados (Starblanket, 2023), la acción y justicia climática indígenas (Corntassel, 2021b; McGregor, 2022), la autodeterminación digital (Corntassel et al., 2020; Duarte, 2017), la espiritualidad (Million, 2023; Risling-Baldy, 2018) y las nuevas solidaridades (Hunt y Simpson, 2023). Lo que todas estas áreas tienen en común es el vínculo de responsabilidad relacional, ética comunitaria y amor que atraviesa el resurgimiento y que se relaciona directamente con una pregunta que planteé hace más de diez años: “¿cómo nos reconocerán nuestros ancestros y las futuras generaciones como indígenas?”

A MANERA DE CONCLUSIONES: REGENERANDO EL RESURGIMIENTO EN ESPACIOS DISPUTADOS

Si la colonización es una fuerza de desconexión, entonces el resurgimiento consiste en reconectarnos con nuestros territorios, nuestros ríos, mares, culturas y comunidades. Tanto la descolonización como el resurgimiento pueden facilitar este proceso de reconexión y de renovación de nuestros roles y responsabilidades como pueblos indígenas hacia una praxis que asegure los medios de vida indígenas, la seguridad alimentaria, el gobierno comunitario, las relaciones con el mundo natural, la vida ceremonial, y la transmisión de estas prácticas culturales a las futuras generaciones (Corn-tassel, 2008). Básicamente, se trata de la implementación de *digadadtsele'i* mientras las comunidades se movilizan para una revolución espiritual.

Como señala la académica nishnaabekwe Leanne Simpson (2009): “el Conocimiento Indígena es fundamental para el resurgimiento” (p. 75). Ella esboza una estrategia de cuatro partes diseñada para esquivar la política de distracción y enfocarse en la revitalización de las comunidades indígenas:

- Confrontar la mentalidad de “financiamiento” – Es hora de admitir que los gobiernos colonizadores y las corporaciones privadas no van a financiar nuestra descolonización;
- Confrontar el genocidio lingüístico – Hay poco reconocimiento de todos los idiomas que se han perdido; pero sin este reconocimiento, nos perderemos a nosotros mismos;
- Visualizar el resurgimiento – La importancia de visualizar y soñar un futuro mejor basado en nuestras propias tradiciones indígenas no puede subestimarse;
- La necesidad de revitalizar nuestras antiguas prácticas diplomáticas – Necesitamos renovar nuestras relaciones precoloniales con las naciones indígenas vecinas y promover la descolonización y la coexistencia pacífica, y construir solidaridad entre las naciones indígenas (Simpson, 2008, pp. 77-84).

Como destaca Simpson en su trabajo, los actos cotidianos de resurgimiento nunca son glamorosos. Y las estrategias resurgentes variarán de nación a nación y de comunidad a comunidad. Empieza con compromiso personal; por ejemplo de revitalizar nuestras prácticas alimenticias, hablar el idioma con los miembros de nuestra familia o con grupos en redes socia-

les, o incluso de cultivar nuestros alimentos tradicionales en nuestro propio patio trasero. Por ejemplo, recientemente solicité semillas del Proyecto de Semillas Autóctonas de la Nación Cherokee, incluyendo tipos raros de maíz y cepas centenarias de tabaco. Mi intención es revitalizar ceremonias y rescatar alimentos tradicionales y producir más semillas para el futuro de los cherokees. Este es un esfuerzo inicial a muy pequeña escala, pero empezar con nosotros podría favorecer la regeneración de las antiguas redes comerciales entre comunidades indígenas, así como las prácticas alimentarias y de bienestar familiar. En general, los esfuerzos pequeños como estos no dependen del reconocimiento estatal de los derechos colectivos indígenas, sino de nuestro compromiso de defender y rescatar nuestros territorios y sistemas alimentarios tradicionales. Asimismo, renombrar nuestros pueblos con sus nombres originales, revitalizar nuestras ceremonias del agua y la tierra, rescatar nuestros alimentos tradicionales, entre otros, son actos cotidianos que resisten la autoridad colonial y el imperativo capitalista. Lo importante es empezar y transmitir estas enseñanzas y valores a las futuras generaciones.

Hay un componente educativo en la lucha por el resurgimiento indígena. La activista lekwungen, Cheryl Bryce, a quien mencioné anteriormente, crea espacios educativos para transmitir la historia y las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas en la región. Por ejemplo, Cheryl hace ramos con recortes de flores de kwetlal, usando cedro y otras plantas nativas, y los lleva a la legislatura. Con estos ramos conmemora a los defensores territoriales, las luchas locales y honra a los mayores, ancestros, mujeres y niños que continúan defendiendo la tierra. Cheryl también lleva coronas de flores a lugares donde el extractivismo ha sido extensivo y ha destruido las tierras de su comunidad. En una ocasión, creó un gran ramo hecho completamente de especies invasoras y lo entregó en el Ayuntamiento de Langford. Al entrar al Ayuntamiento, fue recibida por oficiales de policía. Cheryl informó a los funcionarios presentes que el ramo de especies invasoras representaba a todos los presentes en la sala y que estaban enfermos por lo que estaban haciéndole a las tierras indígenas, culturas, y futuros de los pueblos indígenas. Estos son sólo algunos ejemplos que ella utiliza y que yo llamaría “educación insurgente”, son actos que incomodan a los colonizadores y que invitan a la gente a reflexionar sobre la existencia de otro tipo de prácticas económicas más saludables para que el planeta mismo pueda sanar.

La educación y el aprendizaje son cruciales para iniciar un proceso de regeneración comunitaria que lleve a los pueblos indígenas hacia un ámbito de la práctica cotidiana. Cambios de esta magnitud tienden a ocurrir incrementalmente mediante pequeños avances, “un guerrero a la vez” (Alfred y Corntassel, 2005, p. 613). Los mayores y maestros desempeñan un papel importante en el proceso de ayudar a otros a revitalizar y reconectarse con la tierra, la cultura y la comunidad. La mentoría recíproca y las nuevas prácticas educativas comunitarias, lideradas por comunidades indígenas, son importantes porque promueven el intercambio y la producción de conocimientos intergeneracionales.

Estos son pequeños cambios que también comienzan dentro de las familias con la práctica de *digadatseli*. Utilizar una perspectiva que centre tanto el cuerpo como la tierra es útil para promover la inclusividad y la rematriación en los movimientos de resurgimiento indígena. Entender que estos procesos superpuestos y simultáneos de descolonización y resurgimiento son cruciales para poner en marcha prácticas transformadoras en nuestras comunidades. Las futuras generaciones definirán sus propios caminos hacia el resurgimiento comunitario según sus propios términos. A través de nuestros actos cotidianos de resurgimiento, nuestros ancestros y las futuras generaciones nos reconocerán por nuestras acciones y amor por la tierra, el agua, la comunidad y la cultura. El resurgimiento se trata, en última instancia, de ser y convertirse en un buen ancestro.

LISTA DE REFERENCIAS

- Alfred, T. y Corntassel, J. (2005). Being indigenous: Resurgences against contemporary colonialism. *Government & Opposition*, 40, 597-614.
- Altamirano-Jiménez, I. (2004). North American first peoples: Slipping up into market citizenship? *Citizenship Studies*, 8(4), 349-365.
- Altamirano-Jiménez, I. (2023a). Body land, water and resurgence in Oaxaca. En H. Kiiwetinepinesilk, A. Craft y H. K. Aikau (eds.), *Indigenous resurgence in an age of reconciliation* (pp. 179-190). Toronto: University of Toronto Press.
- Altamirano-Jiménez, I. (2023b). Land, wind and sea stories: Embodying isthmian relationalities. En M. Kress y K. Horn-Miller (eds.), *Land as relation: Teaching and learning through place, people and practices* (pp. 91-101). Toronto: Canadian Scholars' Press.

- Baldy, C. R. (2018). *We are dancing for you: Native feminisms and the revitalization of women's coming-of-age ceremonies*. Seattle: University of Washington Press.
- Bédard, R. (2008). Keepers of the water: Nishnaabe-kwewag speaking for the water. En L. Simpson (ed.), *Lighting the eighth fire* (pp. 89-109). Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Blackburn, C. (2005). Searching for guarantees in the midst of uncertainty: Negotiating aboriginal rights and title in British Columbia. *American Anthropologist*, 107, 586-596.
- Blackstock, C. (2008). Reconciliation means not saying sorry twice: Lessons from child welfare in Canada. En M. B. Castellano, L. Archibald y M. DeGagne (eds.), *From truth to reconciliation*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation.
- Borrows, J. (2002). *Recovering Canada: The resurgence of indigenous law*. Toronto: University of Toronto Press.
- Corntassel, J. (2003). Who is indigenous?: "Peoplehood" and ethnonationalist approaches to rearticulating Indigenous identity. *Nationalism & Ethnic Politics*, 9, 75-100.
- Corntassel, J. (2007). Partnership in action? Indigenous political mobilization and co-optation during the first UN Indigenous decade (1995-2004). *Human Rights Quarterly*, 29, 137-166. http://www.corntassel.net/partnershipinaction_new.pdf
- Corntassel, J. (2008). Toward sustainable self-determination: Rethinking the contemporary Indigenous-rights discourse. *Alternatives*, 33, 105-132.
- Corntassel, J. (2012). Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 86-101.
- Corntassel, J. (2021a). Life beyond the State: Regenerating indigenous international relations and everyday challenges to settler colonialism. *Anarchist Developments in Cultural Studies*. <https://journals.uvic.ca/index.php/adcs/article/view/20172/8930>
- Corntassel, J. (2021b). Indigenous laws on indigenous lands: Land back as community resurgence. *Rooted: An Indigenous Law Publication*, 1(2), 15-23. <https://indigenous-law-association-at-mcgill.com/land-back-3/>
- Corntassel, J. (2022). The art of reclaiming, renaming, and reoccupying: Inspiring everyday acts of resurgence. *Rooted: An Indigenous Law Publication*, 2(1), 26-37. https://issuu.com/rootedmcgill/docs/rooted-2022_v11-online

- Corntassel, J., Edgar, R., Monchalin, R. y Newman, C. (2020). Everyday indigenous resurgence during COVID-19: A social media situation report. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 16(4), 403-405.
- Corntassel, J. y Hardbarger, T. (2019). Educate to perpetuate: Land-based pedagogies and community resurgence. *International Review of Education*, 65.
- Corntassel, J., Alfred, T., Goodyear-Ka'ōpua, N., Silva, N. K., Aikau, H. y Mucina, D. (eds.) (2018). *Everyday acts of resurgence: People, places, practices*. Olympia: Daykeeper Press.
- Corntassel, J., Chaw-win-is y T'lakwadzi (2009). Indigenous storytelling, truth-telling, and community approaches to reconciliation. *English Studies in Canada*, 35, 137-159.
- Coulthard, G. (2007). Subjects of empire: Indigenous peoples and the “politics of recognition” in Canada. *Contemporary Political Theory*, 3, 1-29.
- Coulthard, G. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.
- Duarte, M. E. (2017). *Network sovereignty: Building the Internet across indian country*. Seattle: University of Washington Press. G20-nation-wants-to-be-Canada-Stephen-Harper-insists.html
- Gilpin, E. M. (2020). *Land as body: Indigenous womxn's leadership, land-based wellness and embodied governance* (Tesis inédita de doctorado). University of Victoria School of Indigenous Governance.
- Goodyear-Ka'ōpua, N. (2009). Rebuilding the 'auwai: Connecting ecology, economy and education in Hawaiian schools. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Scholarship*, 5(2), 46-77.
- Hingangaroa Smith, G. (2003). *Indigenous struggle for the transformation of education and schooling* (Keynote address to the Alaskan Federation of Natives Convention, Anchorage, Alaska, october).
- Holm, T., Pearson, D. y Chavis, B. (2003). Peoplehood: A model for American Indian sovereignty in education. *Wicazo Sa Review*, 18, 7-24.
- Hunt/Tlalilila'ogwa, S. y Simpson, L. B (2023). Thinking through resurgence together: A conversation between Sarah Hunt/Tlalilila'ogwa, Sarah and Leanne Betasamosake Simpson. En H. Kiiwetinepinesiik, A. Craft y H. K. Aikau (eds.), *Indigenous resurgence in an age of reconciliation* (pp. 129-142). Toronto: University of Toronto Press.
- Jewell, E. y Moseby, I. (2023). *Calls to action accountability: A 2023 status update on reconciliation* [Documento]. Yellowhead Institute. <https://yellowheadinstitute>.

- org/wp-content/uploads/2023/12/YI-TRC-C2A-2023-Special-Report-compressed.pdf
- Kermoal, N. y Altamirano-Jiménez, I. (eds.) (2016). *Living on the and: Indigenous women's understanding of place*. Athabasca: Athabasca University Press.
- Kiiwetinepinesiiik, H. (2023). Introduction: Generating a critical resurgence together. En H. Kiiwetinepinesiiik, A. Craft y H. K. Aikau (eds.), *Indigenous resurgence in an age of reconciliation* (pp. 3-20). Toronto: University of Toronto Press.
- Little Bear, L. (2005). Foreword. En T. Alfred, *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom* (pp. 9-12). Toronto: Broadview Press.
- Ljunggren, D. (septiembre de 2009). Every G20 nation wants to be Canada, Stephen Harper insists. *Calgary Herald*. <http://www.indigenousportal.com/Politics/Every->
- Lyons, O. (1984). Spirituality, equality and natural law. En L. Little Bear, M. Boldt y J. Anthony Long (eds.), *Pathways to self-determination: Canadian Indians and the Canadian State* (pp. 5-13). Toronto: University of Toronto Press.
- McGregor, D. (2022). Mino-Mnaamodzawin: Achieving indigenous environmental justice in Canada. En J. Dhillon, (ed.), *Indigenous resurgence: Decolonialization and movements for environmental justice* (pp. 9-26). Nueva York: Berghahn.
- Million, D. (2023). Spirit as matter: Resurgence as rising and (re)creation as *Ethos*. En H. Kiiwetinepinesiiik, A. Craft y H. K. Aikau (eds.) *Indigenous resurgence in an age of reconciliation* (pp. 43-53). Toronto: University of Toronto Press.
- Nelson, M. K. (2024). Resurgence with the land: Restoring the medicine line through indigenous land guardianship. En J. Borrows, P. Bramadat, H. Kiiwetinepinesiiik y D. Seljak (eds.), *Opening and closing relations: Indigenous spirituality in Canada* [Libro inédito]. Toronto: University of Toronto Press.
- Pasternak, S. y King, H. (2019). *Land back: A Yellowhead Institute Red Paper* [Documento]. <https://redpaper.yellowheadinstitute.org/wp-content/uploads/2019/10/red-paper-report-final.pdf>
- Penn, B. (2006, junio). Restoring camas and culture to Lekwungen and Victoria: An interview with Lekwungen Cheryl Bryce. *Focus Magazine*. <http://www.firstnations.de/media/06-1-1-camas.pdf>
- Phillips, V. (2006). Parallel worlds: A sideways approach to promoting indigenous-non-indigenous trade and sustainable development. *Michigan State Journal of International Law*, 14(2-3), 521-540.
- Shiva, V. (2005). *Earth democracy: Justice, sustainability, and peace*. Boston: South End Press.

- Simpson, L. (2008). Our elder brothers: The lifeblood of resurgence. En L. Simpson (ed.), *Lighting the eighth fire* (pp. 73-88). Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Smith, G. (2000). Protecting and respecting indigenous knowledge. En M. Battiste (ed.), *Reclaiming indigenous voice and vision* (pp. 209-224). Vancouver, BC: UBC Press.
- Starblanket, G. (2023). Beyond rights and wrongs: Towards a resurgence of treaty relationality. En H. Kiiwetinepinesiik, A. Craft y H. K. Aikau (eds.), *Indigenous resurgence in an age of reconciliation* (pp. 81-95). Toronto: University of Toronto Press.
- Thornton, R. (2011, octubre). Native American-local government alliance stops major corporation in its tracks. *Native American History Examiner*. <http://www.examiner.com/article/native-american-local-government-alliance-stopsmajor-corporation-its-tracks>
- Tuck, E. y Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Umek (Atleo, E. R.) (2011). *Principles of Tsawalk: An indigenous approach to global crisis*. Vancouver: UBC Press.
- Wilson, A. (2015). Our coming in stories: Cree identity, body sovereignty and gender self-determination. *Journal of Global Indigeneity*, 1, 1.
- Yashar, D. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of Indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

LAS TERRITORIALIDADES TSOTSILES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS: APUNTES PARA COMPRENDER LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS SOBRE LA DEFENSA DEL TERRITORIO

Daniel Murillo Licea

INTRODUCCIÓN: LOS TSOTSILES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Tradicionalmente se ha definido a los Altos de Chiapas como una región donde habitan indígenas tsotsiles y tseltales, en su mayoría. Se trata de grupos mayenses que se distribuyen en 20 municipios y cuya territorialidad, a mi modo de interpretar, no está definida sólo por la región de los Altos ni por las fronteras municipales. Aunque hay procesos identitarios importantes que marcan diferencias entre los pobladores tsotsiles de los municipios, y los indígenas se asumen ya como chamulas, zinacantecos, pedranos, etc. –de acuerdo con el municipio y la cabecera municipal a la cual pertenece su paraje–, también existe un proceso identitario “global”, ligado con la territorialidad, en el que los pobladores se asumen como hombres verdaderos o *bats'winiiketik*. Asumiendo que entre los tsotsiles existen elementos que conforman y definen sus procesos de territorialidad, más allá de las fronteras municipales, parto del hecho de que, en la cosmovisión de este grupo indígena, hay elementos naturales y sobrenaturales que aparecen preponderantemente en la vida social y religiosa de los diversos parajes en la región.¹

¹ Por algunos elementos que veremos más adelante, mi posición sobre el territorio indígena es muy distinta a la de Velasco Toro (1993, p. 52) y a la de Nolasco et al. (2003), en el sentido de que este grupo de autores delimita el territorio indígena con fronteras bien definidas como las municipales. Como veremos, es un elemento, pero no el predominante en la creación de territorialidades.

De esta forma, el agua y las montañas han sido dos elementos imprescindibles en la conformación de una territorialidad. Ello, aunado a dos dimensiones más, la temporal y la del movimiento, impulsan a la reflexión sobre los elementos que conforman las territorialidades indígenas. En este capítulo presento el acercamiento a la creación de territorialidades tsotsiles desde dos conceptos teóricos que encuentran correspondencia con datos obtenidos de trabajo de campo y que coinciden con informaciones de varios autores e investigadores de la región. Lanzo la hipótesis sobre dos elementos que se imbrican en la creación de territorialidades en esta región, los conceptos de redundancia y de analogía, y cómo estos dos elementos entran dentro de un constructo teórico de interpretación sobre las territorialidades de los tsotsiles, al que he llamado el complejo *Vits vo'*. Un elemento sustancial para esta interpretación es la territorialidad creada por los espacios sagrados y por la recurrente presencia de los elementos naturales asociados con ellos. De aquí se desprende una mirada de análisis sobre la territorialidad que parte, en principio, de estos lugares considerados como sagrados en los parajes indígenas.

En las reivindicaciones y movimientos sociales de los pueblos indígenas de Chiapas, un elemento que aparece con tozudez es la defensa del territorio, sobre todo cuando existe una amenaza identificada con algún megaproyecto que ha causado algunos conflictos de media o de alta intensidad. Uno de ellos es el proyecto de construcción de una carretera de 200 km como parte de una Política Nacional Turística (Chaves, 2016) que se ha denominado como la “Carretera de las culturas” y que conectaría la ciudad de San Cristóbal de las Casas con Palenque, una vía alterna a la carretera federal que ya existe. Este proyecto fue planteado desde el año 2008 y continúa vigente, pero sin poderse concretar, debido a la resistencia de los pueblos indígenas chiapanecos. Un giro que dio el gobierno de la autollamada Cuarta Transformación (en 2019) era que esa carretera no se construiría, sino que se modernizaría la carretera federal que conecta ambos destinos, pero varias comunidades se siguen oponiendo a ello, además de que este planteamiento ha causado divisiones y conflictos internos entre los pobladores, quienes están a favor y quienes están en contra del proyecto (Méndez-Gómez et al., 2023).

El Movimiento por la Vida y el Territorio (MODEVITE), una organización pluriétnica que agrupa trece municipios de las zonas de los Altos y de la Selva Lacandona, tiene aproximadamente once años de existir. En

sus luchas reivindicativas el territorio siempre está presente, de una u otra forma. Este movimiento está ligado a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, por lo que los participantes ante firman siempre sus comunicados como “pueblo creyente”, además de que han impulsado dos grandes protestas, en 2016 y en 2019, que han bautizado como “megaperegrinaciones”, lo que enfatiza su carácter como agrupaciones religiosas: “Hay una articulación entre la Teología de la Liberación, la organización política y la comunitaria” (Méndez-Gómez et al., 2023, p. 72). Esta agrupación, formada por tsotsiles, tseltales y choles, participó en la protesta masiva en contra de la construcción de una autopista que iría de San Cristóbal de las Casas a Palenque, pero no fue la única ni la que inició la resistencia regional.

En 2014, más de 60 localidades indígenas y 19 organizaciones no gubernamentales y de derechos humanos se sumaron a la promulgación de la Declaración de la Laguna Suyul, en donde se asentaba la defensa indígena del territorio y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Tres asuntos hay que destacar de esta declaración: en primer lugar, al listar los acuerdos, uno de ellos hace mención a que los “líderes religiosos se pongan de parte del pueblo y de la vida”, marcando la diferencia con el tono utilizado en los comunicados del MODEVITE, y planteando una base social que apela más a una identidad entre “pueblos originarios” y el propio territorio; en segundo, hay un rechazo a la construcción de la autopista, pero el comunicado completo está orientado a mostrar los elementos éticos, morales, de derechos y hasta de la cosmovisión que sustentan a los pueblos indígenas; en tercer lugar, en la mención del “territorio” –aunque no se explica qué significa exactamente– se incluye lo sagrado, la madre Tierra, a los “ríos, manantiales, lagos, ojos de agua, montañas, árboles, cuevas, cerros” (Declaración de la Laguna Suyul, 2014). La forma que tienen los pobladores al responder y actuar dentro de un escenario de conflicto por la afectación al territorio, desde este punto de vista más orientado hacia la teología indígena, se basa en un presupuesto: “Es por esto que los conflictos sociales se explican en el marco de la lucha por la vida, no sólo como sobrevivencia sino por la posibilidad de decidir colectivamente el tipo de vida que se lleva” (Chaves, 2016, p. 132).

Si bien la bandera discursiva de estos colectivos indígenas habla de la defensa del territorio (un colectivo de base social y otro de base eclesial) a contracorriente del mismo megaproyecto como es la “Carretera de las culturas”, es importante conocer desde dónde surge y a qué se refiere esta

concepción acerca del territorio. La estrategia discursiva que utilizan ambos colectivos sociales puede poner de relieve la cuestión de la defensa territorial, pero los referentes sobre la sacralidad del territorio se encuentran mucho más arraigados a la cosmovisión y al pensamiento filosófico indígena.

Es de llamar la atención que el abanderamiento de la defensa del territorio se esgrima tanto por localidades indígenas (los parajes) tradicionales, como por localidades indígenas creyentes y hasta por localidades o parajes adheridos a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona de 2005, es decir, simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Es decir, al menos se pueden identificar tres tipos distintos de actores sociales indígenas, unidos por un mismo concepto de defensa y bajo una sola identidad. ¿Por qué, siendo tan diferenciados estos actores indígenas (base social, base eclesiástica y base zapatista), los tres utilizan un mismo concepto que acuerpa una sola defensa de base territorial, pese a los matices ideológicos de cada movimiento? Creo que ir un paso hacia atrás (o hacia abajo, para adentrarse o sumergirse en el concepto articulador del territorio) permite encontrar una forma de pensar, sentir y vivir con el entorno que se basa en una identidad compartida –la indígena– y hallar los referentes culturales, identitarios y espaciales que sustentan estas luchas reivindicativas, la propia resistencia o la actuación en conflictos socioambientales.

En las siguientes páginas me permito hacer una exploración hacia la territorialidad tsotsil y tseltal que podría explicar y ayudar a entender algunos de los referentes culturales de la importancia que reviste no sólo esta territorialidad indígena, sino cómo se recrea, se entiende y se vive esta territorialidad y, de ahí, la importancia de su defensa frente a algunos megaproyectos.

TERRITORIALIDAD Y LUGARES SAGRADOS

El reconocimiento de lugares considerados como sagrados entre los indígenas tsotsiles de los Altos de Chiapas es recurrente en cuanto a elementos del paisaje, los cuales son claramente identificables, ya que en todos ellos encontramos uno de los signos de la sacralidad tsotsil: las cruces. Las encontramos en lugares como los altares familiares dentro de las casas, los solares, algunos techos, en tanques de agua, ojos de agua y manantiales, cuerpos de agua, cuevas, caminos, cerros y montañas, además de las construcciones como altares (conocidos como *Kalvarios*), capillas y, por supuesto,

en las iglesias. Los *Kalvarios* son altares en donde se alza una o varias cruces de aproximadamente metro y medio a dos metros y medio, de color azul o verde y que, durante la celebración de ceremonias, son adornadas con plantas y flores; en ese lugar se suele cubrir el suelo con juncia, y ahí se ofrenda incienso, *pox* (aguardiente), en algunos lugares se ofrece refresco de cola, se encienden velas y veladoras y acuden rezadores para dar plegarias a los dioses y a los *Anjeles*.²

Dentro de la cosmovisión tsotsil y tseltal en los Altos de Chiapas encontramos estos *Kalvarios* en las cercanías de los manantiales, de las cuevas, cuerpos de agua y de las montañas como lugares en donde habitan dioses: se trata de los dueños de los cerros, de los *Anjeles* y de los santos. Los *Anjeles* son seres sobrenaturales encargados de traer la lluvia, de cuidar los manantiales, cuerpos de agua, las montañas y los mantenimientos que se encuentran en su interior, incluidos a los animales y a las almas que ahí habitan. Los *Anjeles* pueden ser descritos como ladinos; es decir, como gente blanca, y pueden transformarse en rayo, trueno, viento y agua (Díaz, 2006; Köhler, 2007a; Murillo, 2005a, 2014; Ruiz, 2007, 2016). Los lugares en donde suelen habitar o se les suele encontrar para entablar comunicación, están marcados por cruces verdes o azules (muchos de estos lugares son altares que los pobladores denominan, como se ha dicho ya, como *Kalvarios*).

Muchos de estos *Kalvarios* se encuentran ubicados en manantiales, montañas y en cuevas. Una de las montañas que contiene los más grandes y abundantes *Kalvarios* es el Tsontevits, volcán apagado a 2 700 metros sobre el nivel del mar que se encuentra en el municipio de Chamula. En este lugar habitan el santo patrono de Chamula, San Juan (en sus dos advocaciones, del hermano mayor *Bankilal* y el hermano menor, *Itsna*) y San Lorenzo, patrono de Zinacantán. La profusión de cruces verdes y azules en estos lugares está marcada por cada paraje (o barrio) que planta una cruz en estos altares y que alimenta una relación de reciprocidad y respeto.

Hay dos fechas regulares en los Altos de Chiapas (y no sólo en esta región, sino en el ámbito mesoamericano) en las que se realizan celebraciones anuales importantes: la del 3 de mayo, cuando se celebra la fiesta de *K'in krus* o de la Santa Cruz, y la del 1 de noviembre, cuando se celebra la fiesta

² La grafía utilizada aquí se refiere a la forma de pronunciación de los tsotsiles y nada tiene que ver, ni semántica ni semióticamente, con los ángeles católicos, aunque las formas de pronunciación sean semejantes.

de Día de Muertos. El calendario ritual en cada municipio y en cada paraje suele variar al incorporarse el reconocimiento de ciertos santos patronos, vírgenes y fiestas especiales, así como el carnaval.

ACTIVIDADES Y TERRITORIO: CICLOS RITUALES

Según el ciclo calendárico tsotsil, cada 3 de mayo se realizan las celebraciones de petición y agradecimiento por el agua de lluvia, *K'in krus*, durante las cuales se realizan procesos y recorridos rituales y se llevan ofrendas a diversos lugares de la territorialidad tsotsil. Los *Kalvarios* del Tsontevits entonces son cubiertos con flores, velas, incienso, rezos, alfombras de juncia y se llevan a cabo comidas rituales conocidas como *compiral*.

Pero tal fiesta no sólo se realiza en este lugar, sino que forma parte de amplios circuitos rituales que cada paraje realiza a los lugares que han sido definidos como sagrados y que delimitan, también, una territorialidad marcada por la ritualidad y el caminar. Los grupos indígenas que siguen la religión tradicional (esa amalgama entre los resabios de la cultura prehispánica y la resignificación de la religión católica) no se refieren a este caminar ritual como peregrinación, sino como recorrido. Hay un significado sustancialmente distinto entre ambos vocablos. Así, los pobladores de los parajes visitan sus manantiales (algunos no se encuentran dentro de su jurisdicción propia, sino en terrenos de otros parajes), otras ocasiones visitan las iglesias situadas en las cabeceras municipales, algunas cuevas (como la denominada Xchel en Huixtán), cuerpos de agua y capillas.

Hay otros lugares que son visitados en fechas trianuales. Por ejemplo, la laguna Suyul, en el municipio de La Candelaria, al noreste de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, se visita cada tres años (entre los meses de julio y agosto) y, además de las ofrendas referidas, se le ofrece a la *Anjel* de la laguna, nuestra señora o nuestra madre, *Jalame'tik*, un vestido tejido por una virgen (Chaves, 2016). A este lugar también acuden pobladores de varios parajes, algunos no tan cercanos, como de los municipios de Mitontic, Pantelhó, Chamula y Tenejapa.

Estas visitas y circuitos rituales a los lugares relacionados con manantiales, montañas, cuevas y cuerpos de agua han sido ampliamente documentados por una multiplicidad de autores e investigadores a través de los años. Existe, pues, un patrón recurrente no sólo en las fechas de las celebraciones,

sino también en las formas, las ofrendas y los rituales. Este mismo patrón, como hipótesis, delimita una de las territorialidades tsotsiles (y podríamos extender estas características también a los tseltales, ya que muchos de los lugares que se visitan pertenecen a una etnia o a la otra).

Ocurre de forma regular, también, que cada uno de los parajes indígenas y centros ceremoniales se consideran estar situados en el centro del mundo, denominándose en muchas ocasiones, como el ombligo del mundo (Breton, 1984; Gossen, 1990; Guiteras, 1996; Köhler, 1995, 2007; Murillo, 2018; Sullivan, 1995; Vogt, 1993). Tales recurrencias, sin embargo, no encierran a los parajes en sí mismos, sino que, a través de diversas acciones (las relacionadas con rituales, ciclos calendáricos anuales, ciclos rituales, intercambio de santos, entre otros elementos), se crea una territorialidad compartida (y en esta región, una territorialidad interétnica) que supera la simplicidad de las fronteras municipales, de los propios parajes o de sus barrios.

TERRITORIALIDAD PROPUESTA EN EL COMPLEJO *VITS VO'*

Este concepto no es de origen indígena; es una reinterpretación de la territorialidad tsotsil; es decir, se trata de una interpretación *etic*. En primer término, hay que reconocer que las territorialidades son dinámicas y que las disquisiciones de diversos autores obedecen, a fin de cuentas, a una interpretación y a la búsqueda de una explicación para la formación de territorialidades indígenas. Así, varios autores han ensayado sus explicaciones a partir de sus marcos de experiencia y sus referentes teóricos. Algunos lo han hecho desde la “dimensión multiléctica y territorialidad indígena” (Velasco-Toro, 1993, 2003), o a través de definir el “territorio indígena” (Nolasco et al., 2003), o el “paisaje ritual” (Broda et al., 2001), la “geografía imaginaria” (Piedrasanta, 2009), la “territorialidad simbólica” (Barabas, 2003), la “geografía sagrada” (Aramoni, 2006; Manzanilla, 1992), u otro tipo de modelos basados, por ejemplo, en la territorialidad wixarika, como el de axis mundi y cinco rumbos cardinales (Neurath, 2002) o el retomado de los propios indígenas basado en metáforas de raíces (Liffman, 2012), etcétera.

El complejo *Vits vo'*, una de las maneras que he definido para la territorialidad tsotsil, se concreta por varios elementos que no explicaré a fondo en este trabajo, por tratarse de una explicación más robusta que tiene su

elucidación más abundante en un trabajo anteriormente escrito (Murillo, 2018). Por principio de cuentas, lo denomino como “complejo” porque se trata de una referencia no sólo a una obvia territorialidad compleja, sino a un referente que tiene que ver con una agrupación de elementos que se imbrican unos con otros y que delimitan una espacialidad que no sólo se define por aspectos geográficos o físicos, sino temporales, de experiencia, clima, ambiente, cosmos, vida, sino por la relación entre estos componentes.

El nombre alude a los dos elementos tsotsiles importantes dentro de una geografía (y a un sistema histórico-simbólico) y cuyos elementos son análogos y redundantes: *vits*, montaña y *vo'*, agua. Por ello mismo, en este complejo se reconoce que la territorialidad se crea por múltiples escalas y dimensiones, al tratarse de un reflejo de la analogía y de la redundancia. Los elementos que componen este complejo *Vits vo'* reconocen la dimensionalidad de un cosmos horizontal y vertical cuyo centro (u ombligo) es reconocido por los propios indígenas. El *axis mundi* se puede interpretar como el papel de la montaña (y de los estratos del cosmos, el inframundo, el mundo terrestre y el celeste) y el eje horizontal como el papel de los cuerpos de agua.³

De esta manera, esquemáticamente la territorialidad tsotsil se conforma de un cuaternio: la dimensión vertical, la horizontal, la temporal (la memoria histórico-mítica) y las dimensiones invisibles (la numínica o sobrenatural y la onírica).⁴ Tal territorialidad, así explicada también, reconoce que dentro de sus confines habitan no solamente los seres humanos, sino también los no humanos (los que son denominados como “seres distintos al hombre” [Arias, 1975] que incluye a los seres sobrenaturales). Todos ellos tienen alma y corazón, es decir, se encuentran vivos. Los corazones se enojan o se entristecen, aun los de seres sobrenaturales: cuando ello sucede, por ejemplo, las lluvias escasean. Esta dimensión de la vida va unida con, al menos, dos conceptos territoriales, filosóficos y de vida: *Kosilaltik* y *K'inal*, el primero un concepto tsotsil y, el segundo, uno tseltal.

Kosilaltik es un vocablo que alude a un espacio común y a una identificación identitaria, que es situacional y no estática.⁵ Es un concepto que integra, además, diversos tipos de espacialidades y se usa de manera

³ Esta territorialidad ha sido identificada durante el mismo proceso de investigación, tal y como Benedetti lo ha apuntado, es decir, se trata de una reconstrucción territorial (2011, p. 53).

⁴ El cuaternio, tomado de las conceptualizaciones de Carl Gustav Jung (2011).

⁵ Esta cualidad me fue revelada por el traductor tsotsil que me acompañó y ayudó en el trabajo de campo, colega y amigo, Eulogio Díaz Gómez.

subjetiva para designar un espacio que se utiliza (Sánchez, 2012, p. 108), como también una “dimensión subjetiva, simbólica y espiritual que puede traspasar límites y fronteras comunitarias, municipales, estatales y nacionales” (Sánchez, 2012, p. 108). Varias ocasiones escuché nombrar *Kosilaltik* durante varias temporadas de trabajo de campo, sobre todo acudiendo a rituales en manantiales tsotsiles. Se traduce como “nuestro territorio”, pero, dada la dimensión dinámica y situacional, puede aplicarse a otras territorialidades, como el municipio, una región climática específica (*Sikil’osil*, *K’inabal*, país frío o lugar de llovizna y neblina) y hasta al *Lumletik*, que a veces es sinónimo de *Kosilaltik*, cuando se refiere a “nuestro territorio”, que también es situacional. Este vocablo indica un espacio habitado, una identificación identitaria, un espacio utilizado, vivido, y uno simbólico y espiritual, simultáneamente. Varios vocablos tsotsiles hacen referencia a un tipo de territorio situacional, que puede ir desde un barrio o paraje hasta el mundo entero. Dependiendo del contexto se hace referencia a varias territorialidades (o escalas y visiones territoriales) sin que necesariamente se excluyan unas a otras.

Otro vocablo es *lum*, que es traducido generalmente como “tierra”, pero también admite una diversidad espacial: como forma de la naturaleza hace referencia al suelo, a la tierra. Pero al unirse al nombre de un poblado o paraje, actúa como forma de territorialidad: *Lum* Zinacantán, por ejemplo, que se refiere, según un diccionario tsotsil de Zinacantán, como un lugar habitado sobre la tierra (Laughlin, 2007). Entre los tseltales también aparece el vocablo *lum*, que en combinación con otros vocablos, hace referencia a un pueblo mayor: *muk’ul lum* (Breton, 1984); *zlumil* o *lumiltic* se traduce como “terruño” y se concibe como “la tierra propia” (Ruz, 1992b). Un autor tsotsil nos ilustra: *Lumal* es un territorio de adscripción, *jlumaltik* es un territorio de todos los indígenas, *slumal Mejko* es el país, *slumal* es el pueblo maya y *slumal Oxchuc*, por ejemplo, refiere a un lugar específico (Sánchez, 2012, p. 108). El vocablo *lum* es situacional. En la geografía relacional hay un concepto que puede utilizarse para describir parte de esta territorialidad: el de multiescalaridad geográfica (Benedetti, 2011, p. 48). Así, la utilización de *lum* logra una unión entre el territorio y la identidad, lo que agrega otra capa más al complejo sistema que estamos revisando.⁶

⁶ Fue a partir de una entrevista a Juan López Intzín (julio de 2017) que quedó clara esta relación entre territorio e identidad tsotsil y tseltal. Juan López es un pensador tseltal, filósofo y escritor.

El otro vocablo, que alude a una dimensión mucho más amplia, es el tseltal *K'in*al. Significa lugar y mundo (Ruz, 1992b, p. 71), pero alude a un territorio más parecido al ecosistema, ya que incluye la vegetación, la lluvia, los sentimientos y la mente (Paoli, 2011, p. 191). El *K'in*al es experiencia, es vida, es lo natural, lo sentido, es la humanidad y lo no humano (Paoli, 2011). En cierto sentido, se asemeja a ciertos elementos del concepto de territorio habitado de Ingold (2000) y al concepto de “ecología de la mente” de Bateson (1998). El *K'in*al tiene varias acepciones: “[...] saber el mundo, conocer el mundo, como saber la vida, saber la vida, tener una experiencia, una sabiduría en torno a la vida”,⁷ y su etimología parte de *K'in*, día o sol, en palabras de un pensador tseltal, Juan López. Si incluimos en la definición del complejo *Vits vo'* a este concepto, integramos una dimensión invisible más a la conceptualización del territorio: la de los sentimientos y los conocimientos, la experiencia propia, que no nos es ajena, ya que anteriormente se tomó en cuenta el alma y el corazón de todas las cosas que viven en un espacio determinado. Pero se puede ir más allá: si agregamos la palabra *Lum*, que ya conocemos, a *K'in*al, tenemos *Lum-K'in*al, que hace referencia a “la tierra integrada a todo el medio [*sic*] ambiente” (Paoli, 2011, p. 200), con lo que se incluye a una comunidad de seres humanos, no humanos y sobrenaturales, además del propio territorio (o territorialidades distintas o escalares), los sentimientos, lo temporal y el mundo onírico. Se trata de un fuerte concepto incluyente y relacional.⁸

Así, la territorialidad tsotsil contiene varios elementos, algunos descritos en el complejo *Vits vo'*. Pero hay dos conceptos en específico a los cuales he de referirme a continuación, por ser una característica de especial relevancia en la creación de las territorialidades tsotsiles situacionales, o de esta multiterritorialidad, que ha sido definida como “la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio” (Haesbaert, 2013, pp. 34-35).

⁷ J. López Intzín, comunicación personal, julio de 2017.

⁸ Me parece que “medioambiente” es un pleonismo. Prefiero utilizar tan sólo la palabra “ambiente”.

REDUNDANCIA Y ANALOGÍA EN LA CREACIÓN DEL TERRITORIO TSOTSIL

Al hacer mención de los elementos contenidos en el complejo *Vits vo'*, encontramos dos características en un patrón de recurrencia de las territorialidades situacionales tsotsiles, al cual me referiré, y que se puede explicar desde dos conceptos sustanciales: el de redundancia (Bateson, 1998, 2006) y el de analogía (Descola, 2012).

El concepto de redundancia lo encontramos en Bateson (1998, 2006) y parte desde la teoría de sistemas complejos y de la cibernética. Aplicada a la noción mesoamericana, esta teoría ha tenido un amplio eco en los estudios realizados por López-Austin (2000, 2001, 2015). El concepto de redundancia, tal y como lo define Bateson hace referencia al “máximo de información que podría ser portado por un determinado ítem, y considerando luego en qué medida este total puede ser reducido por el conocimiento de los patrones circundantes, de los que ese ítem es una parte componente” (Bateson, 1998, p. 436).

Me parece que no es casual que tanto los tsotsiles como los tseltales que viven en los Altos de Chiapas reconozcan los elementos del paisaje (montañas, cuevas, cuerpos de agua, manantiales) como sagrados, ya que la propia regularidad geofísica de estos elementos y su interacción se ha inscrito en el reconocimiento de su entorno. Uno de los elementos de la redundancia es una estructuración que se basa en la percepción: “El ambiente físico contiene una estructuración interna mediante patrones o redundancia; es decir, la percepción de ciertos acontecimientos u objetos hace que otros acontecimientos u objetos sean predecibles para los animales y/o el observador” (Bateson, 1998, p. 445).

Solamente en el municipio de Chamula se identifican cinco montañas sagradas importantes, más los cerros que pertenecen a cada uno de los tres barrios de la cabecera municipal. El número de manantiales es incontable: tan sólo en un paraje llamado Romerillo (o Pistik), Burguete identificó 18 manantiales (Burguete, 2000, p. 165). Por su parte, en Zinacantán hay doce montañas sagradas importantes (Laughlin, 1992; Vogt, 1993). En Larráinzar hay, al menos, siete cerros y montañas importantes (Gómez, 2005, p. 24). Un autor, Sánchez (2012), hizo un recuento de 54 lugares sagrados en Huixtán, la mayoría en cerros y cuevas. Ante tal regularidad de estos elementos del paisaje, es entendible que esta “estructura natural” haya creado

patrones de redundancia en los pobladores a través de la percepción, y que se haya creado una sacralidad en torno a ellos. Pero no se habla aquí de una modelación del paisaje en las pautas culturales y simbólicas –no seguimos una pauta naturalista–, sino de una modelación basada en la *interacción* que los humanos tienen y han tenido con el entorno. Recordemos que para Bateson el ser humano se encuentra dentro del ambiente y no fuera de él: la perspectiva naturalista cambia al hacerse una diferenciación entre estos dos entes que, en realidad, forman parte de la misma unidad. Por ello, siguiendo a este autor, un sistema completo lo conforma el ser humano y todos los elementos del ambiente, y no se parte de una diferenciación entre lo natural y lo cultural, o al menos no con fronteras bien definidas y delimitadas, sino en completa y continua interrelación.

Siguiendo a Bateson, “En el sistema total, organismo más ambiente, hay un interjuego necesario entre las pautas de redundancia del ambiente y las *pautas de búsqueda* del organismo” (Bateson, 2006, p. 197). Algunas señales de estas pautas en los pobladores tsotsiles han sido identificadas desde hace tiempo por varios autores. Algunas de ellas son la predominancia de la derecha, de lo alto, de los circuitos llevados a cabo siguiendo el movimiento contrario de las manecillas del reloj, la predominancia del sol, las dualidades femenino-masculino y frío-caliente, el concepto del hermano mayor y el hermano menor (Arias, 1975; Gossen, 1990; Guiteras, 1996; Köhler, 1995; López Austin, 2000; Murillo, 2005a; Ruz, 1992a; Vogt, 1993).

Si el concepto de redundancia puede aplicarse en este contexto, encontramos una clave para el reconocimiento de los lugares sagrados según las diversas culturas indígenas, ya que, en este interjuego entre el ambiente y el ser humano, se tenderá a encontrar el aspecto sagrado basándose en esta redundancia de elementos naturales que estén al alcance y, además, de las pautas de búsqueda y de percepción de las diferentes poblaciones. Es decir, el ambiente no determina las pautas ni los elementos de la redundancia, sino que ambas son creadas a través de la interacción entre este y los seres humanos. Y aún más allá, las fronteras de los territorios, según el concepto de redundancia, tenderán a ser flexibles. Así, cuando hablamos de la defensa del territorio estamos haciendo referencia a una serie de territorialidades que interactúan y cuyas fronteras no se delimitan por municipios, sino por los elementos sagrados que obedecen a procesos analógicos y de redundancia.

Hay otras pautas de redundancia que están interconectadas con la sacralidad de algunos espacios tsotsiles, acopladas con el “máximo de infor-

mación”. Una de ellas es la presencia de los seres sobrenaturales conocidos como *Anjeles* que habitan en montañas y cuerpos de agua. Una forma de comunicación, que también es un patrón de redundancia, es la recepción de mensajes de los *Anjeles* y dueños de la tierra a través de los sueños. En varias narrativas recogidas por muchos autores (Gómez, 2005; Gossen, 1990, 1999; Groark, 2013; Guiteras, 1996; Köhler, 1995; Laughlin, 1992; Murillo, 2005a, 2005b; Ruiz, 2007, 2016) he encontrado este patrón: a través de un sueño, un ser sobrenatural solicita (pide u ordena) que un espacio determinado se delimite como sagrado o que *se actualice* su sacralidad por el abandono en el que se halla. De hecho, los sueños forman parte del todo, de la vida misma, y no se separan de la experiencia.⁹

Pero, regresando a la redundancia en el territorio, la pauta de recibir mensajes de los *Anjeles* o santos a través de los sueños para revestir de sacralidad a un espacio determinado también propone una regularidad: el espacio, la frontera de lo sagrado, la definición de ciertos lugares sagrados no es un sistema cerrado; es decir, el espacio no está agotado en su sacralidad, sino que esta puede ser definida nuevamente; algunos espacios pueden ser abandonados y ser revestidos de una nueva sacralidad. En un relato obtenido en un paraje tsotsil, un curandero me comentaba que había soñado con una cruz que le hablaba y le pedía que pusieran junto a ella otras dos cruces, para que no estuviera tan sola (Murillo, 2005a); esta acción la identifico como un refuerzo a la sacralidad (otro tipo de redundancia, esta vez más hacia la interacción y las actividades humanas).

Los patrones de redundancia en el territorio contienen, a su vez, otros patrones. Por ejemplo, en las cruces de los *Kalvarios*, en las formas del quince (la figura conformada por cuatro esquinas, cuatro lados y un centro) diseñadas en las cruces, en las fiestas y ciclos agrícolas, en las celebraciones y los rezos. Hay una redundancia más si observamos los elementos con que tales cruces son adornadas: la cruz en sí misma puede remitir a la vegetación y al agua (entre otros elementos semióticos) y es un simbolismo que hace referencia al centro.

Si se ve una cruz, se remite a lo sagrado; si se ve un ojo de agua, se remite al dueño sobrenatural del manantial (un signo que remite a otro signo, Charles S. Peirce *dixit*), en un rejuego entre la redundancia y la analogía, que veremos enseguida. Una redundancia, basada ya en una pauta

⁹ J. López Intzín, comunicación personal, julio de 2017.

cultural tsotsil, es la profusión de las cruces azules y verdes (gama de color tsotsil *yox*) que aparecen en los altares domésticos, en los patios y techos de las casas; a la entrada de los parajes; en cada manantial; en las lagunas y cuerpos de agua; en los cerros y en las cuevas; en los centros ceremoniales; en los caminos, iglesias y en los panteones comunitarios. Si hay una redundancia de elementos del paisaje, esta se ve alimentada por la sacralidad y por esta profusión de cruces. Este patrón que veo como una redundancia, para un autor es un “ordenamiento no secuencial”, en el que hay “mensajes combinados, escenarios con límites y divisiones tipificadas, oposiciones binarias [...] indicadores de distinciones metafísicas” (Velasco, 1993, p. 47).

Los elementos de redundancia se ven acompañados con elementos basados en la analogía. Descola (2012), al definir desde la antropología sus tipos ontológicos, identifica al animismo, el totemismo, el naturalismo y la analogía; define este último tipo como:

Un modo de identificación que fracciona el conjunto de los existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas por pequeñas distancias, a veces ordenadas en una escala graduada, de modo que resulta posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en una densa red de analogías que vinculan las propiedades intrínsecas de las entidades distinguidas (p. 301).

Los sistemas analógicos (en términos de Descola, pero retomando la teoría de sistemas desde Bateson) permiten una serie de correspondencias entre los distintos elementos que los conforman. Tales correspondencias aparecen no sólo en el mundo humano, sino en el no humano y en el sobrenatural, de tal suerte que “el recurso a la analogía interviene como un procedimiento compensatorio de integración que permite crear en todo sentido tramas de solidaridad y lazos de continuidad” (Descola, 2012, p. 322).

Retomando los elementos naturales y las interacciones o pautas de búsqueda que ha definido Bateson, los procesos analógicos permiten mantener estos lazos de continuidad, aplicando tal concepto a la demarcación del territorio, para hacer posible la identificación de lugares específicos en donde puede haber elementos sagrados y una comunicación con el mundo sobrenatural tsotsil. Así, mediante el concepto de analogía, encontramos que un cerro es sagrado, porque todos los demás también tienen *una posibilidad* de serlo; lo mismo ocurrirá con los manantiales, cuerpos de agua y cuevas. Es posible encontrar algunos de estos elementos del paisaje en los Altos de Chiapas a los

que no se les ha investido de dicha sacralidad, pero su condición de posibilidad de convertirse en lugares sagrados está latente, por un mecanismo analógico.

Una prueba de lo anteriormente mencionado son las tecnologías no convencionales para la captación de agua de lluvia, denominadas como hoyas de agua, que han sido construidas por la Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas del estado de Chiapas (SEDESPI), desde inicios de la década del año 2000. Estas hoyas de agua consisten en una excavación de aproximadamente 30 m², utilizando una geomembrana para evitar la filtración del agua al suelo. Durante mi trabajo de campo en 2015 visité una hoya de agua recién construida que todavía no contenía agua (faltaban algunos meses para que llegara la época de lluvias), pero frente a ella ya había sido construido un *Kalvario* y, por los restos de ofrendas encontrados ahí mismo, se había celebrado una ceremonia, tal vez de inauguración. Es decir, aunque la hoya de agua no contenía el líquido, el lugar fue considerado con *la posibilidad* de convertirse en sagrado, por una condición específica de almacenamiento de agua. Asunto curioso: ha ocurrido lo mismo con los tanques de agua que surten de agua a muchos parajes de los Altos de Chiapas, en donde también encontramos *Kalvarios*.

La analogía utiliza, además, dos mecanismos. Uno de ellos es el de la conexión o la interrelación o la correspondencia; el otro es el de una simetría de las diferencias. La interrelación de lugares sagrados se da de varias formas, como por ejemplo a través de las relaciones de parentesco entre las lagunas, montañas y ojos de agua. En el territorio tsotsil encontramos lagunas que son hijas, padres o madres de otras, incluyendo ojos de agua; también hallamos montañas que forman parejas, por ser femeninas y masculinas, etc. En la laguna Suyul (en la confluencia de los municipios de San Cristóbal de Las Casas, Tenejapa y Chamula), por ejemplo, existe una relación de parentesco entre la propia laguna Suyul, considerada como hija de su padre-laguna Banamil y, a la vez, como madre de otra serie de lagunas en Tenejapa (Chaves, 2016). De otra parte, los entes no humanos guardan estas relaciones de parentesco; así como ocurre con la laguna, ocurre también con las montañas: según pobladores de Huixtán (Sánchez, 2012), la pareja del cerro femenino Xchel (en Huixtán) podría ser el cerro masculino Matsam (en Tenejapa).

Otra forma de interrelación entre los lugares sagrados lo realizan las acciones llevadas a cabo por los pobladores humanos a través de las celebraciones y sus ciclos rituales; dichos ciclos rituales no están estandarizados, sino que cada paraje crea su propio circuito ritual, dependiendo de

la importancia y la interrelación que tenga con cierto lugar sagrado; sin embargo, los procesos de redundancia y de analogía siguen apareciendo tozudamente, ya que tales circuitos, a través de los rituales, interconectan montañas, ojos y cuerpos de agua y cuevas.

Los circuitos rituales que se realizan, sobre todo durante la celebración del *K'in krus* o 3 de mayo, dan cuenta de una interrelación entre diversos lugares sagrados, y no son circuitos que se realizan de la misma forma, tomando en cuenta los mismos nodos simbólicos, ni son homogéneos. Como un ejemplo, y derivado de varias temporadas de trabajo de campo realizado de 2004 a 2015 por quien este texto escribe, pobladores y ritualistas del paraje Romerillo o Pistik (municipio de Chamula) visitan la iglesia en el centro de la cabecera municipal de Chamula, para luego acudir a cada uno de los manantiales que les surten del líquido a sus hogares. En el caso de otro paraje, Pozuelos (municipio de Chamula), se visita también la cabecera municipal; el cerro Tsontevits; los manantiales que surten de agua para uso doméstico (en el paraje de Muquen y en el paraje aledaño, El Pinar); la capilla o la casa que alberga al santo patrono, San Isidro, numen que se comparte con los parajes de Yaalboch y con El Pinar (este último del municipio de San Cristóbal de las Casas) y una cueva de rayo ubicada en una de las elevaciones contigua al paraje, en donde habita un *Anjel*.

Por su parte, pobladores del paraje Las Ollas (municipio de Chamula), en las mismas fechas acuden a sus manantiales, a la iglesia de Chamula, a la de Tenejapa, al Tsontevits y visitan, también, la Laguna Suyul. De esta forma, aunque los tres parajes pertenezcan al mismo municipio (y tengan la misma identidad dual, es decir, tanto chamulas como tsotsiles, en diferentes escalas, como lo consigna Gutiérrez [2013, p. 86], en tanto que hablan una misma lengua y se toma en cuenta el idioma, más que la delimitación municipal), los recorridos rituales son distintos y marcan territorialidades simbólicas diferenciadas que nada tienen que ver con las delimitaciones municipales, por cierto. Pero lo interesante de notar aquí es esta interrelación entre los lugares sagrados, que no responden a una convención homogénea, sino al tipo de conexiones que los pobladores realizan entre estos lugares sagrados.

Una tercera forma de interrelación o correspondencia analógica se identifica por la relación entre los númenes sobrenaturales que habitan estos lugares sagrados (*Anjeles* o santos). En algunas narrativas encontramos que los santos tenían una cierta relación entre sí y que demarcan una relación y una conducta entre los municipios y parajes en donde eligieron

vivir. Así, por ejemplo, San Juan y San Lorenzo (patronos de Chamula y de Zinacantán, respectivamente) siguieron la orden de un dios mayor para permanecer en la tierra, y ambos santos se ayudaban en su trabajo, razón por la cual los chamulas y los zinacantecos tienen buenas relaciones (Gossen, 1990, pp. 392-393).

En otras narrativas encontramos que algunos santos peregrinaban juntos y cada uno escogía un lugar de asentamiento, como el caso de Santakatarina (Pantelhó), San Pablo (Chalchihuitán), San Pedro (Chenalhó), San Miguel (Mitontic), San Juan (Chamula) y San Alonso (Tenejapa) (Köhler, 2007a, pp. 51-52). El apóstol Santiago (patrono de Santiago El Pinar) está emparentado con San Andrés (patrono de Larráinzar), Santa Marta y Santa María Magdalena (patronas de Santa Marta y de Aldama, respectivamente) y con San Juan y San Pedro (Burguete et al., 2006, p. 179; Ochiai, 1985, p. 57). En algunos casos, el santo patrón viajaba acompañado de su personalidad desdoblada; por ejemplo, San Juan Mayor y San Juan Menor (Gossen, 2002, pp. 321-335). Un patrón analógico más lo conforma una serie de peregrinajes de los santos en la tradición oral indígena, para asentarse en las actuales cabeceras municipales y, en ocasiones, no sólo en los Altos, sino incluyendo Guatemala (Rubio, 1993); este patrón también circunscribe el intercambio de santos actual en varios parajes de los Altos de Chiapas (Burguete et al., 2006; Ochiai, 1985; Wasserstrom, 1978).

En cuanto al segundo mecanismo que utiliza la analogía, a saber, la simetría de las diferencias, según Descola (2012), la conexión de los lugares se realiza mediante un esquema de “sitio y serie”; es decir, que un elemento del paisaje, como la montaña, es clasificado dentro del sistema analógico en el que se le enviste con las características que corresponden a la serie elegida. En esta simetría de las diferencias también hay una clasificación por atributos, como las duplas masculino-femenino, frío-caliente, húmedo-seco (Descola, 2012; López-Austin, 2000, 2015).

En términos de López-Austin (2015), esta oposición de los conceptos contrarios permite un dinamismo. Y el propio movimiento también es un elemento de las territorialidades. Estas duplas se aplican en varios elementos territoriales y a varios númenes sobrenaturales: “Otra manera de dar orden y sentido a un mundo poblado de singularidades consiste en distribuir las grandes estructuras que incluyan dos polos” (Descola, 2012, p. 324). En esta serie analógica, una montaña será lugar de mantenimientos, ahí habitarán las almas de los animales y de los seres humanos, será la

morada de los dioses de la tierra, santos y *Anjeles*. En consecuencia, en esos lugares se realizará algún tipo de ofrendas y se levantarán *Kalvarios*.

De esta forma, las montañas pueden ser femeninas o masculinas, ya lo mencionaba Iwaniszewski (2001), al igual que las lagunas. Generalmente las lagunas son consideradas como femeninas (denominadas como *Ch'ul Metik* o *Jme'tik*, nuestra madre); así encontramos esta preponderancia entre lagunas y la identificación de lo femenino en varios parajes tsotsiles (Chaves, 2016; Guiteras, 1996; Laughlin et al., 1992; Murillo, trabajo de campo; Ruiz, 2007; Sánchez-Morales, 2006). Los manantiales también pueden ser de ambos sexos. Aunque pocas referencias he encontrado a la dupla femenino/masculino en manantiales en trabajo de campo directo, Vogt (1993) consignó su existencia en Zinacantán (p. 101) y Chaves (2016) en La Candelaria.

En dos rezos de curación obtenidos por Köhler (1995, 2007) en distintos pueblos tsotsiles, se hace un recorrido por diversos lugares, incluyendo montañas y cerros de un territorio específico (que no corresponde al municipal), buscando el alma perdida del paciente, y queda claro que en cada montaña habita un numen distinto. Este proceso analógico se repite *ad infinitum*: en “la serie montaña”, un atributo que se le otorga es su interrelación con un numen sobrenatural. Pero, tal y como lo menciona Descola, tal analogismo también denota diferencias: mientras que las montañas pueden ser sagradas y se sabe que habitan en ellas seres sobrenaturales, cada montaña tendrá un ser sobrenatural distinto o tendrá un significado distinto, según la historia mítica de cada cultura (Velasco, 1993, p. 46, para el caso de los zoques). Esta simetría logra una “trama de correspondencias” (Descola, 2012, p. 351) que permite el rejuego entre una identificación de elementos en las llamadas “series” y sus diferencias sustanciales. Esta es la llamada “paradoja del analogismo” que describe Descola, en términos de que “plantea una diferencia de principio entre términos que, por lo demás, se parecen en algunos aspectos” (Descola, 2012, p. 352). Tal paradoja también se expresa en términos de este juego analógico: “las cosmologías que este modo hace posibles están tan perfectamente integradas y son tan coherentes que rozan el orden totalitario, a la vez que dejan a cada uno de sus habitantes una gran libertad hermenéutica” (Descola, 2012, p. 352).¹⁰ Así, las figuras de los cerros y de

¹⁰ Hay una tendencia en los escritos antropológicos franceses (y en sus traducciones) a incluir el concepto de “cosmología”, en lugar de el de “cosmovisión”. Hago la distinción entre cosmovisión (forma de ver el mundo), cosmogonía (relato mítico de origen del mundo) y cosmología (conocimiento filosófico de las leyes que rigen el mundo físico).

los cuerpos de agua son marcadores geográficos que se repiten, no sólo en su forma “natural”, sino también en sus atributos sobrenaturales, ya que ahí habitan los númenes de la lluvia, el rayo, el trueno, el viento, los *Anjeles*.

Pero la analogía y la redundancia también se aplican en otras dimensiones: en que todos los poblados o parajes tsotsiles y tseltales son el centro del mundo (el ombligo del mundo), reproduciendo un esquema fractal que introduce y refuerza, por cierto, la figura del quincunce: cuatro esquinas, cuatro lados y el centro. Tal figura aparece desde la disposición tradicional de las casas tsotsiles, en donde el centro es el fogón, el fuego eterno; aparece en las cruces azules y verdes que están en los altares familiares, en los solares, en los caminos, a la entrada de los parajes, en los *kalvarios* de manantiales, iglesias, cuevas y montañas y en donde se reproduce la figura del quincunce y en las figuras que aparecen grabadas y pintadas en ellas: algunas parecen ser flores, pero también son metáforas de quincunces. Ya desde la llamada cultura madre, la olmeca, el quincunce era una síntesis del plano terrestre (López-Austin, 2001), y es parte de lo que el mismo autor ha llamado como “núcleo duro mesoamericano”. Sin embargo, la figura del quincunce y su representación territorial han traspasado las fronteras de Mesoamérica: relacionándolo con la territorialidad wixarika, Liffman ha hablado del quincunce, comparándolo con la figura de un mandala (Liffman, 2012).

FRONTERAS Y TERRITORIALIDADES

El complejo *Vits vo'* es, entonces, una forma de definir las territorialidades que son situacionales: reconoce la escala territorial (y las posiciones identitarias que están aparejadas) que se gesta desde el ambiente hogareño de una vivienda, pasa por los barrios, el paraje, el municipio, el conjunto de municipios, el ambiente, el clima, la región y el cosmos. Un elemento importante en esta territorialidad es el movimiento: lo hay en los rituales y en los lugares sagrados que se visitan con motivo, por mencionarlo, del *K'in Krus* o 3 de mayo; lo hay en el intercambio de los santos, entre parajes; lo hay en las trayectorias del sol, la luna y de los astros, en el latido continuo de los sentimientos, del pensar y en el veleidoso clima... El movimiento se ajusta dentro de la dimensión temporal y espacial: “No es posible separar espacio y tiempo, porque el movimiento está involucrado siempre en los objetos que estamos construyendo en el espacio, sin el cual no se puede definir el

propio objeto” (Haesbaert, 2013, p. 20).¹¹ Y, al reconocer este movimiento como parte de la creación de territorialidades, llegamos al problema de definir las fronteras: ¿hasta dónde ocurre tal movimiento?, ¿hasta dónde llega la territorialidad? Como hemos visto, no es tan sencillo definirlo, porque la frontera es un límite subjetivo y situacional en cada una de las escalas territoriales que hemos revisado.

De ahí su esencia multidimensional [del territorio] que relaciona la amplia gradación de estructuras socio-organizativas y la intersubjetividad ideológica, la unidad doméstica con el cosmos, generando identificaciones que superan las adscripciones comunitarias para inscribirlas en niveles referenciales numinosos que se comparten, transmutando el espacio a una imagen territorial que también es multidimensional y cuyos límites míticos están en relación dialéctica, superpuestos o no necesariamente correlacionados, con la dimensión político-administrativa (Velasco, 1993, p. 48).

Hay pueblos indígenas, como el wixarika, que han delimitado un territorio sagrado cuyas fronteras están más o menos definidas y cuya espacialidad podría corresponder a una figura parecida a un rombo, y también tienen una territorialidad de múltiples escalas, y los manantiales y cuevas forman parte de los espacios geográficos sagrados (Liffman, 2012). Un representante del Consejo Regional Wixarika para la defensa de Wirikuta ha mencionado que el pueblo wixarika tiene cinco confines y hace referencia, también, a la figura de un rombo (Cruz, 2017, p. 241). Aún así, las fronteras parecen difuminarse en ciertos casos, o definirse de acuerdo con lo situacional.

Parecida a la figura que podría interpretarse en la conformación del territorio wixarika –es decir, un rombo–, un autor propuso que en Chiapas existe una geografía mítica delimitada por “un gran romboide en cuyas esquinas se encuentran: al noreste, *Palenque*; al sureste, el punto en el lito-

¹¹ Algunos pensadores latinoamericanos como Arturo Escobar han introducido el concepto de “sentipensar”, para tratar de definir algunos de los elementos que aquí he mencionado. Sin embargo, a pesar de que algunos tseltales han retomado esta palabra compuesta, me parece una forma de definir sin tomar en cuenta muchos elementos del entorno que intervienen en la conformación y experiencia del territorio, por un lado y, por el otro, parecería que existe una desconexión entre el cuerpo físico y la percepción, las emociones y los sentimientos. No encuentro un concepto en español que pueda expresar lo que significan estas conexiones en el pensamiento tsotsil o tseltal, pero no me satisface completamente la palabra compuesta de “sentipensar” y, por ello, no la utilizo en este texto.

ral del océano Pacífico a donde llega la gran línea *Palenque-Tacaná* [...]; al noroeste, *Tonalá*, Veracruz, y al sureste, *Tonalá*, Chiapas” (Corzo, 2003, p. 41). Dentro de este romboide hay “departamentos míticos”: El Mictlán, dividido en el sol terrestre joven, el sol terrestre viejo y el corazón del Mictlán, el sol nocturno (Corzo, 2003, p. 44); el Tlapallan y el Tamoanchan-Tlalocan. En el primer departamento mítico (y en específico a la zona del sol terrestre joven) es donde se concentra gran parte de la región que conocemos como los Altos de Chiapas. En el centro de esta geografía mítica estaría situado Chiapa de Corzo, dando una importancia sustancial a tal geografía el río Grijalva y el Cañón del Sumidero (ubicado en Tuxtla Gutiérrez). También este autor afirma que los tsotsiles se encuentran en la parte media de esta geografía mítica (Corzo, 2003), y de ahí podemos derivar una redundancia y una analogía más: regresamos al centro situacional al que hacen referencia pobladores de los parajes indígenas tsotsiles.

Si bien en esta geografía mítica realizada por Corzo las fronteras están delimitadas por líneas rectas que forman un romboide, dentro de la etnografía de Chiapas ha habido otras definiciones geográfico-simbólicas que marcan claras diferencias. Si retomamos los mapas realizados por los colaboradores de Gossen (1990, 2002), encontramos que la delimitación territorial que habitan los tsotsiles no es ni un rombo ni un cuadrado perfecto: se trata de fronteras curvadas, de líneas que forman una primera figura apegada al centro de la imagen (Chamula) que demarca la frontera municipal; más allá hay otra frontera regional, también de forma irregular, pero representada con una línea curva. Aun el mundo, que generalmente es descrito como cuadrado, con esquinas, en la representación de tal mapa (Gossen, 1990, p. 38; Gossen, 2002, p. 6) fue dibujado con bordes irregulares que evitan las líneas rectas.

Si bien en el mapa de la geografía mítica de Corzo los límites están marcados con líneas rectas cuyas cúspides son Palenque, al noreste, y Tacaná, al sureste (en el litoral), en el mapa recogido por Gossen los mares del sol naciente y el mar del ocaso del sol son las fronteras del mundo. Y los bordes dibujados del litoral tampoco son líneas rectas.

Si construimos el símil de la línea como representación de fronteras, podemos incorporar la visión de Ingold (2015) sobre que “la hegemonía de la línea recta es un fenómeno de la modernidad, no de la cultura en general” (p. 215). En realidad, las fronteras de las territorialidades en el caso de los tsotsiles de los Altos de Chiapas, bajo el enfoque del complejo *Vits Vó*, no guardan un trazo lineal, sino que son fronteras de forma irregular, ade-

más de dúctiles y situacionales. En un mapa recogido en un paraje tsotsil, al realizar trabajo de campo, el territorio de un paraje aparece representado en forma ovoide (Murillo, 2018, p. 185). Aunque lingüísticamente se pueda expresar en lengua tsotsil o tseltal los límites territoriales, siempre hay un elemento que contiene lazos con lo identitario:

Sobre esto, en el *bats'i k'op* de los *bats'i viniketik* –en la lengua original de los hombres verdaderos– en el nivel macro, hay términos que expresan los límites del territorio, por ejemplo, con la frase *sts'akilal slumalik bats'i viniketik* –los límites de los pueblos de los *bats'ik'op*– explicitan el territorio que les pertenece en cuanto que son el gran pueblo que habla la misma lengua y que salta los *sts'akiltak* –límites municipales–, [...] es decir, con esta noción se incluyen, por una parte, a todos los municipios de los *bats'i viniketik*, independientemente que sean de Chamula, Larráinzar, Huixtán, Zinacantán, Chenalhó u otros; por otra parte, también se trazan las fronteras territoriales con aquellos territorios de otros pueblos lingüísticos vecinos, como el de los tseltales, ch'oles, tojolabales y zoques (Gutiérrez, 2013, p. 86).

De acuerdo con la cita anterior, los límites territoriales son contingentes, es decir, pueden adecuarse según las circunstancias y los contextos. También con la identificación de acuerdo con procesos identitarios y que pueden delimitar territorialidades basadas en la etnicidad. Lo que queda claro es que la territorialidad municipal es una de tantas territorialidades y no la única que demarca límites identitarios, como llegaron a sugerir algunos autores (Nolasco et al., 2003, p. 377). Pero, además, las fronteras no demarcan espacios que sólo contienen lugares o que delimitan las territorialidades, sino que se trata de zonas de interpenetración (Ingold, 2012, p. 73) con otras territorialidades.

Un caso específico puede ilustrar esta definición de frontera como zona de interpenetración: el paraje Pozuelos que pertenece al municipio de San Juan Chamula comparte con el paraje El Pinar (que a su vez pertenece al municipio de San Cristóbal de las Casas) el uso de un manantial (Murillo, 2005a). Este se encuentra en el territorio de El Pinar, pero hay un acceso libre desde Pozuelos. Digamos que tal manantial se encuentra en la franja fronteriza entre ambos parajes. Es ahí donde se encuentra una línea de interpenetración entre el territorio de cada paraje; la actividad al hacer uso del manantial es lo que convierte a tal frontera en zona de interpenetración.

Este tipo de relaciones a través de una zona de interpenetración puede darse, también, entre países: la frontera que separa México de Guatemala, para las localidades chuj de Tziscão (Chiapas) y El Quetzal (Departamento de San Marcos, Guatemala), en las inmediaciones de las Lagunas de Montebello, es otro caso de relaciones entre familias chuj que viven en un país o en otro, pero que intercambian servicios, debido a que pertenecen a una misma etnia, viven a unos 500 metros de distancia y mantienen relaciones de parentesco y de trabajo. Ambas localidades tienen acuerdos de manejo de agua de arroyos y manantiales (Mejía, 2013, pp. 147-148).

Estos dos ejemplos orientan la discusión hacia la fragilidad y artificialidad de las fronteras demarcadas por municipios o países, y queda claro que el movimiento, dado a través de mecanismos distintos y que se reflejan en las actividades, las relaciones sociales, la memoria histórica, los mecanismos de solidaridad y reciprocidad, de trabajo, de identidad étnica, ayudan a crear zonas de interpenetración, más que fronteras definidas. En este sentido, las fronteras de las diferentes dimensiones territoriales pueden superponerse y el territorio responde a la interacción entre actividades, escalas y “[...] a una extensión ideal que es mutable en el tiempo por ser dinámica, ya que se constituye con base en elementos del pasado constantemente reinterpretados, y está sujeta a situaciones de conflicto que expresan las relaciones de clase y de confrontación interétnica” (Velasco, 1993, p. 49).

Por un lado, tenemos las fronteras lábiles, creadas a través del movimiento, como lo he venido exponiendo en líneas anteriores; por otro, están las diferentes escalas o dimensiones territoriales que se superponen y, además, está la conformación territorial a partir de negociaciones, parentescos y confrontaciones interétnicas o interparajes.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Las territorialidades indígenas, y sobre todo las tsotsiles que he analizado en el presente escrito, se conforman por una multidimensionalidad definida por lo contextual y lo contingente que permiten un rejuego de varias “capas territoriales” que han sido identificadas como parte del llamado complejo *Vits Vo’*. Al igual que la incorporación de elementos de distinta índole (según los cánones de nuestra ciencia y observación occidental), los indígenas

parecen percibir el territorio incorporando ámbitos que generalmente no son ni remotamente considerados en la creación de territorialidades, como la dimensión del sentimiento (que ya Escobar [2016] había recordado, o López Intzín [2015]). Sin embargo, este reconocimiento de la territorialidad no cae en una indefinición en donde se aplica lo contingente a ultranza, sino que, en tanto que sistema, la territorialidad cuenta con elementos dinámicos y elementos estáticos; estos últimos, se identifican para el caso de la territorialidad tsotsil (pero podríamos lanzar la hipótesis de que para todas las territorialidades indígenas mesoamericanas al menos), en donde aparecen elementos de analogía y de redundancia que han sido identificados directamente con los cuerpos de agua y con las elevaciones montañosas. Así, de esta forma, podemos identificar no sólo una forma de creación de territorialidades indígenas, sino un patrón indígena mesoamericano que actúa sobre la definición de fronteras (movibles, lábiles) y de territorios en donde existen varias “capas”, identidades, elementos y niveles o dimensiones. La territorialidad tsotsil se crea, predominante pero no únicamente, a partir de la definición de lugares sagrados, y estos lugares son identificados mediante procesos analógicos y mediante elementos redundantes, pero no solamente por su existencia, sino por la *posibilidad* de convertirse en lugares sagrados. Estamos hablando más allá de un reconocimiento puramente objetivo y naturalizado de la observación del territorio en una serie de posibilidades basadas en los procesos analógicos del reconocimiento del entorno.

Cuando nos encontramos con un movimiento de defensa o de resistencia indígena en el que se reivindica el territorio como una forma discursiva (y de acción, cuando hay marchas o peregrinaciones, por ejemplo), deberíamos esforzarnos por entender que no se trata de un espacio definido, sino de un espacio multidimensional y que varía de acuerdo con las circunstancias: la definición de fronteras es situacional y contingente. No es fácil intentar “retratar” o identificar un movimiento indígena de defensa del territorio con un espacio físico: quienes han tratado de ubicar la dimensionalidad espacial correspondiente a un movimiento de este tipo, generalmente caen en la convención occidental de delimitar un espacio (y no es que esté mal, si se cae en cuenta de que se está entendiendo y abordando sólo una cara de un problema socioambiental que, como una moneda, al menos tiene dos caras).

Si regresamos al ejemplo que se mencionó al inicio de este artículo, el “problema”, como lo definirían las instituciones gubernamentales encarga-

das de la construcción de la carretera San Cristóbal de las Casas a Palenque, serían los terrenos por los que pasa la carretera, la población que ahí habita y con la que hay que tratar. Es una visión muy cerrada por un espacio delimitado, un espacio ocupado y no por un espacio vivido: el territorio está interconectado y no responde a líneas rectas, eso es una ficción occidental recurrente y estereotipada. En el pensamiento occidental, un concepto fundamental es el de la “posesión” de la tierra. En el pensamiento tsotsil lo que prima es la “relación” entre lo ambiental. Desde el uso de estas dos palabras, se anuncia una diferenciación ontológica en un conflicto socioambiental: de origen hay una falta de comunicación y de entendimiento.

Los grupos indígenas conciben una territorialidad viva, cambiante, dinámica, modificante, que en nada se ajusta sólo a procesos y definiciones estáticas como las clásicas definiciones territoriales en donde la línea imaginaria fronteriza demarca dos espacios diferenciados. Aquí, en la territorialidad tsotsil, también hay un proceso de diferenciación y aproximación, de identificación y de simetría de las diferencias. Existen muchas más posibilidades de vivir en conjunción con un territorio multidimensional, que el simple hecho de habitar dentro de un espacio definido. Y esa diferenciación (aun como preposiciones explícitas) es lo que permite pasar de la unidimensionalidad a la multidimensionalidad. Los territorios indígenas tsotsiles son creados, definidos, nombrados y vividos desde esta multidimensionalidad.

La defensa del territorio y la posición de los tsotsiles en un conflicto de contenido ambiental también son multidimensionales: para entender y analizar cualquier conflicto socioambiental en el que intervengan y actúen grupos indígenas, es imprescindible acercarse a la comprensión de su forma de entender el mundo y de actuar sobre él; de conocer cuáles son las características de eso que llaman “territorio”. Si no conocemos el concepto de “territorio” para los pueblos indígenas desde esa otredad, tampoco llegaremos a comprender las reivindicaciones territoriales y los referentes ontológicos. En la historia de la humanidad podemos hacer una larga lista de ejemplos de cómo los conceptos espaciales de occidente han venido a imponerse como una visión única sobre las dinámicas territoriales y cómo los grupos indígenas parten de una reivindicación con otras dimensiones muy distintas, muy otras. La sola incompreensión de las dimensiones diferenciadas que componen un territorio indígena es ya, de entrada, una posible causa de conflicto.

LISTA DE REFERENCIAS

- Aramoni, D., Arvol, T., Whiting, L. y Lisbona, M. (coords.) (2006). *Presencia zoque: una aproximación multidisciplinaria*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas/UNAM.
- Arias, J. (1975). *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*. México: Colección Sepsetentas, SEP.
- Barabas, A. (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (t. 1). México: CONACULTA-INAH.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.
- Bateson, G. (2006). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En P. Souto (coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Breton, A. (1984). *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tseltal*. México: INI.
- Broda, J. y Stanislaw I. (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA-INA-UNAM.
- Burguete, A. (2000). *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. México: UNAM-PROIMMSE.
- Burguete, A., Torres, J. y Álvarez, F. R. (2006). *Santiago El Pinare*. México: CONACULTA Chiapas-SEPI-CELALI.
- Chaves, N. (2016). *Cosmovisión y defensa del agua por los tsotsiles y tzeltales en la laguna Ts'ajalsul de los Altos de Chiapas* (Tesis de doctorado), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Corzo, C. (2003). *Chiapas o la geografía mítica*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas/El Colegio de la Frontera Sur.
- Cruz, S. de la (2017). Recuadro 5. La Madre Tierra. En J. L. Martínez, D. Murillo y L. Paré (coords.), *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*. México: IMTA.
- Declaración de la Laguna Suyul (2014). <https://www.movimientos.org/es/content/m%C3%A9xico-declaraci%C3%B3n-de-la-laguna-suyul>
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Argentina: Amorrortu.

- Díaz, E. (2006). *La sustentabilidad en el manejo comunitario del agua por los tsotsiles de los Altos de Chiapas: el caso del paraje Pozuelos, Mpio. de San Juan Chamula* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Chapingo, San Cristóbal de Las Casas.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Gómez, M. M. (2005). *J-Iloetik. Médicos tradicionales de los Altos de Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Gossen, G. (2002). *Four creations. An epic story of the Chiapas Maya*. Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
- Gossen, G. (1990). *Los chamulas en el mundo del sol*. México: INI-CONACULTA.
- Groark, K. P. (2013). Toward a cultural phenomenology of intersubjectivity: The extended relational field of the Tzotzil Maya of highland Chiapas, Mexico. *Language & Communication*, 33, 278-291.
- Gutiérrez, J. (2013). *Construcciones de espacios poderes y fronteras: territorializaciones bats'i viniketik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*. México: UNAM.
- Guiteras, C. (1996). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tsotsil*. México: FCE.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 9-42.
- Ingold, T. (2000). *The perceptions of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Nueva York: Routledge.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce-Universidad de la República de Uruguay.
- Ingold, T. (2015). *Líneas. Una breve historia*. Barcelona: Gedisa.
- Iwaniszewski, S. (2001). Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. En J. Broda, S. Iwaniszewski e I. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Jung, C. G. (2011). *La dinámica de lo inconsciente* (obra completa, vol. 8). Madrid: Editorial Trotta.
- Köhler, U. (2007a). *Santa Catarina Pantelhó*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Köhler, U. (2007). Los dioses de los cerros entre los tsotsiles en su contexto interétnico. *Estudios de Cultura Maya*, xxx, 139-152.

- Köhler, U. (1995). *Chonbibal Ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración maya-tsotsil*. México: UNAM.
- Laughlin, R. M. (2007). *El gran diccionario tsotsil de San Lorenzo Zinacantán*. México: Publicaciones de la Casa Chata/CONACULTA/CIESAS.
- Liffman, P. M. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán/CIESAS.
- López-Austin, A. (2000). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- López-Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE-CONACULTA.
- López-Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En A. Gámez y A. López-Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México/FCE/BUAP.
- López, J. (2015). *Ich'el-ta muk': la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal*. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (t. 1). México: Cooperativa Editorial Retos/Programa Democracia y Transformación Social/Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos Indígenas (IWGIA)/Talleres Paradigmas Emancipatorios/Galfisa, Proyecto Alice/Especios Extraños, Lecciones Insospechadas/Taller Editorial La Casa del Mago.
- Manzanilla, L. (1992). Geografía sagrada e inframundo en Teotihuacan. *Antropológicas*, nueva época, 11, 53-65.
- Mejía, L. (2013). *Reapropiación del territorio lacustre de Montebello: el caso de un pueblo fronterizo chuj en Chiapas* (Tesis de doctorado). El Colegio de San Luis.
- Méndez-Gómez, D. U. y Pérez, E. (2023). "Voces desde los territorios: 'Carretera de las Culturas' San Cristóbal de Las Casas-Palenque y el sentipensar de los pueblos originarios en Chiapas". *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, UADY*, año 9, 9(18), 67-91.
- Murillo, D. (2005a). Encima del mar está el cerro y ahí está el Anjel. En *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tsotsil*. México: IMTA.
- Murillo, D. (2005b). Donde no hay manantial, no hay ojo de agua, no hay nada... En *La comunidad de Pozuelos y su cultura*. México: IMTA-CONACYT.
- Murillo, D. (2014). Percepción sobre los fenómenos naturales en un paraje tsotsil en la cuenca del Valle de Jovel, Chiapas, a través de la lente de la cosmovisión como sistema complejo. En Instituto Mexicano de Tecnología del agua,

- Reflexiones y expresiones de la vulnerabilidad en el sureste de México.* México: IMTA/CATIE.
- Murillo, D. (2018). *El camino de los anjeltik. Relaciones entre cosmovisión del agua y territorio: dos visiones sobre el Valle de Jobel, Chiapas.* México: El Colegio de Michoacán/CIESAS.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Nolasco, M., Marina, A., Hernández, M., Cuadriello, H., Megchun, R. y Pacheco, A. L. (2003). El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (t. 1). México: CONACULTA/INAH.
- Ochiai, K. (1985). *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tsotsiles.* México: Universidad Autónoma de Chiapas/Centro de Estudios Indígenas.
- Paoli, A. (2011). Comunidad tseltal, ecosistema cultural y juego simbólico. *Tramas*, 34, 179-203. México: UAM-X.
- Piedrasanta, R. (2009). *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio.* ARMAR editores/Universidad Rafael Landívar/UNAM/Fundación Soros-Cedfog, Guatemala.
- Rubio, C. y Rolando, R. (1993). La historia de Santa Isabel y San Andrés. Análisis comparativo de un mito mam y tzotzil. En *Anales de la Academia de Historia y Geografía de Guatemala*, LXVIII, 249-262.
- Ruiz, O. (2007). *Tiempo de hilo. El hilado tradicional y su simbólica* (Tesis de licenciatura). Centro Morelense de las Artes, México.
- Ruiz, O. (2016). *Anjel. Imaginario acuático de Pozuelos.* En *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México* (pp. 117-128) México: SEMARNAT/CONAGUA/IMTA.
- Ruz, M. H. (1992a). Los mayas de hoy: pueblos en lucha. En *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas.* México: CONACULTA.
- Ruz, M. H. (1992b). *Copanaguastla en un espejo.* México: INI/CONACULTA.
- Sánchez, M. (2012). *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas.* México: Universidad Intercultural de Chiapas.
- Sullivan, K. (1995). Reestructuración rural-urbana entre los indígenas Chamula de los Altos de Chiapas, México. En J. Nash et al., *La explosión de comunidades en Chiapas.* Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas/IWGIA.

- Velasco, J. (1993). Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena. *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, 87, 39-54.
- Velasco, J. (2003). Dimensión multiléctica de los espacios sagrados y la territorialidad indígena, *Estudios de Cultura Maya*, xxiii, 149-162. México: Centro de Estudios Mayas, UNAM.
- Vogt, E. Z. (1993). *Ofrendas para los dioses*. México: FCE.
- Wasserstrom, R. (1978). The exchange of Saints in Zinacantan: the socioeconomic bases of religious change in Southern Mexico. *Ethnology*, 17(2), 197-210.

LEGITIMANDO LO ILEGÍTIMO: ACERCA DE LA NACIÓN NUU-CHAH-NULTH, LAS FORMACIONES DE ESTADOS IMPERIALES Y LA DESMOVILIZACIÓN DE LOS DEFENSORES DEL BOSQUE EN LOS BLOQUEOS DE FAIRY CREEK, COLUMBIA BRITÁNICA

Brydon Kramer

INTRODUCCIÓN

El 8 de septiembre de 2021, el juez Douglas Thompson, de la Suprema Corte de Justicia de Columbia Británica, dictaminó no extender la medida cautelar otorgada a la empresa forestal Teal-Cedar Ltd. (Lindsay, 2021, septiembre). El fallo se dio después de que la Real Policía Montada de Canadá enfrentara numerosas críticas debido a su ejecución de la medida cautelar inicial en contra de un grupo de manifestantes que estaban bloqueando el acceso de la empresa para talar árboles antiguos en Fairy Creek. Después de que se realizaran casi mil arrestos, los principales medios de comunicación representaron los bloqueos en los territorios de la Nación Nuu-Chah-Nulth, al norte de Port Renfrew y el lago Cowichan, como “el mayor acto de desobediencia civil de la historia canadiense” (Larsen, 2021, septiembre). El juez Thompson explicó que las acciones policiales habían puesto en “riesgo sustancial” la reputación de la Corte y reconoció que permitir que la medida cautelar se venciera podría causar “serios daños” a la empresa con base en Surrey, la cual había adquirido los derechos de tala a través del sistema de explotación forestal del gobierno provincial (Lindsay, 2021, septiembre). Para él, esto significó que “el equilibrio entre perjuicios y beneficios” para la empresa forestal, subsidiaria del Grupo Teal-Jones, no sobrepasó el interés público de proteger a la Corte de una “mayor desvalorización de su reputación” (Smith, 2021, septiembre). Por consiguiente, el juez Thompson concluyó que “no era justo ni equitativo en todas las

circunstancias del caso” conceder la solicitud de Teal-Jones de extender la medida cautelar en contra de quienes bloqueaban la empresa en la parte sur de la isla de Vancouver (Lindsay, 2021, septiembre).

Como era de esperarse, las reacciones iniciales a la decisión del juez Thompson estuvieron sumamente divididas. Mientras que los representantes de Teal-Jones argumentaban que la negativa de la Corte amenazaba la “estabilidad financiera” de la empresa, muchas de las personas que apoyaban el bloqueo tomaron la decisión como una victoria después de un largo verano de conflicto con la policía (Egan-Elliott, 2021, septiembre). Esto incluyó a quienes entendieron la decisión como una medida temporal que limitaba las acciones de la RCMP, pues la policía ya no podía detener a las personas por cargos de “desacato a la Corte”. También hubo quienes tomaron la decisión como una forma de reconocimiento. Para este último grupo, la condena de los actos de la policía en Fairy Creek, por parte del juez, significó un esfuerzo inicial de “restaurar” la legitimidad del sistema legal y político canadiense, pues no sólo detuvo las actividades policiales, sino que también hizo un llamado al gobierno provincial para reevaluar sus políticas en cuanto a la tala de árboles centenarios.

Este capítulo toma estas reacciones a la decisión del juez Thompson como punto de partida para considerar la forma en la que las instituciones y procesos coloniales que componen el Estado canadiense buscan facilitar la extracción y acumulación capitalista, tales como la tala de árboles centenarios en las tierras Nuu-Chah-Nulth. Para hacerlo, cuestiono específicamente cómo la ley colonial sirve para (re)legitimar tales formas de violencia imperial que muchos ven como ilegítimas (Abrams, 1988, pp. 58-89). En otras palabras, cuestiono cómo la ley canadiense sirve para ayudar a promover el apoyo o la tolerancia al imperialismo canadiense –o lo que Joyce Green llama el Proyecto Canadá– que se construye mediante la racialización y la dinámica de género de la colonización y el capitalismo.¹ Además, cuestiono los efectos que tiene esta decisión sobre los esfuerzos descolonizadores liderados por los Nuu-Chah-Nulth, al igual que otros movimientos radicales y antimperialistas en general.

¹ Joyce Green (2001) usa el término Proyecto Canadá para referirse al Estado que las elites imperiales construyeron a partir de las colonias británicas y canadienses, en evolución, pero firmemente cimentado en la apropiación original y continua de tierras y recursos indígenas, y construido sobre prácticas racistas y sexistas que generan las formas de privilegio/opresión, formas que siguen dominando hoy en día.

Al considerar estas preguntas, este capítulo tiene dos partes. En la primera, muestro cómo las elites británicas –y posteriormente canadienses–, que llegan a constituir y controlar lo que Joyce Green ha llamado apropiadamente el Proyecto Canadá, trabajan en colaboración con las actividades capitalistas de gran escala, las cuales de forma conjunta buscan contrarrestar los modos de relación tanto anteriores como actuales, que desafían y/o superan los imperativos imperiales de control y acumulación.² De la mano de teóricos indígenas y anticoloniales, muestro cómo esta situación específica es común a varias naciones indígenas, en la medida que el Proyecto Canadá, en su afán de lucro y expansión, intenta apropiarse de sus tierras y aguas. Después de referirnos a algunas de las relaciones acuerpadas por los Nuu-Chah-Nulth en la primera parte, este capítulo se enfoca en algunos actores imperiales: el capitán James Cook y sir James Douglas, con el fin de identificar los *modos de relación expansionistas* que respaldan las formaciones de Estados, como es el Proyecto Canadá. Aquí muestro cómo estos actores se basan en un paradigma ontológico que les permite dividir y contener físicamente a las personas y los lugares en un esfuerzo por ejercer control y acumular capital. Además, enfatizo que tales violencias materiales también requieren esfuerzos para cubrir y contrarrestar de forma epistémica los modos alternativos de relación acuerpados por los indígenas (y algunos que no son indígenas). Aquí argumento que, al asumir dicho paradigma, figuras como Cook y Douglas realizaron varios actos que sirvieron para facilitar los intereses imperialistas de expansión territorial y acumulación de capital.

En la segunda mitad del capítulo abordo los bloqueos de Fairy Creek y la decisión del juez Thompson para sugerir que la negativa de la Corte a la prórroga de la medida cautelar de Teal-Jones tiene que entenderse,

² En este capítulo parto de la interpretación de imperialismo de Amiya Kumar Bagchi y Jonny Mack para articular una interpretación del Estado canadiense como una formación imperial. Para Bagchi (1986), el imperialismo se refiere a “la tendencia persistente de los sistemas estatales capitalistas maduros de generar conflicto” en su esfuerzo por acumular ganancias (p. 27). Dentro de dicho contexto, la colonización sólo es una expresión institucional, a saber, un arma del imperio. Mack (2011) explica que el imperialismo es “un concepto que se refiere a aquellos mecanismos institucionales e ideológicos que permiten a una entidad imponerse y explotar a otro agente por medio de procesos informales de incorporación y/o procesos manifestos de opresión” (p. 291). Dentro del contexto canadiense, específicamente, las formas imperiales de poder siguen prosperando por medio de una colonización continua que busca oprimir y explotar (tanto “en casa” como “por fuera”).

no como una “victoria”, sino más bien como un esfuerzo que parte de modos expansionistas de relación para dividir y contener los esfuerzos descolonizadores liderados por los ancianos y jóvenes Nuu-Chah-Nulth. Para hacerlo, analizo algunos de los eventos que llevaron a la decisión del juez Thompson de negar la solicitud de Teal-Jones en Fairy Creek, incluyendo la forma en la que la expedición de la medida cautelar inicial buscó contrarrestar la soberanía de la nación Nuu-Chah-Nulth. En la última sección, argumento que la decisión del juez Thompson no buscaba desafiar o reestructurar el Estado canadiense de forma substancial, sino que más bien sirvió para dividir y distinguir ciertas acciones de la policía de otras, con el fin de re-presentar las capacidades de maltrato y genocidas del Estado como algo diferente a ellos; esto es, citando a Philip Abrams, como “legítima dominación desinteresada” (Abrams, 1988, p. 76). De hecho, al ofrecer a los movimientos comunitarios y descolonizadores una “victoria” temporal en contra de los proyectos de extracción de recursos, argumento que esta decisión demuestra ser una acción contrarrevolucionaria, ya que sirve para desmovilizar y desestabilizar las luchas liberadoras al representar el enlace con la ley canadiense como un marco creíble para el cambio, en detrimento de la libre determinación de los Nuu-Chah-Nulth.

RELACIONES EXTENSAS EN LA COSTA OESTE

Ada'itsx (uno de los nombres de los Nuu-Chah-Nulth para Fairy Creek) está ubicado cerca de la costa oeste de lo que se conoce actualmente como la isla de Vancouver. Estos territorios son el hogar de la nación Nuu-Chah-Nulth, cuyo nombre se traduce como “pueblo que habita en las montañas” (Atleo, 2004, p. 1). Con tradiciones orales que describen a sus ancestros saliendo del agua al comienzo de la creación, los Nuu-Chah-Nulth han hecho su hogar en los paisajes montañosos y aguas templadas del Pacífico por decenas de miles de años (Atleo, 2004, p. 1). Al hacerlo, los Nuu-Chah-Nulth han cohabitado con un conjunto de relaciones humanas y no humanas propias de dicha región, forjando así no sólo vínculos únicos con el lugar, sino también sistemas complejos de cultura y gobierno. En este sentido, los Nuu-Chah-Nulth existen como un *colectivo político basado en el lugar* cuyos sistemas únicos de gobierno, territorio y cultura provienen de su *ocu-*

pación original dentro de sistemas igualmente únicos de relaciones humanas y no humanas (Barker, 2017, p. 5; Kauanui, 2016, s. p.).³

Aunque no son un grupo homogéneo, las formas de saber y relacionarse de los Nuu-Chah-Nulth –como muchas otras naciones indígenas– ejemplifican lo que muchos académicos llaman una ontología relacional (Starblanket y Stark, 2018; Asch, 2017; Little Bear, 2000).⁴ Desde esa perspectiva, los principios de interconexión y reciprocidad se valoran más que las ideas de autonomía e independencia, ya que una ontología relacional enfatiza las formas en las que *todo está conectado*. Esto se demuestra claramente dentro de la cultura y gobierno de los Nuu-Chah-Nulth a través de la importancia de principios como “tsawalk” que, según Richard Atleo (o Umeek) explica, significa “uno” (Atleo, 2011, p. ix). Como él sugiere, “los antiguos Nuu-Chah-Nulth suponían una interrelación entre todas las formas de vida: humanos, plantas y animales” (Atleo, 2011, p. ix).

Aquí podemos observar que una ontología relacional influye la manera como las personas llegan a conocer el mundo e interactúan con él. Por ejemplo, tomar en serio el principio de que todos estamos conectados implica que somos interdependientes, ya que sólo somos capaces de establecer las condiciones de nuestro propio ser a través de nuestras relaciones con otros.⁵ Desde esta perspectiva, ningún individuo tiene autonomía total sobre el curso de su propia vida, ya que las acciones de cada persona también afectan a aquellos con quienes se relacionan en su vida.⁶ Por esta razón, una perspectiva relacional también anima a las personas a pensar

³ Véase también Atleo (2011).

⁴ Para más información acerca de ontologías relacionales, véase Little Bear (2000), Deloria (1994), Golden et al. (2000), Moreton-Robinson (2017), Atleo (2011).

⁵ Haciendo eco a esta perspectiva, John Borrows (2017) explica: “Estar vivo significa estar enredado en relaciones que no generamos nosotros mismos en su totalidad. Nacemos de padres a quienes no escogimos. Nuestras familias existían antes de nuestra llegada. Recibimos idiomas, culturas y visiones del mundo antes de tener mucha decisión en la materia. Nuestros años formativos se hilan con relaciones sociales, emocionales y económicas que no concebimos. Están tejidas en nuestro mismo ser, básicamente sin nuestro permiso” (p. vii).

⁶ Aquí, estar vivo es estar expuesto a otros y, por tanto, ser vulnerable debido a esta exposición. Dicha vulnerabilidad compartida es precisamente a lo que apunta Butler a través de su noción de precariedad. Para ella, “[la p]recariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida siempre está en cierto sentido en manos del otro. Implica exponernos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos; una dependencia de personas a quienes conocemos o apenas conocemos, y no conocemos en absoluto” (Butler, 2010, p. 14).

en términos colectivos; esto es, pensar en términos de comunidad o “totalidad”, como explica Umeek (Atleo, 2011, p. 20).

Otra implicación de una ontología relacional es que dicho paradigma no sólo enfatiza nuestras relaciones con otros humanos, sino también las que tenemos con seres no humanos y la tierra viviente.⁷ Umeek les dice a los lectores que, a través de la narración, los Nuu-Chah-Nulth siguen transmitiendo el conocimiento acerca de las relaciones de su comunidad con otras naciones no humanas, las cuales, según su argumentación, son tan importantes como sus relaciones con otros humanos (Atleo, 2011, p. 102). Esto incluye narraciones acerca de animales como los lobos, venados y osos, pero también incluye narraciones acerca de los árboles y la vida vegetal. Por ejemplo, dentro de las enseñanzas y prácticas de los Nuu-Chah-Nulth, el cedro es de particular importancia, pues es considerado un familiar cercano con el que se relacionan de forma única y hacia el cual tienen responsabilidades. Como explica Umeek: “[...] cuando los Nuu-Chah-Nulth cortan un gran cedro y lo transforman en una canoa o en partes de una casa [...] el árbol se reconoce como un personaje y se trata con mucho respeto y honor” (Atleo, 2011, p. 102).⁸ Aquí vemos que los modos de saber y relacionarse de los Nuu-Chah-Nulth conciben que todas las formas de vida no sólo están interconectadas, sino que también merecen respeto debido al hecho de que todas ellas son parte de una gran totalidad (Atleo, 2011, p. 49).

Al enfatizar las nociones de interconectividad e interdependencia, la ontología relacional también posee una dimensión normativa, que favorece el desarrollo de ciertos protocolos y prácticas, los cuales promueven el equilibrio y armonía entre todos los seres vivientes (Atleo, 2011, p. 59). Hablando acerca de estos protocolos y prácticas, Chaw-Win-Is, una madre y guerrera Nuu-Chah-Nulth, explica cómo los sólidos mecanismos legales y políticos de su comunidad no sólo sirven para gobernar, sino que lo hacen

⁷ Como expone Michael Asch, una ontología relacional asegura que la voluntad y la agencia del mundo no humano es un hecho de la vida; desde un punto de vista relacional, “la socialidad y la historicidad indiscutiblemente incluyen a los otros no humanos” (Asch, 2017, p. 256). Véase también Starblanket y Stark (2018), Moreton-Robinson (2017) y Yazzie y Baldy (2018).

⁸ Tal como Umeek explica, “[y]a que un árbol es un miembro de una entidad más grande, lo que uno le hace al árbol, también se lo hace a la naturaleza, de la misma forma que cualquier cosa que se le hace a una mano, pie, oreja u ojo de un humano se le hace a todo el cuerpo humano. Cuando se corta un árbol sin reconocimiento y respeto por su fuerza de vida, la naturaleza también se ve afectada negativamente” (Atleo, 2011, p. 102).

mediante formas que otorgan poder a todos los miembros de la comunidad sin importar la edad, el género, la orientación sexual, etc. (Hunt, 2015). Tal hecho no sólo es evidente en los sistemas de gobierno de línea materna a los que se adhieren los Nuu-Chah-Nulth, sino también en sus mecanismos de responsabilización que se aplican a todos los que se encuentren en los territorios de los Nuu-Chah-Nulth. Chaw-Win-Is explica que “[c]omo pueblos costeros, venimos al mundo con un mazo de guerra en una mano y una caña de pescar en la otra. Depende de ustedes, colonos e indígenas de otras naciones, decidir cuál vamos a usar” (Hunt, 2015). Dentro de este marco social, el énfasis se pone en cultivar relaciones respetuosas. Si alguien no contribuye a mantener estas relaciones e irrumpe en los límites territoriales o corporales de otro, existen diversas prácticas para lidiar con tales fallas que van desde la guerra hasta el exilio. Como sugiere Chaw-Win-Is: “[...] podemos pensar que eso es violento ahora, pero si conocemos las expectativas y tenemos claridad acerca de quienes somos y quienes somos en relación con esta comunidad y aquella comunidad, entonces nadie va a hacer algo raro” (Hunt, 2015).

Para resumir, los modos de saber y relacionarse de los Nuu-Chah-Nulth ofrecen un enfoque relacional que enfatiza la interconexión de todo o, como dice Umeek: “heshookish tsawalk”, que significa “todo es uno” (Atleo, 2011, p. xi). Como explican las académicas Starblanket y Stark, los paradigmas relacionales, como los que han adoptado los Nuu-Chah-Nulth, a menudo promueven perspectivas que superan las concepciones jerárquicas de vida, las cuales privilegian ciertas relaciones y experiencias más que otras (Starblanket y Stark, 2018, p. 175). Al hacerlo, dichas formas de saber y conocer ejemplifican lo que Manu Karuka llama “modos extensos de relación”, ya que no sólo buscan afirmar la diversidad de vida expresada en los diferentes géneros, generaciones y especies, sino que también están orientadas fundamentalmente a “la reproducción social de una interdependencia pacífica” (Karuka, 2019, p. 23).

Ahora, Umeek y Chaw-Win-Is dejan claro que las relaciones Nuu-Chah-Nulth nunca han sido perfectas ni han estado libres de conflicto. De hecho, cada uno muestra que aspirar a los principios de respeto, armonía e interdependencia pacífica no es una tarea sencilla. Cultivar dichas relaciones requiere trabajo duro y compromiso, pues las personas de seguro van a estar en desacuerdo los unos con los otros. Pero cada teórico también sugiere que acuerpar relaciones extensas de interdependencia pacífica se ha

vuelto exponencialmente más difícil desde la llegada de los colonizadores de la costa oeste.⁹

Por esta razón, la siguiente sección examina la forma en la que las naciones indígenas, como los Nuu-Chah-Nulth, se han visto cada vez más enredadas con modos imperiales de pensar y relacionarse –o lo que Karuka llama “modos de relación expansionistas”– que buscan dividir y contener a las personas y lugares con el propósito de controlar y acumular (Karuka, 2019, p. 69). Aquí muestro cómo la invasión gradual (y desigual) de territorios indígenas costeros comienza con la expedición del capitán Cook y se intensifica por medio de la introducción del comercio de pieles. Al hacer esto, presento al menos tres puntos: primero, los modos de relación expansionistas que sostienen la invasión imperial dependen fundamentalmente de la confabulación de corporaciones y del Estado; segundo, los modos de relación expansionistas, por sí mismos, se basan en una serie de suposiciones ontológicas y epistemológicas que no sólo permiten, sino que también promueven la división y contención de las personas y lugares, con el fin de ejercer control y acumular capital; finalmente, tales modos de relación, no sólo son diferentes, sino que de manera fundamental tampoco concuerdan con los modos de saber y de relación basadas en la perspectiva relacional, como las acuerpadas por los Nuu-Chah-Nulth, por lo que tienen que ser contrarrestadas de forma violenta.

DIVIDIR Y CONQUISTAR

En marzo de 1778, el capitán James Cook y su tripulación a bordo del H. M. S. (Buque de su Majestad) *Resolution* y el H.M.S. *Discovery* llegaron al litoral de Yuquot (o lo que se conoce hoy en día como Friendly Cove) (Atleo, 2004, p. 1). En búsqueda de la salida occidental del esquivo Paso del Noroeste, los dos barcos se perdieron en una intensa tormenta que los obligó a echar ancla en el área para evitar el naufragio en “las rocas sumergidas” (Cook et al., 2000, p. 236). Después de haber sido guiados hacia la ensenada por miembros de los Mowachaht –una pequeña comunidad de

⁹ Según explica Umeek, “hasta la llegada de los europeos, la tarea de alcanzar equilibrio y armonía entre las diversas formas de vida –entre el lobo y el venado, entre Nuu-Chah-Nulth y el salmón, y entre Nuu-Chah-Nulth y Nuu-Chah-Nulth– se había logrado con gran esfuerzo a través del desarrollo de protocolos” (Atleo, 2011, p. 36).

la nación Nuu-Chah-Nulth-, la tripulación comenzó a intercambiar bienes con los locales para reabastecer y reparar sus barcos. Esto incluyó la tala de varios grandes abetos costeros para reparar y reemplazar los mástiles de sus barcos, al igual que el intercambio de ollas de acero y otros metales por pieles de nutrias, que ayudarían a dar abrigo a la tripulación mientras navegaban hacia el norte. Después de cerca de un mes en la ensenada, los dos barcos levaron sus anclas y partieron hacia el norte para continuar su viaje a través del noroeste del Pacífico (Atleo, 2004, p. 1).

A pesar de que no fueron los primeros europeos en navegar por estas aguas, Cook y su tripulación fueron los primeros en hacerlo con bandera británica y, por ello, como parte de los intereses imperiales británicos. Esto lo demuestra claramente el hecho de que la Marina Real Británica comisionó la expedición de Cook con el propósito de reclamar los derechos del mítico Paso del Noroeste.¹⁰ Sin embargo, además de sus intenciones, los enredos imperiales de la expedición de Cook también se hacen evidentes en la forma en la que la expedición fue recibida a su regreso a Europa. A pesar de no haber tenido éxito en encontrar el Paso del Noroeste, la misión de Cook incrementó dramáticamente el interés capitalista en la región debido, principalmente, a que la expedición sirvió para proporcionar una colección de mapas y diarios que se volvieron extremadamente populares, en especial después de la muerte de Cook.¹¹ Estos documentos no sólo sirvieron para trazar las futuras travesías del imperio británico pues llenaron los “espacios vacíos” que hasta ese momento tenían los mapas e imaginarios europeos, sino que

¹⁰ Aunque tenía aprobación oficial para devolver a un hombre tahitiano (robado) llamado Mai u Omai, a su hogar en Raiatea, el Almirantazgo de la Fuerza Naval Real británica utilizó su devolución como un pretexto para sus intenciones reales, que consistían en enviar a Cook en la búsqueda de la existencia del famoso pasaje entre el Atlántico y el Pacífico, el cual se creía que circunvalaba a América del Norte y conectaba el oeste de Europa con los que vivían en Asia. Como tal, el pasaje no sólo prometía proporcionar a los capitalistas británicos oportunidades de acumular riqueza de forma más eficiente, sino que también le daría a la Fuerza Naval Real una ventaja militar estratégica por encima de otras potencias imperialistas (Cook y King, 1784, p. xxxviii).

¹¹ En los diarios que se publicaron en 1784 y se volvieron extremadamente populares en Gran Bretaña, Cook (y otros) ofrecieron recuentos detallados acerca de las vibrantes formas de vida existentes en el área. Esto incluyó recuentos económicos de los bosques aparentemente interminables que estaban repletos de madera y criaturas con pieles valiosas, al igual que descripciones antropológicas (racistas y misóginas) de los indígenas Nuu-Chah-Nulth. Adicionalmente, como uno de los principales navegantes y topógrafos hidrográficos de la Fuerza Naval Real, el viaje de Cook también produjo mapas detallados de la costa que serían utilizados siglos después. Véase también, “Captain James Cook” [El capitán James Cook], *Legislative Assembly of British Columbia* [Asamblea Legislativa de Columbia Británica]. Acceso 15 de diciembre de 2023: <https://www.leg.bc.ca/dyl/Pages/Captain-James-Cook.aspx>

también sirvieron para catalogar vastos bosques repletos de madera y criaturas con pieles de las que podrían sacar provecho (Cook et al., 2000, p. 315).

Gracias a la expedición de Cook, se vislumbra por primera vez cómo el afán de extender las relaciones expansionistas imperiales hacia los territorios indígenas de la costa oeste surge como un producto de la confabulación entre corporaciones y Estado. Con la autorización de la Marina Real, Cook y su tripulación operaron con la aprobación real, tal como más tarde explorarían la misma área las corporaciones contratadas en busca de ganancias (Cook y King, 1784, p. xxxviii). Y, de forma similar a compañías como Hudson Bay (HBC, por sus siglas en inglés), la expedición de Cook tuvo también como motivación primordial la búsqueda de ganancias. Aunque a menudo se ha descrito como una expedición motivada por la ciencia, Cook y su tripulación principalmente buscaban recibir las 20 000 libras británicas que se otorgarían por descubrir el Paso del Noroeste.¹² Al mismo tiempo que Cook y corporaciones como la HBC buscaban utilidades; sin embargo, también servían para asegurar los derechos británicos en los “nuevos” territorios. De hecho, la documentación imperial como mapas y diarios que produjo Cook y su tripulación hicieron mucho más que describir lugares como Yuquot. Por el contrario, dicha información sirvió para reaccionar ante las relaciones indígenas y contrarrestarlas en formas que aseguraron que dichos territorios se pudieran reorganizar fácilmente de acuerdo con los requerimientos imperialistas. En otras palabras, para facilitar sus intereses imperiales –que estaban fundamentalmente en desacuerdo con los modos extensos de relación que presenciaron en la costa–, las personas como Cook participaron en procesos de producción de conocimiento que Manu Vimalassery, Juliana Hu Pegues y Alyosha Goldstein han descrito como “desconocimiento colonial” (Vimalassery et al., 2016).¹³ Tales procesos –los cuales siempre se dan adicionalmente a la violencia material, explican Vimalassery et al.– involucran tanto prácticas de *conocer* esos aspectos de la vida que se perciben conforme a los requerimientos imperiales de control territorial y acumulación de capital, mientras que al mismo tiempo ignoran,

¹² Véase también, “Captain James Cook” [El capitán James Cook], *Legislative Assembly of British Columbia* [Asamblea Legislativa de Columbia Británica]. Acceso 15 de diciembre de 2023: <https://www.leg.bc.ca/dyl/Pages/Captain-James-Cook.aspx>

¹³ Véase también Vimalassery, Hu Pegues y Goldstein (2017).

niegan y, en consecuencia, *desconocen* esos aspectos de la vida que amenazan con superar y/o interrumpir dichos requerimientos.¹⁴

Tomemos como ejemplo las formas en las que los mapas y diarios de Cook buscaron trazar los territorios Nuu-Chah-Nulth. Mientras los principios y narraciones Nuu-Chah-Nulth enseñan que las tierras y aguas que conforman estos territorios son relaciones vivas, los esfuerzos de Cook por documentar el noroeste del Pacífico partieron de una ontología “naturalista” que entiende el “mundo natural” como diferente del humano (Asch, 2017, p. 163). Dentro de este marco, las tierras y las aguas –al igual que toda otra vida no humana– se entienden como “lo muerto, lo fijo [y] lo no dialéctico”, lo cual permite que sean trazadas y documentadas por los humanos quienes, no sólo están separados de su entorno terrenal por su capacidad de razonamiento, sino que también son capaces de ejercer influencia y control sobre ellos (Foucault, 1980, p. 24).¹⁵ Una vez cartografiadas en términos científicos y cosificadores, dichas tierras y aguas se pueden reclamar pues están dentro de los regímenes de propiedad colonizadores (Goeman, 2015, p. 72; Yazzie y Baldy, 2018, pp. 2-3). Así, al cartografiar las tierras y aguas del noroeste del Pacífico como fijas e inanimadas, Cook no sólo puso las tierras natales de los Nuu-Chah-Nulth y de otras naciones al alcance del imperio británico y de sus dobles deseos de acumular territorio y capital, sino que también permitió a las autoridades británicas reclamar derechos de posesión sobre estos territorios acabados de “descubrir”.

Sin embargo, para que esta reclamación de derechos fuera firme, Cook y su tripulación tuvieron que ir más de allá de simplemente ignorar las complejas relaciones de vida que componían las tierras natales de los Nuu-Chah-Nulth, tuvieron también que reaccionar y oponerse de forma crucial a las amplias redes de relaciones extensas acuerpadas por los pueblos

¹⁴ Vimalassery, Hu Pegues y Goldstein (2017) explican que “los procesos de desconocimiento colonial” se definen como aquellas respuestas que se esfuerzan “por excluir los modos relacionales de análisis y las formas de saber que son diferentes”. En su opinión, el desconocimiento colonial sirve como “una contraformación epistemológica” que toma forma adicionalmente a las prácticas materiales de violencia y contención que buscan reaccionar de forma colectiva a “relaciones vividas y conocimientos incommensurables” específicos. Mencionan que este es el caso particular de las naciones indígenas cuyos modos de pensar y relacionarse tienden a enfatizar nociones de interdependencia por medio de relaciones con los otros (como se mencionó antes) (p. 1042).

¹⁵ Sin embargo, como lo han notado feministas indígenas y no indígenas, la naturaleza se representa con frecuencia como femenina y, por tanto, necesita ser conquistada, subyugada y dominada por los hombres.

Nuu-Chah-Nulth. Dicho de otra forma, cuando un “hombre” se distingue de la “naturaleza” dentro de las ontologías naturalistas, dichas visiones del mundo también evocan diversos binarios imperiales para distinguir entre humanos supuestamente salvajes y civilizados (y los no humanos), así como modos de relación salvajes y civilizados (Pearce, 1981). Al hacer esto, los discursos imperiales definieron a ciertos grupos de personas como irracionales, inferiores y, en consecuencia, “incapaces de ser agentes modernos y autónomos”, mientras que definieron a otros como racionales e independientes (Bruyneel, 2007, p. 8). Esto se debe a que, si las nociones colonizadoras de la naturaleza son parte del plan racional del imperio de “desocupar tierras de presencia por medio de los discursos de *terra nullius* con el fin de llenarlas con leyes imperiales británicas” (Byrd, 2011, p. 22), la comprensión específica de quienes viven dentro de esos territorios también es funcional para estas nociones de naturaleza. En otras palabras, principalmente por medio del “vaciado” discursivo de las capacidades racionales de los pueblos indígenas –como los Nuu-Chah-Nulth– vía nociones de salvajismo y primitivismo, los discursos imperiales buscan justificar y legitimar los elevados niveles de violencia que son necesarios para erigir los regímenes imperiales.

De nuevo, vemos este doble vaciado de personas y lugares en el trabajo de Cook. Al invocar los conceptos binarios imperiales con relación a naturaleza-cultura y primitivismo-civilización, los escritos de Cook acerca de los Nuu-Chah-Nulth no sólo muestran las tierras y aguas de la nación sin orden legal, sino que, para hacerlo, él, deliberadamente, tuvo también que obviar el registro de las diferentes prácticas culturales y políticas que su tripulación presencié. Esto incluyó una falta de reconocimiento y entendimiento de prácticas como el *hamutsup* (desvelamiento) –en el cual se colocaban plumones de pájaro en la tierra como símbolo de paz– o la importancia de las oraciones cantadas que se elevaron cuando la tripulación arribó, las cuales pedían favor y guía, pero también indicaban la soberanía de los Nuu-Chah-Nulth sobre sus aguas territoriales (Atleo, 2011, pp. 86-89). Al obviar dichas prácticas, Cook y su tripulación no sólo representaron las naciones indígenas y sus territorios como carentes de cualquier orden político-legal, sino que también representaron a los pueblos como los Nuu-Chah-Nulth a través de una mirada de inferioridad racial/cultural al invocar nociones de primitivismo y salvajismo. De hecho, esta conjunción entre los binarios: naturaleza-cultura y primitivo-civilizado, definitivamente sentó las bases de lo que Brenna Bhandar llama el “nexo

de identidad-propiedad”, que hasta el día de hoy sigue fundamentando las formaciones del estado (Bhandar, 2018).

Para resumir, entonces, el impulso naturalista de dividir y delinear el mundo que sustenta los modos de relación expansionistas permite a los regímenes imperiales responder ante el mundo complejo en el que viven. De hecho, al dividir el mundo por medio de diversas categorías y binarios preconcebidos, los imperialistas –como el capitán Cook– no sólo fueron capaces de participar en la producción de formas específicas de conocimiento del mundo que los rodeaba –y, como resultado, facilitar el establecimiento del orden imperial–, sino que también permitieron a los capitalistas británicos y europeos especular acerca de ganancias futuras. Adicionalmente, en sus esfuerzos de dividir el mundo, también se advierte que quienes acuerpan los modos de relación expansionistas deben reaccionar ante otros modos de saber y relacionarse, y oponerse a ellos, tales como los acuerpados por los Nuuchah-Nulth. Esto se debe a que tales modos de saber y relacionarse presentan visiones radicalmente diferentes y divergentes de la relación entre personas y lugares que desafían los modos de relación expansionistas.

En la siguiente sección, planteo que los esfuerzos de establecer las colonias británicas en la costa oeste a mediados del siglo XIX continúan repeliendo las relaciones acuerpadas por naciones como los Nuuchah-Nulth tanto en el pasado como en la actualidad. De forma más específica, muestro que el establecimiento de asentamientos en el área no sólo dependió de los esfuerzos de dividir personas y lugares, sino también de diversas técnicas de contención con las que las autoridades imperiales buscaron extender su control territorial. En dicha sección, sugiero que, si la expedición de Cook inauguró el comienzo de las invasiones imperiales en la costa oeste a través de la proyección de binarios preexistentes en los pueblos y territorio indígenas, los agentes imperiales encargados de establecer los asentamientos británicos –y, posteriormente, canadienses– buscaron implementar otra vez dichos binarios en formas nuevas como respuesta a su contexto específico. Enfocado en particular en sir James Douglas, muestro que los binarios de naturaleza y cultura, salvajismo y civilización se usaron no sólo para (1) confinar y contener a los indígenas al espacio de la reserva, sino también para (2) capturar y domesticar las acciones (y alianzas) de los colonos blancos masculinos cuyas actividades “extralegales” funcionaban por fuera de la infraestructura imperial del Proyecto Canadá, pero no necesariamente

en contradicción con este. Al respecto argumento que, en medio y a través de estas diversas técnicas de contención, el Proyecto Canadá no sólo buscó reaccionar a las naciones indígenas y a modos de saber y relacionarse, sino que también los reemplazó con modos de relaciones expansionistas.

CONTENER Y CONFABULAR

Para mediados del siglo xix, los intereses imperiales en el noroeste del Pacífico habían comenzado a transformarse de un énfasis en exploración y comercio con las naciones locales a un enfoque orientado a erigir nuevas colonias de “colonos”. Aunque este cambio se dio como reacción a varios factores diferentes, la búsqueda de asentamientos profundizó e incrementó la amplitud de los proyectos imperiales europeos que surgieron como respuesta a la crisis global de sobreacumulación en 1846-1847.¹⁶ Incapaces de conciliar los crecientes suministros de productos con la fuerza laboral acumulada en formas productivas social y financieramente, las corporaciones europeas –incluyendo las empresas que operaban en la “Norte América Británica”– se vieron obligadas a buscar nuevas fuentes de recursos y expandir sus territorios como una solución, a lo que Rosa Luxemburgo se refiere como el “problema de reproducción”.¹⁷ En vista de que las vastas franjas

¹⁶ Al comentar el impacto de esta crisis, Owen Toews menciona también que, mientras el interés en los imperios dentro de los países europeos y sus colonias varió en intensidad a lo largo del espacio y el tiempo, al final del siglo xix este “contexto económico global de sobreacumulación hizo de la conquista imperial, formal o informal, una necesidad capitalista” (Toews, 2018, p. 36).

¹⁷ Respecto a este “problema”, Rosa Luxemburgo considera que la forma en que la motivación capitalista de acumular ganancias a una escala siempre en aumento hace de la expansión de la reproducción capitalista –esto es, la repetición y renovación del proceso de producción a una escala siempre en aumento– una condición esencial de la existencia capitalista. Por esta razón, Luxemburgo argumenta que las relaciones capitalistas no pueden existir de forma aislada, al contrario, requieren la presencia constante de modos no capitalistas de relación (al igual que de un conjunto de sistemas políticos y militares que son capaces de incorporar de forma violenta estas economías no capitalistas a las economías capitalistas por medio de la conquista imperial). Esto se debe a que las economías no capitalistas, al existir más allá de la lucha de los modos capitalistas de producción, sirven como nuevos lugares de acumulación donde los capitalistas pueden expandir el dominio de sus operaciones predatorias al explotar nuevos recursos, abusar de la mano de obra (más) barata y abrir nuevos mercados para descargar productos. Según Luxemburgo, “el capitalismo necesita organizaciones sociales no capitalistas como marco para su desarrollo”; sin embargo, al incorporar dichas economías a través de la conquista imperial, el capitalismo también “procede a incorporar las condiciones mismas que de por sí pueden asegurar su propia existencia” (Luxemburgo, 2003, p. 346).

del territorio norteamericano no habían sido anexadas a la dinámica capitalista, los imperialistas tanto en Londres como en Ottawa buscaron integrar estos territorios a sus economías capitalistas, y los procesos de colonización fueron una de las formas principales de lograrlo.¹⁸

En el territorio actual de Columbia Británica este cambio se ve claramente marcado por la decisión de la corona de transformar su principal centro de intercambio en la isla de Vancouver en una colonia en 1849 (Bhandar, 2018, p. 51). Esta decisión no sólo estableció un asentamiento británico permanente en lo que ahora es Victoria, sino que también implicó el nombramiento del anterior responsable o administrador principal de la HBC, James Douglas, como gobernador de la colonia dos años después (Bhandar, 2018, p. 51). Siendo gobernador, Douglas, aunque asumió el encargo de colonizar tanto las tierras como las naciones indígenas –incluidos sus modos de relacionamiento–, inicialmente siguió un enfoque diplomático que implicó la elaboración de tratados con las naciones indígenas (Bhandar, 2018, p. 51). Estas estrategias permitieron no sólo que las poblaciones iniciales de colonos ocuparan territorios específicos y construyeran una infraestructura limitada al lado de las naciones de la costa Salish, sino que también era una práctica basada fundamentalmente en la ley británica que había reconocido a las naciones indígenas y sus derechos al territorio a través de la Proclamación Real de 1763 (Bhandar, 2018, p. 51). Sin embargo, a medida que se esparcieron las noticias de la apertura de la costa para la colonización, al igual que el descubrimiento de oro a mediados de la década de 1850, la ocupación de los territorios indígenas por los colonos se intensificó con rapidez. Para formalizar lo que era esencialmente una invasión de las tierras indígenas de la costa, Douglas rápidamente abandonó su enfoque

¹⁸ Aquí vale la pena anotar que a diferencia de otros procesos de territorialización enfocados en lugares como África –donde los imperialistas que invertían en lo que W. E. B. Du Bois llamó la “línea de color” deseaban no sólo “los productos bien conocidos y tradicionales”, sino también “la multitud de seres humanos que [...] proveerían a sus amos un botín que excedería los sueños de los imperialistas más modernos, obsesionados con el oro”–, el interés imperial británico en el noroeste del Pacífico (y en Norteamérica, en términos generales) tomó una forma un tanto diferente. Dentro de estos contextos, los capitalistas no sólo buscaron extraer valor de las tierras, aguas y personas, sino que también buscaron reclamar estos territorios para sus asentamientos (Du Bois, 1915, p. 34). Al comentar acerca de esta diferencia, Emilie Cameron sugiere que la colonización en lugares como Canadá y Estados Unidos se manifiesta como algo diferente a otro lugar porque “el grupo colonizador no sólo ocupa y extrae riqueza de las tierras indígenas, sino que también se ha asentado en ellas” (Cameron, 2015, p. 17). Para saber más acerca de la relación entre la colonización en la Norteamérica anglosajona y el imperialismo en otros lugares, véase Vimalassery et al. (2017) y Wolfe (2006).

inicial de elaboración de tratados y adoptó uno que pudiera facilitar de manera rápida la colonización y la construcción de infraestructura. Para el nuevo gobernador esto implicó desplegar diversas estrategias enraizadas en una “lógica de contención”, para debilitar y desestabilizar las naciones indígenas que se oponían al control colonial y la acumulación capitalista, y también para reconocer las actividades de los colonos capitalistas que excedían los confines del orden colonial.¹⁹

En cuanto a la contención de las naciones indígenas, específicamente, Douglas implementó una doble estrategia. Primero, buscó contener los modos de relación indígenas al establecer un sistema de reservas (Bhandar, 2018, p. 62). Adaptando el sistema de reservas de sir George Grey en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, Douglas utilizó dicha infraestructura para facilitar el despojo indígena al separar las naciones indígenas de los espacios que los colonizadores consideraban atractivos (Bhandar, 2018, p. 62). Segundo, la construcción de la infraestructura de reserva fue acompañada de una proliferación de leyes y otros mecanismos legales fundamentados en una lógica binaria, heteropatriarcal y supremacista blanca, con el fin de hacer viable el Proyecto Canadá mediante la contención de los indígenas en reservas. Esta última estrategia fue crucial puesto que no sólo permitió el control de los desplazamientos de la población indígena, sino también su asimilación (Bhandar, 2018, p. 151).

Aunque Douglas hizo algunos esfuerzos para permitir que los pueblos indígenas recuperaran sus tierras a través de sus políticas asimilacionistas, el marco legal que fue adecuándose buscaba deliberadamente excluir a los indígenas de los regímenes de propiedad emergentes (Bhandar, 2018, p. 52). Tal vez el mejor ejemplo de esto es la aprobación de la “Ley para enmendar y consolidar las leyes con respecto a los indios, S. C. (Estatutos de Canadá) 1876, c. 18” (Bhandar, 2018, pp. 158-159). Conocida coloquialmente como la “Ley Indígena”, este texto legislativo agrupó diversas piezas legislativas relacionadas con los pueblos indígenas que ya se habían establecido en el

¹⁹ Tomo prestado este término de un número de académicos indígenas que lo han usado para describir la lógica y el carácter del colonialismo en general, específicamente del colonialismo de asentamiento. Según afirma Noelani Good Year-Ka’ōpua, “dicha contención puede manifestarse en formas geográficas tales como las reservas o pequeños espacios escolares, en formas políticas como marcos de reconocimiento legal que buscan incorporar la soberanía dentro de las leyes domésticas del Estado colonizador y en formas ideológicas como los planes de estudio escolares que permiten una pizca de historia indígena y cultura sólo para mantener su marginalidad” (Goodyear-Ka’ōpua, 2013, p. 26). Véanse también Stark (2018) y Goeman (2015, p. 72).

dominio recientemente confederado, aunque también tomó prestadas algunas leyes que se habían aprobado antes de la Confederación (Shipley, 2020, p. 53). Al incorporar dichos textos legislativos, la ley consolidó legalmente la categoría legal de “indio”, pero bajo concepciones basadas fundamentalmente en el racismo antiindígena nativo y el heteropatriarcado, las cuales deliberadamente buscaban “erradicar” a los indígenas de sus naciones.²⁰ En este sentido, la ley codificó judicialmente el “estatus indígena” en términos racistas y sexistas, similares a los que anteriormente habían invocado colonizadores como Cook cuando representaron a las naciones indígenas en términos primitivos (Bhandar, 2018, p. 168). Sin embargo, de acuerdo con el argumento de Mark Rifkin, tal legislación no sólo reiteró esas imágenes y estereotipos racistas y sexistas acerca de los indígenas, sino que también reestructuró “las colectividades políticas basadas en un lugar como poblaciones (racializadas) sujetas a la jurisdicción y administración [del Estado]” (Rifkin, 2013, p. 325).

Al dejar de ser entendidos como parte de un colectivo soberano políticamente, los pueblos indígenas fueron re-presentados como miembros de una minoría que podía ser “controlada de acuerdo con su grado de blancura” –es decir, su habilidad de integrarse en el cuerpo político del Estado heteropatriarcal blanco– a través de la Ley Indígena (Byrd, 2011, p. xxiv). De hecho, al proyectar esas imágenes colonizadoras y racializadoras, los indígenas no sólo son re-presentados como carentes de sistemas de gobierno, sino que dichas visiones permiten también a los regímenes colonizadores redefinir la ciudadanía como una forma de remediar la increíble cantidad de violencia que ha ocurrido en el pasado y sigue ocurriendo en el presente, aunque este acceso a la ciudadanía nunca es suficiente para “curar” a los indígenas de su supuesta inferioridad racial y cultural. Desde esta posición, el Proyecto Canadá pudo re-presentarse como una nación benevolente y justa, mientras al mismo tiempo seguía deslegitimando a los indígenas y sus modos de relación. De hecho, no aceptar la oferta de ciudadanía de un cuerpo político blanco y heteropatriarcal sigue dando como resultado aún más contención y marginalización hasta el día de hoy, ya que

²⁰ Patrick Wolfe menciona que “al contrario de las personas esclavizadas, cuya reproducción aumentaba la riqueza del propietario, los indígenas obstruían el acceso de los colonos a la tierra, así que su aumento [de su población] era contraproducente”. En contraste con la taxonomía inclusiva de los pueblos negros, quienes funcionaban de acuerdo con la regla de “una gota”, las clasificaciones raciales indígenas fueron reguladas de forma restrictiva de acuerdo con la cuantía de sangre, que buscaba de forma activa eliminar a aquellos que se consideraran “híbridos” (Wolfe, 2006, pp. 387-388).

los pueblos indígenas son re-presentados como “ciudadanos melancólicos e insatisfechos con las condiciones de inclusión” (Wolfe, 2006, p. xx).

Así, con el fin de establecer regímenes de propiedad que abastecieran a la capital imperial, Douglas y sus sucesores destinaron gran parte de su atención y recursos a la división y contención de las naciones indígenas de la costa oeste, las cuales concebían las relaciones entre las personas y la tierra de una forma radicalmente diferente y divergente. Para ello, el régimen imperial implementó una serie de leyes, tales como los sistemas de reservas y la creación del “estatus indígena”, las cuales quedaron incluidas dentro de la Ley Indígena. En efecto, mientras el sistema de reserva estableció un contenedor físico donde los indígenas quedaban encerrados; la imposición del “estatus” creó la infraestructura de contención legal necesaria, no sólo para capturar a los indígenas, sino también para hacerlos desaparecer como *pueblos*. En Columbia Británica, un ejemplo de esto son los esfuerzos continuos del gobierno para trazar una y otra vez los límites de las reservas en formas que dividían a las comunidades y volvían los espacios de reserva en cárceles que cada vez se hacían más pequeñas, lo cual le permitía al Estado penalizar la movilidad y comunicación indígena vía el control de quienes vivían y trabajaban dentro y fuera de la reserva (Bhandar, 2018, p. 53; Hunt, 2014, p. 62). Aquí, la policía, los funcionarios de la Iglesia y los agentes indígenas, a través de una red de políticas colonizadoras que estaban incluidas en la Ley Indígena, trabajaban juntos para confinar físicamente en las reservas a quienes se consideraban “indios”, mientras que excluían a aquellos que habían perdido su estatus ante los espacios urbanos emergentes.

Sin embargo, además de apropiarse de las tierras indígenas por medio de diversas técnicas de contención que buscaban dividir y disolver las naciones indígenas, Douglas y los demás dirigentes de las colonias en Columbia Británica también se vieron forzados a encontrar formas de atrapar y controlar a los colonos individuales, y a las compañías cuyas acciones, en sí mismas, en ocasiones sobrepasaban los límites del Estado existente. De hecho, una vez que Gran Bretaña ocupó los territorios indígenas con el fin de establecer asentamientos en la costa del Pacífico, las autoridades imperiales a menudo se veían en apuros para controlar las oleadas de colonos que invadían los territorios indígenas donde todavía no se había establecido una presencia oficial (Bhandar, 2018, p. 51). Esto se dio principalmente porque tanto los capitalistas individuales como las grandes compañías vieron que reclamar derechos sobre los territorios indígenas constituía una

manera fácil de obtener ganancias cuantiosas, lo que a menudo los llevó a ignorar las líneas limítrofes del Estado (Nichols, 2020, p. 39). Esto no sólo contribuyó a generar conflicto entre las poblaciones indígenas y no indígenas –lo cual, en ocasiones, provocó rápidamente guerras (Bhandar, 2018, pp. 50-51)–, sino que también redujo la recaudación tributaria al Proyecto Canadá, pues quienes reclamaban derechos sobre los territorios más allá de los límites del Estado, lo hacían “por fuera” de la ley británica y, posteriormente, canadiense (Nichols, 2020, p. 39).

Entonces, para cooptar estas acciones “extralegales”, Douglas y sus sucesores no sólo detuvieron los procesos de elaboración de tratados (como se mencionó antes) con el fin de acelerar los esfuerzos de levantamiento topográfico de los territorios indígenas, sino que también tomaron prestadas algunas estrategias legales de su nuevo vecino del sur. Esto último implicó la aprobación e incorporación de la legislación de compra preferencial al marco legal colonial (Wolfe, 2006).²¹ De esa manera, al introducir tal legislación dentro de la colonia de Columbia Británica, Douglas básicamente le dio a los colonos blancos y a las compañías que ocupaban territorios más allá de la “frontera” el derecho a comprar, de manera preferencial, dichos territorios una vez que fueran “adquiridos” formalmente por el Estado canadiense (Bhandar, 2018, p. 42). De esa manera, la legislación de compra preferencial no sólo permitió a las autoridades imperiales conservar la apariencia de legitimidad, aunque sólo ante sus propios ojos, sino que también animó tanto a los colonos de manera individual como a las compañías a “participar” en el Proyecto Canadá, acuerpando así la violencia del despojo y del desplazamiento en formas que servían tanto a sus intereses personales de propiedad y ganancia como a la demanda del Estado por control territorial.

Aquí otra vez observamos cómo la propagación de estas relaciones expansionistas en los territorios indígenas de la costa del Pacífico dependieron de una confabulación entre corporaciones y Estado. Inicialmente, las autoridades imperiales intentaron desplegar mecanismos estatales para contener y controlar los procesos socioeconómicos desatados en la costa del Pacífico, a menudo enviando agentes militares y de control para intentar

²¹ Véase también Bhandar (2018, p. 58). La primera parte de la ley de preferencia se aprobó en 1860 en la isla de Vancouver y prometió hasta 200 acres a cada pareja blanca para efectos de asentamiento, con diez acres adicionales otorgados por cada hijo.

restringir el asentamiento de individuos en ciertos territorios; sin embargo, estos esfuerzos fueron incapaces de controlar las oleadas masivas de invasión de colonos (Nichols, 2020, p. 42). Por esta razón, en lugar de intentar detener la ocupación de colonos en los territorios indígenas, el Proyecto Canadá adoptó una nueva estrategia que fue obstaculizar formalmente la posibilidad de que los indígenas recuperaran sus territorios, una vez que estos territorios se incorporaran legalmente al Estado canadiense. Nichols (2022), al comentar el mismo proceso ocurrido en Estados Unidos, lo explica de la siguiente manera:

El mercado de la tierra que se creó en el curso del siglo XIX no salió de la nada como un modelo de relaciones económicas autoorganizadas. Por el contrario, fue un constructo generado tanto por el poder coercitivo de los sistemas estatales como por los intereses de individuos “privados”. El nuevo mercado de la tierra, después de todo, se predicó en la conquista militar de los pueblos indígenas, su extirpación forzada de los territorios en cuestión y su exclusión *de jure* y *de facto* del mercado a través de una legislación diseñada explícitamente para asegurar que los indios no pudieran competir con los colonos blancos cuando fuera hora de volver a comprar la tierra en la subasta (p. 42).

De forma similar a Estados Unidos, el Proyecto Canadá también se preocupó por asegurar que los indígenas no sólo fueran despojados de sus tierras nativas a la fuerza, sino que tampoco pudieran competir con los colonos blancos y representantes de las compañías cuando llegara la hora de “volver a comprar” estas tierras.

Por tanto, al analizar los cambios en las políticas imperiales de lugares como Columbia Británica, vemos cómo la extensión de los modos expansionistas del Proyecto Canadá dependía tanto de la contención de las naciones indígenas como de las acciones extralegales de los colonos. En su interés de destrucción y remplazo de los modos de relación indígenas con regímenes de propiedad colonizadores, el Proyecto Canadá tuvo que desarrollar continuamente una infraestructura física y epistémica que pudiera contener y controlar a las naciones indígenas, y a las poblaciones de colonos. Por medio de procesos como el sistema de reservas y las leyes de compra preferencial, la autoridad política indígena fue continuamente excluida, mientras la autoridad política del Estado imperial se (re)producía. Sin embargo, en

el intento de destruir y desestabilizar las relaciones y los pueblos indígenas, el régimen imperial emergente también buscó –a través de cambios en la ley colonial que favorecieran el vínculo Estado-corporaciones– contener las actividades extralegales de los colonos. Por lo tanto, a través de los muros o cercos creados por la ley colonial para dividir indígenas de no indígenas, los colonos y las corporaciones pudieron escurrirse y afianzarse en las tierras nativas indígenas, mientras que las naciones indígenas se vieron forzadas a la asimilación o a un mayor confinamiento en las cada vez más precarias condiciones de la reserva.

Sin embargo, a pesar de todos estos esfuerzos del Proyecto Canadá, las naciones indígenas nunca han aceptado de forma pasiva la imposición imperial de los modos expansionistas de relación ni se han “extinguido”, como sugieren las narrativas coloniales dominantes (Razack, 2015). Por el contrario, las naciones como la Nuu-Chah-Nulth siguen existiendo, persistiendo y resistiendo a medida que sobreviven e interactúan con las estructuras del capitalismo y la colonización que tienen lugar en sus tierras nativas.²² Por esta razón, la siguiente sección considera la forma en la que los modos de relación expansionistas no sólo buscan dividir y contener a las naciones indígenas hasta el día de hoy en su búsqueda de control y ganancias, sino que también dependen constantemente de actos deliberados de ignorancia, negación y “desconocimiento”, los cuales intentan contrarrestar y oponerse a naciones pervivientes como la Nuu-Chah-Nulth. Para ello, analizo los bloqueos de Fairy Creek, donde, debido a la ausencia de algún tratado o un acuerdo legal, el Proyecto Canadá sigue intentando asegurar físicamente el acceso de colonos individuales y corporaciones a las tierras y aguas de los Nuu-Chah-Nulth. De manera específica muestro cómo una de las formas principales en las que el Estado canadiense ha buscado lograr esto ha sido a través del uso de la medida cautelar, o lo que Arthur Manuel (2017) llama: el “garrote” legal del Estado (p. 215).

²² Aun cuando la invasión de los colonos se siguió intensificando y los administradores coloniales posteriores a Douglas confinaron cada vez más las reservas a espacios que, a menudo no eran aptos para la supervivencia, las naciones indígenas siguieron resistiendo en formas que buscaron garantizar su existencia como entidades políticas diferentes, lo que abarcó desde esfuerzos diplomáticos hasta hacer la guerra en contra de la invasión extranjera; tal vez el ejemplo más famoso de esto son las guerras de los Tsilhqot'in. Y esta resistencia persiste hasta la actualidad (Bhandar, 2018, pp. 50-52).

INCORPORAR Y ENCARCELAR

Hasta este punto, he mostrado cómo el Proyecto Canadá ha surgido principalmente en respuesta a la constante existencia, persistencia y resistencia de las naciones indígenas de cuyas tierras y aguas quiere apropiarse. Para hacer esto, la formación del Estado imperial ha ejercido constantemente diversas formas de violencia material al tiempo que también se ha apoyado en un rango diverso de imágenes y estereotipos colonizadores y los ha reproducido, con el fin de (re)definir deliberadamente a los pueblos indígenas como inferiores en los ámbitos cultural, espiritual, político, económico y biológico. De hecho, al re-presentar a los pueblos indígenas como un otro inferior por medio de nociones racializadas y de género, de primitivismo y salvajismo, entre otras, personajes que van desde Cook hasta Douglas han contribuido a legitimar la violencia imperial del Proyecto Canadá, el cual, en última instancia, pretende expandir la capacidad de control del estado y la capacidad de acumulación capitalista.

Sin embargo, mientras las naciones indígenas siguen existiendo, persistiendo y resistiendo, las formaciones de Estado imperial continúan reaccionando y contrarrestando lo que J. Kēhaulani Kauani llama las “indianidades pervivientes”.²³ Esto se debe fundamentalmente a que las naciones indígenas no sólo se rehúsan a ser eliminadas, sino que su continua existencia también constituye un desafío para los modos de relación expansionistas del Proyecto Canadá que, a su vez, deben pervivir en contra de ellos (Kauanui, 2016). De hecho, la presencia constante de naciones indígenas como los Costa Salish, los Kwakwaka’wakw y los Nuuchah-Nulth en lugares como la costa del Pacífico son lo que Mishuana Goeman ha descrito como

²³ Para Kauanui, dicho concepto apunta al hecho de que: por un lado, los pueblos indígenas alrededor del mundo todavía “existen, resisten y persisten” como *pueblos* –es decir, como colectivos políticos con base en un lugar, cuya soberanía se deriva de la ocupación original–; y, por otro, la continua existencia, persistencia y resistencia indígena significa que los regímenes colonizadores también deben “sobrevivir la indianidad, pues [ellos] persisten ante ella”. Aquí, el concepto de Kauanui rechaza los discursos dominantes acerca del colonialismo de asentamiento que muchos ponen demasiado énfasis en la noción de eliminación. Como resultado, dichos discursos coloniales de asentamiento a menudo arriesgan procesos de rearticulación del desconocimiento colonial al bloquear e invisibilizar las formas en las que las naciones indígenas y sus modos de relación siguen perviviendo dentro de contextos imperiales como Canadá. Sin embargo, al centrar la nación y modos de relación indígenas, la indianidad perviviente de Kauanui revela cómo las presencias indígenas también ejercen diversos tipos de fuerza en estas relaciones entrelazadas en virtud de su continua existencia, persistencia y resistencia (Kauanui, 2016, s. p.).

la “piedra en el zapato que produce ansiedad” de la nación-Estado imperial (Goeman, 2015, p. 76). Específicamente, esto último se evidencia cuando los miembros de estas naciones deciden bloquear y resistir contra la extracción de recursos y el desarrollo de infraestructura en sus territorios como parte de sus esfuerzos de reafirmar su soberanía y autodeterminación. Dichos bloqueos no sólo interrumpen físicamente el flujo de capital en los territorios ocupados, sino que también cuestionan la legitimidad de la autoridad imperial debido al hecho de que la ley canadiense reconoce tanto la soberanía como la jurisdicción indígena y, sin embargo, no ha podido conciliar la soberanía indígena con la soberanía de la corona. Por esta razón, Shiri Pasternak sugiere que los “[b]loqueos son el encuentro de los órdenes legales de colonos e indígenas”.²⁴

En muchas formas, este encuentro de los órdenes legales de colonos e indígenas fue exactamente lo que ocurrió en los bloqueos de Fairy Creek. Después de que los trabajadores de Teal-Jones comenzaran las labores de explotación forestal en la cuenca de Fairy Creek, en agosto de 2020, un grupo de colonos predominantemente blancos estableció un bloqueo inicial en una vía de explotación al norte de la carretera Marina del Pacífico (Pacific Marine Highway) entre Port Renfrew y el Lago Cowichan en la isla de Vancouver. Aunque el Consejo de la Banda Indígena Pacheedaht de las primeras naciones, quienes habían firmado un acuerdo con Teal Jones, repudió rápidamente el bloqueo, muchos miembros de las 300 personas pertenecientes a la comunidad Nuu-Chah-Nulth, incluyendo el prominente anciano Bill Jones que tiene lazos ancestrales con la zona escogida para la explotación, dieron la bienvenida a los participantes en el bloqueo. De hecho, el anciano Bill y sus parientes Nuu-Chah-Nulth rápidamente asumieron personalmente diversos roles en los bloqueos y ofrecieron dirección y guía a los participantes tanto indígenas como no indígenas. Como resultado, muchos medios de comunicación y organizaciones estatales, incluyendo la RCMP, vieron los bloqueos principalmente como un acto de resistencia liderado por indígenas en contra de la explotación forestal de los árboles centenarios. Como tal, la presencia del anciano Bill y de otros Defensores Indígenas del Bosque no sólo contribuyó al impedimento físico del acceso de Teal-Jones a los bosques antiguos, sino que también cuestionó la autoridad provincial y federal en las tierras Nuu-Chah-Nulth.

²⁴ De acuerdo con la cita en Manuel (2017, p. 218).

Al constatar esta presencia subsistente de las relaciones de los Nuuchah-Nulth, tanto Teal-Jones como el Proyecto Canadá reaccionaron con rapidez a los bloqueos. En un esfuerzo por mantener el acceso al área, Teal-Jones solicitó una medida cautelar, la cual fue concedida por la Corte Suprema de Columbia Británica en abril de 2021 (Lindsay, 2021, septiembre). La medida, emitida inicialmente desde el 8 de abril de 2021 hasta el 28 de septiembre de 2021, buscaba ratificar el régimen de propiedad colonizador del Estado canadiense al conceder a la RCMP poderes y recursos adicionales con el fin de ejercer los derechos de propiedad de Teal-Jones respecto a los árboles centenarios en el área (Lindsay, 2021, septiembre). Sin embargo, dicha medida fue también un intento de mantener una débil fachada de legalidad ante las afirmaciones de soberanía y jurisdicción de los Nuuchah-Nulth.

Como lo han señalado muchos académicos y activistas, ha surgido una tendencia creciente en las últimas décadas, en la cual los tribunales canadienses, en un esfuerzo por reforzar y legitimar los poderes coercitivos usados por el Estado para asegurar el acceso corporativo a los territorios indígenas (Gunn, 2020; Manuel, 2017, p. 216), conceden órdenes en contra de miembros de naciones indígenas que resisten contra la explotación colonial de sus recursos. Aunque, en teoría, constituye un mecanismo legal neutro que tanto las naciones indígenas como las corporaciones pueden utilizar, Arthur Manuel argumenta que “los tribunales coloniales no toman en cuenta los derechos legales [indígenas] cuando emiten órdenes judiciales –funcionan simplemente con base en el *statu quo* [colonial] y principios tan poco elevados, tales como el ‘equilibrio de perjuicios y beneficios’” Manuel (2017, p. 216). Desde esta perspectiva, las tierras indígenas siempre estarán “en posesión del Estado colonial y hasta que nosotros [los indígenas] anulemos este hecho, no tenemos derecho a ejercer nuestra propia jurisdicción aquí” (Manuel, 2017, p. 216). De hecho, las medidas cautelares –al contener y suprimir los asuntos de soberanía y títulos indígenas– no sólo sirven para contrarrestar la soberanía indígena y las relaciones con el territorio, sino que legitiman la atribución de la corona de “mostrar sus dientes” (Manuel, 2017, p. 217). Es decir, una vez que se concede una medida cautelar en contra de los indígenas que defienden sus territorios, estos esfuerzos por reafirmar la soberanía territorial indígena son penalizados por el Estado. Por esta razón, Manuel explica que las medidas cautelares, a las que se refiere como el “garrote legal del Estado”, sirven como “la herramienta ideal de opresión

porque permiten al gobierno y la industria eludir los asuntos legales fundamentales detrás de los derechos indígenas” (Manuel, 2017, p. 216).

De muchas formas, los efectos coercitivos de las órdenes judiciales en contra de los indígenas y sus modos de relación se expresan dolorosamente en Fairy Creek. Entre mayo y septiembre, cientos de oficiales de la RCMP ocuparon los paisajes montañosos de los Nuuchah-Nulth con el único fin de dismantelar los bloqueos que no permitían a Teal-Jones el acceso a los bosques de árboles centenarios. De forma significativa, esto incluyó a miembros del Grupo de Respuesta Comunidad-Industria (C-IRG, por sus siglas en inglés), una unidad policial altamente militarizada que, según Molly Murphy y el Grupo Investigación para los Frentes han argumentado, “existe principalmente para proteger la extracción de recursos en lugares donde la resistencia liderada por indígenas pueda obstaculizarla” (Murphy y Research for the Front Lines, 2022). A medida que los miembros del C-IRG se unían a otros oficiales de la RCMP para enfrentar y retirar a los participantes del bloqueo, esta operación policial masiva, que a menudo involucraba más de 100 agentes por día, usó la medida cautelar en cuestión para justificar sus actividades en el área; actividades que habrían costado más de 18 000 000 de dólares de los contribuyentes de impuestos y resultado en más de 1 000 arrestos sólo en el verano de 2021 (Forester, 2023, enero).

Sin embargo, en el proceso de arrestar y retirar a los participantes del bloqueo y a los Defensores del Bosque indígenas, las actividades de la policía también fueron objeto de denuncias por conducta inapropiada (Van der Zwan, 2021, agosto). Estas denuncias tuvieron que ver principalmente con el uso excesivo de la fuerza y por poner en riesgo la integridad de los participantes en el bloqueo, en especial de los defensores indígenas y negros, quienes a menudo fueron el objetivo deliberado de la policía (Van der Zwan, 2021, agosto). Sin embargo, las acciones policiales también incluyeron diversas violaciones a las libertades civiles. Particularmente, lo más controversial fue la implementación de zonas restringidas para los medios de comunicación, las cuales respondieron a una clara intención de impedir que los fotógrafos y periodistas registraran apropiadamente las actividades de la policía y los arrestos (Van der Zwan, 2021, agosto). Esto no sólo generó un gran número de demandas contra la RCMP, sino que también atrajo la atención significativa de los medios hacia la compleja situación de los bloqueos.

En la siguiente sección analizo el fallo del juez Thompson, el cual negó la solicitud de Teal-Jones de prorrogar la medida cautelar más allá de la fecha

límite del 28 de septiembre, ante las críticas crecientes contra la violencia y represión policial. Respecto a ello, argumento que, aunque la decisión proporcionó un alivio temporal al limitar los poderes de la policía, la intención del fallo fue re-legitimar los modos imperiales de relación que mueven el Proyecto Canadá. De hecho, en lugar de ofrecer un cambio sustancial, muestro cómo el fallo de Thompson divide y contiene las acciones de la policía en Fairy Creek en formas que, al fin de cuentas, buscan re-presentar los atributos maltratadores y genocidas del Estado como algo diferente a ellos mismos, esto es, como “dominación legítima y desinteresada” (Abrahms, 1988, p. 76). Adicionalmente, también argumento que el fallo del juez Thompson sirve como una táctica contrarrevolucionaria dado que busca apropiar y desactivar el potencial radical de resistencia en el lugar liderado por las naciones indígenas. Esto se logra finalmente al presentar ciertas reformas legales aprobadas por el Estado como un marco creíble de transformación sistémica pero que, al mismo tiempo, niegan la soberanía y autodeterminación de los Nuu-Chah-Nulth.

APROPIAR Y DESMOVILIZAR

Como lo mencioné en la introducción, la decisión del juez Thompson de no prorrogar la medida cautelar de Teal-Jones en contra de los participantes del bloqueo, reveló principalmente su desacuerdo con “los métodos de ejecución de la medida cautelar de la Corte”. Aunque afirmó que gran parte de las interacciones entre la policía y los manifestantes había sido “respetuosa y no violenta” y que la policía había usado “la fuerza de manera razonable” en la mayoría de los casos, el juez también señaló lo que él llamó “lapsos preocupantes” en el criterio de la policía (Lindsay, 2021, septiembre). Adicionalmente, se refirió al hecho de que la policía había perpetrado una “infracción seria y sustancial de las libertades civiles, incluyendo el impedimento significativo de la libertad de prensa” (Lindsay, 2021, septiembre). Teniendo en cuenta estas circunstancias, el juez argumentó que las acciones de los oficiales de la RCMP habían puesto la reputación de la Corte en un “riesgo sustancial” debido a las actividades desarrolladas en los territorios de los Nuu-Chah-Nulth (Lindsay, 2021, septiembre).

A pesar de reconocer que permitir el vencimiento de la medida cautelar podría causar “serios daños” a la empresa de explotación forestal

Teal-Jones, el juez Thompson a fin de cuentas explicó que no estaba convencido de que el “equilibrio de perjuicios y beneficios” para la empresa de explotación forestal superara el interés público de proteger a la Corte de una “mayor desvaloración de su reputación” (Smith, 2021, septiembre). Para él, el asunto legal más relevante no era el riesgo de “daños irreparables” para el negocio de Teal-Jones ni para los territorios Nuu-Chah-Nulth en caso de que se diera la tala, sino la prevención de que la Corte se viera “metida en medio” del conflicto entre la RCMP y los “manifestantes” (Smith, 2021, septiembre). Por tanto, el juez Thompson concluyó que “no es justo ni equitativo en todas las circunstancias del caso” conceder a Teal Jones la solicitud de prorrogar la medida cautelar en contra de los manifestantes que estaban bloqueando el acceso de la empresa de explotación forestal a su tenencia (Egan-Elliott, 2021, septiembre). Es decir, para salvar la reputación de la Corte a ojos del público, el juez determinó que la mejor forma de proceder era rechazando el otorgamiento de la extensión de la medida cautelar a Teal Jones.

Las reacciones al fallo de la Suprema Corte de Columbia Británica han estado profundamente divididas. Por ejemplo, poco después de imponer el fallo, Teal-Jones rápidamente argumentó que la negativa de la prórroga de la medida cautelar amenazaba directamente la estabilidad financiera de su compañía. Al negar la prórroga de la medida cautelar, argumentaban que los participantes del bloqueo podrían atrincherarse aún más en la zona, haciendo casi imposible que la compañía pudiera trabajar en las tierras que habían adquirido formalmente gracias al sistema de permisos para granjas arbóreas de la provincia (Egan-Elliott, 2021, septiembre). Haciendo eco de esto, un representante de la compañía explicó que ellos revisarían y apelarían el fallo (Lindsay, 2021, septiembre). Sin embargo, para aquellos que apoyaban los bloqueos, el fallo de Thompson se sintió como una gran victoria. Esto incluyó a quienes entendieron el fallo como un alivio temporal y limitado de la aplicación de la ley por la RCMP. Sin una medida cautelar, los poderes de la policía quedaron limitados significativamente, lo cual generó menos denuncias o posibles cargos en contra de los participantes de los bloqueos. Como explicó Luke Wallace, un representante del Escuadrón Volador de la Selva (Rainforest Flying Squad), una de las organizaciones sin ánimo de lucro que apoyaron los bloqueos: “Por bastante tiempo hemos sabido que las acciones de la policía en Fairy Creek son ilegales y violan el orden de la medida cautelar” (Lindsay, 2021, septiembre). Wallace agregó,

“[c]ausa mucho resarcimiento y motivación ver a la Corte apoyándonos y reconociendo esto” (Lindsay, 2021, septiembre). Para Wallace y otros, el fallo del juez no sólo significó un esfuerzo inicial de poner freno a las actividades policiales, sino también una medida correctiva que tenía la intención de restaurar la legitimidad del Estado.

Como alguien que estuvo presente en los bloqueos, encuentro las últimas reacciones al fallo de la Corte preocupantes por un par de razones. Primero, aunque la decisión del juez Thompson condenó algunas acciones policiales en Ada’itsx, lo hizo desde una ontología naturalista (como se discutí antes) que distinguió dichas acciones cuestionables de otras realizadas por la policía actividades policiales en la montaña –un hecho enfatizado por la continuidad del control policial en Ada’itsx después del vencimiento de la medida cautelar– por no hablar de control policial, en términos más generales (Lindsay, 2021, septiembre). Esto se logra básicamente enmarcando la mayoría de las acciones de la policía como “razonables” –incluyendo las actividades que siguen confinando y controlando al pueblo Nuu-Chah-Nulth y su capacidad de acceder a sus territorios– y catalogando al conjunto de acciones policiales cuestionables como el resultado de “lapsos preocupantes” de criterio (Lindsay, 2021, septiembre).²⁵ Aquí se asume que el control policial y el arresto de personas y lugares son, en sí mismos, un aspecto incuestionable de la vida. De hecho, en lugar de entender el control policial de las personas en general, y de los Nuu-Chah-Nulth en particular, como una práctica colonial inherentemente violenta, el fallo funciona más como un esfuerzo de aislar e ignorar las prácticas policiales que traspasaron los límites de lo que se considera aceptable dentro de los discursos estatales. Por lo tanto, al describir ciertas acciones de la policía como lapsos de criterio preocupantes en medio del uso de la fuerza y no cuestionar el resto de acciones violentas en contra de manifestantes desarmados, el fallo aísla eficazmente aquellas acciones vistas como aberraciones de un sistema de control policial que sería legítimo, a pesar de que el mismo en varias oportunidades ha maltratado a los indígenas (y no indígenas).²⁶

²⁵ De hecho, Thompson se muestra específicamente en desacuerdo con el hecho de que la policía había representado la “violación seria y sustancial de libertades civiles, incluyendo el impedimento de la libertad de prensa hasta un grado determinado” (Lindsay, 2021, septiembre).

²⁶ La razón que sostiene que esta decisión se basa en la separación de lo que se considera violencia policial excesiva y lo que se considera aceptable es que el rechazo de la medida cautelar de Teal-Jones no puso fin al control policial en Fairy Creek. Como mencionó Thompson, el juez

Segundo, la descripción del juez Thompson de los manifestantes de los bloqueos atenúa aún más estos esfuerzos de dividir y contener las acciones policiales. En su descripción de las acciones de la policía como “pacíficas” y “no violentas”, el fallo de Thompson sirve para distinguir los bloqueos de Fairy Creek de otras luchas, reforzando así, en particular, los cimientos blancos supremacistas de las instituciones de control policial y, en términos generales, del Proyecto Canadá. Ya que una gran cantidad de participantes en el bloqueo de Fairy Creek eran de clase media, blancos y/o colonos, la decisión de condenar la brutalidad policial –una decisión que no se ha dado en otras luchas anticoloniales y anticapitalistas llevadas a cabo en otros lugares– sirve efectivamente para distinguir los bloqueos de Fairy Creek de otros esfuerzos de primera línea, celebrados en otros lugares y también en contra de las formaciones de Estados. Esto incluye las campañas a menudo vengativas que se han librado en contra de los pobres e indígenas racializados, los trabajadores inmigrantes, los jóvenes negros y morenos, las personas LGBTQ2, las personas sin techo, los trabajadores sexuales y otros colectivos alrededor del mundo (Camp y Heatherton, 2016, p. 2).

Finalmente, al decidir que el centro del “riesgo sustancial” era la reputación de la Corte, el fallo efectivamente cierra, y complica, cualquier discusión en torno a la legitimidad de los regímenes coloniales de propiedad en los que se basa tanto la concesión de Teal-Jones de la madera en Ada’itsx, como el reclamo de derechos sobre las tierras de los Nuu-Chah-Nulth por parte del Estado canadiense. Esto se demuestra claramente con el hecho de que en ninguna parte del fallo de la Corte hay una mención de que Ada’itsx es parte de los territorios pertenecientes a la nación Nuu-Chah-Nulth, tampoco hay ninguna señal respecto a las historias de imperialismo y colonización en la zona que han contribuido al establecimiento del régimen de propiedad en el que la concesión de Teal-Jones se apoya. De hecho, Thompson sugiere que el asunto legal más relevante no es la colonización canadiense ni la ocupación imperial, tampoco son los riesgos ambientales asociados con el negocio de explotación forestal de Teal-Jones, sino, más bien, prevenir que la Corte se vea “metida en medio” de un “conflicto entre ciudadanos y el gobierno” (Lindsay, 2021, septiembre). Aquí, la decisión de Thompson

que negó la prórroga, la falta de una medida cautelar simplemente significa que la RCMP se quedaría patrullando el área y ejecutando el código penal cuando los manifestantes y defensores de la tierra interfirieran con las actividades laborales de Teal-Jones, como se evidencia en la continuación de los arrestos tras el vencimiento de la medida cautelar.

sugiere que con el fin de preservar la reputación de la Corte y, con ella, el “honor de la corona”, esta debe abstenerse de intervenir en *este tipo de conflicto* que, en efecto, equivale a un conjunto de intereses contrapuestos en lugar de órdenes legales contrapuestos. Al hacer esto, también sugiere que tales asuntos se tratan de mejor manera por medio de otros mecanismos del Estado, como los procesos legislativos y electorales. De hecho, Thompson básicamente busca presentar la autoridad del Estado imperial como legítima a través de la separación entre las ramas judicial y legislativa. La clave está en que las instituciones y procesos adecuados se establezcan, lo cual da al Estado la autoridad (y legitimidad) de representar y hacer cumplir sus leyes. Como resultado, entonces, el fallo del juez Thompson no debate la autoridad del Estado en Ada’itsx, ni tampoco debate el derecho de Teal-Jones de acceder y extraer la madera. De hecho, el fallo de la Corte, al representar ciertas acciones de la RCMP y del C-IRG como algo diferente a otras formas “legítimas” de violencia policial, sirve para legitimar aún más la presencia tanto de la RCMP como de corporaciones tales como Teal-Jones en los territorios Nuw-Chah-Nulth.

Por tanto, aunque a primera vista puede parecer una medida correctiva, el fallo del juez Thompson sirve como una parte de la contraformación epistémica más amplia en la que se apoya el Proyecto Canadá. Esto se debe a que, aunque la decisión cuestiona algunas de las tácticas usadas en Ada’itsx, lo hace a costa de buscar la normalización y naturalización de estructuras violentas de control policial del Estado. De hecho, definir cierta violencia policial en los bosques de Ada’itsx no sólo como aceptable, sino también como excepcionales, es decir, como diferente a los actos normales diarios de violencia policial supuestamente legítima, el fallo perpetúa la lógica imperial de división y contención que sirve tanto para normalizar como para naturalizar otras formas de violencia colonizadora que ocurren dentro de Ada’itsx y más allá.

Por estas razones argumento que aquellos que celebran el fallo como un esfuerzo de enmendar errores, también se arriesgan a perpetuar las mismas lógicas de división y contención en las que se basa el razonamiento de Thompson. Es decir, si asumimos que el fallo de Thompson es esencialmente un proceso de legitimación, los que apoyan los bloqueos no sólo restringen su capacidad de criticar el control policial en general, sino que también limitan su activismo a la preservación de los árboles centenarios de Ada’itsx, justificando así la destrucción y degradación colonial en otras partes. Esto se debe a que cualquier persona que celebre el fallo como una

restauración de la “legitimidad” del Estado canadiense, en esencia se ha convencido de una serie de discursos que, a la vez, cosifican y naturalizan las formaciones de Estado imperiales, las cuales siempre se fundamentan en violencia colonizadora y acumulación capitalista. Esto último significa que, aún si los esfuerzos en Ada’itsx son exitosos, la extracción de recursos y el desarrollo de infraestructura continuará en otros territorios indígenas tanto dentro de Canadá como en el exterior.

Sin embargo, además de perpetuar estas lógicas imperiales de división y contención, una interpretación del fallo como una “victoria” también sirve para suprimir la forma en que los bloqueos de Fairy Creek han funcionado como un poderoso lugar de praxis descolonizadora, liderada por miembros de la nación Nuu-Chah-Nulth. Aunque enfocarse en acabar con una medida cautelar –tal como la concedida a Teal-Jones– es, sin duda, una jugada estratégica importante para cualquier movimiento descolonizador y comunitario por el que vale la pena luchar; sin embargo, poner demasiado énfasis en la importancia de tal decisión a fin de cuentas sirve, por un lado, para desviar la atención de los órdenes legales de los Nuu-Chah-Nulth que sustentan dichos bloqueos liderados por indígenas, mientras que, al mismo tiempo, y por el otro lado, sirven para desmovilizar y desestabilizar estos mismos esfuerzos. Esto se da básicamente porque, a pesar de los esfuerzos de las élites gobernantes por convencernos de lo contrario, la ley no es “una mina neutral” de la que los pobres y despojados pueden sacar recursos. Como explica Nate Holdren, aunque la ley puede servir, hasta cierto punto, como una fuente movilizadora de luchas en contra de las estructuras capitalistas y coloniales, lo hace simultáneamente orientando tales esfuerzos “hacia movilizaciones intrasistémicas en lugar de contrasistémicas” (Holdren, 2022). Esto se debe básicamente a que las luchas contra la ley imperial sólo pueden llegar a ser luchas contra la forma de vivir dentro del Estado imperial y sus imperativos de control y acumulación. En ese sentido, la ley puede proporcionar un alivio temporal limitado y/o una ventaja estratégica temporal, pero lo hace en detrimento de los esfuerzos descolonizadores como los de los Nuu-Chah-Nulth que buscan poner un *fin* a tales imperativos (Holdren, 2022). En su famoso ensayo, “Las herramientas del amo nunca van a dismantelar la casa del amo”, Audre Lorde hace eco a este sentimiento cuando explica que las herramientas como la ley “pueden permitirnos derrotar [al amo] temporalmente en su propio juego, pero nunca nos permitirán generar un cambio auténtico” (Lorde, 2007, p. 112).

Desafortunadamente, el punto de Holdren y Lorde se vio con penosa claridad en los bloqueos de Fairy Creek. El 9 de octubre de 2021, el Tribunal de Apelaciones de Columbia Británica revocó la decisión de Thompson al conceder otra medida cautelar temporal a Teal-Jones (CBC News, 2021, octubre). Debido a que muchos de los simpatizantes habían tomado el fallo inicial como una “victoria” y, en consecuencia, no sintieron que necesitaban permanecer más en el área, sólo un pequeño número de personas optó por permanecer en los bloqueos. Como resultado, las fuerzas de la RCMP pudieron limpiar la zona rápidamente para permitir la tala de los árboles centenarios. Por ello, finalmente argumento que el fallo del juez Thompson funcionó como un fallo implícitamente contrarrevolucionario: no sólo contribuyó a las contraformaciones epistémicas que buscan legitimar el Proyecto Canadá en su búsqueda de control territorial y acumulación de capital en detrimento de la soberanía de los Nuu-Chah-Nulth, sino que también sirvió para cooptar el potencial radical de acción en el terreno al ofrecer, como marcos creíbles para el cambio, alternativas formales del estado y basadas en derechos.

CONCLUSIONES

En este capítulo he rastreado algunas de las historias y trayectorias más largas que han moldeado el contexto contemporáneo de la llamada Columbia Británica, en general, y de Fairy Creek/Ada'itsx, en particular. Al hacerlo, he mostrado cómo la extensión de los modos de relación expansionistas que soportan los cimientos imperiales del Proyecto Canadá ha buscado constantemente reaccionar y contrarrestar a las naciones indígenas como los Nuu-Chah-Nulth. Como lo demostré a lo largo de este texto, esto ha implicado diversos esfuerzos tanto de parte del Estado como de las corporaciones para dividir y contener a las personas y lugares, utilizando “líneas” blancas supremacistas, heteropatriarcales, tanto en el nivel físico como epistémico. También he argumentado que el fallo reciente emitido por el juez Thompson, el cual negó la extensión de la medida cautelar de Teal-Jones en Fairy Creek, sirvió como parte de esta contraformación epistémica; es decir, como una táctica contrarrevolucionaria. De hecho, he mostrado que el fallo, al representar vías de reforma aprobadas por el estado y basadas en derechos como los únicos marcos creíbles para el cambio, funcionó para cooptar el potencial radical de acción en el terreno.

Tal vez una lección para aprender del fallo del juez Thompson sería que las luchas por la descolonización y liberación colectiva nunca serán alcanzadas a través de los tribunales, al igual que tampoco podemos comprarlas con los salarios por los que intercambiamos nuestro trabajo.²⁷ Al contrario, nuestros esfuerzos para hacer realidad nuestra libertad colectiva requieren una lucha material que pueda desafiar y exceder el *statu quo* imperial, luchas tales como las lideradas por los Nuu-Chah-Nulth y otros indígenas en Fairy Creek. Por esta razón, es imperativo que aquellos que apoyamos las luchas como las de Fairy Creek no nos dejemos convencer por el paradigma liberal que inspira los tribunales de la nación y que, en cambio, rechacemos la autoridad del Estado imperial en todas sus formas. Para ser claro, esto no significa que no podamos usar fallos como los de Thompson para apoyar movilizaciones políticas, sino más bien que tales “victorias” deben ser entendidas como lo que son, una herramienta limitada para la movilización que fácilmente puede distraernos de las luchas descolonizadoras más amplias. Desde este punto de vista, creo que los colonos y los indígenas que no son de los territorios podrán posicionarse mejor no sólo para resistir el marco imperialista del Estado, sino también para recurrir a los ancianos y jóvenes Nuu-Chah-Nulth que están luchando en el terreno. Al fin y al cabo, las naciones como los Nuu-Chah-Nulth conservan un amplio espectro de conocimientos y prácticas liberadoras, conocimientos y prácticas que han adquirido después de vivir en relación con lugares como Ada’itsx por miles de años.

LISTA DE REFERENCIAS

- Abrams, P. (1988, marzo). Notes on the difficulty of studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- Asch, M. (2017). Afterword. En F. Dussart y S. Poirier (eds.). *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

²⁷ Haciendo eco de esto, Joanne Barker argumenta que “la promesa de reconocimiento de derechos es la mentira capitalista de la inclusión. El individuo o grupo rectificado siempre será rectificado para servir a la clase gobernante. Los derechos, como los salarios, nunca demandarán una revolución del sistema que los define, asigna, regula y expide” (Barker, 2019, p. 18).

- Asch, M., Borrows, J. y Tully, J. (2018). *Resurgence and reconciliation: Indigenous-settler relations and earth teachings*. Toronto: University of Toronto Press.
- Atleo (Umeek), E. R. (2004). *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth worldview*. Vancouver: UBC Press.
- Atleo (Umeek), E. R. (2011). *Principles of Tsawalk: An indigenous approach to global crisis*. Vancouver: UBC Press.
- Bagchi, A. K. (1986). Towards a correct reading of Lenin's theory of imperialism. En P. Patnik (ed.), *Lenin and imperialism: An appraisal of theories and contemporary reality*. New Delhi: Orient Longman.
- Bastien, B. (2004). *Blackfoot Ways of knowing*. Calgary: University of Calgary Press.
- Barker, J. (2017). *Critically sovereign: Indigenous gender, sexuality, and feminist studies*. Durham: Duke University Press.
- Barker, J. (2019). Confluence: Water as an analytic of indigenous feminisms. *American Indian Culture and Research Journal*, 43(3), 1-40.
- Bhandar, B. (2018). *Colonial lives of property: Law, land, and racial regimes of ownership*. Durham: Duke University Press.
- Bruyneel, K. (2007). *The third space of sovereignty: The postcolonial politics of U.S.-indigenous relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Butler, J. (2010). *Frames of war: When is life grievable?* Nueva York: Verso.
- Byrd, J. (2011). *The transit of empire: Indigenous critiques of colonialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cameron, E. (2015). *Far off metal river: Inuit lands, settler stories, and the making of the contemporary artic*. Vancouver: UBC Press, 2015.
- Cajete, G. (2000). *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Camp, J. T. y Heatherton, C. (2016). *Policing the planet: Why the policing crisis led to Black Lives Matter*. Nueva York: Verso.
- CBC News (2021, octubre). Judge grants temporary injunction at Fairy Creek, citing economic harm to logging company. *CBC News*. <https://www.cbc.ca/new/british-columbia/fairy-creek-injunction-appel-1.6204905>
- Cook, J., Beaglehole, J. C. y Edwards, P. (2000). *The journals of captain Cook*. Londres: Penguin Books.
- Cook, J. y King, J. (1784). *A voyage to the Pacific Ocean: Undertaken by the command of his majesty for making discoveries in the northern hemisphere: performed under the direction of captains Cook, Clerke, and Gore in His Majesty's Ships the Resolution and Discovery, in the Years, 1776, 1777, 1778, 1779, and 1780. In three volumes. Vol III*. Dublin: H. Chamberlaine [Consultado desde University of Library online archives.]

- Deloria, V. J. (1994). *God is red: A native view of religion*. Golden: Fulcrum.
- Du Bois, W. E. B. (1915, mayo). The African roots of war. *Atlantic Monthly*.
- Dussart, F. y Poirier, S. (2017). *Entangled territorialities: Negotiating indigenous lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Egan-Elliott, R. (2021, septiembre). Judge denies request to extend forestry company's Fairy Creek injunction. *Times Colonist*. <https://www.timescolonist.com/local-news/judge-denies-request-to-extend-forestry-companys-fairy-creek-injunction-4692396>
- Forester, B. (2023, enero). RCMP has spent nearly \$50M on policing pipeline, logging standoffs in B. C. *CBC News*. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/rcmp-cirg-spending-resource-extraction-1.6705076>
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews & other writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.
- Goeman, M. (2015). From place to territories and back again: Centering storied lands in the discussion of indigenous nation-building. *International Journal of Critical Indigenous Studies*, 1(1), 1-23.
- Goeman, M. (2015). Land is life: Unsettling logics of containment. En *Native studies key words* (pp. 71-89). Tucson: University of Arizona Press.
- Goodyear-Ka'ōpua, N. (2013). *The seeds We planted: Portraits of a native Hawaiian charter school*. First Peoples: New Directions in Indigenous Studies. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Green, J. (2001). Canaries and the mines of citizenship: Indian women in Canada. *Canadian Journal of Political Science*, 34(4), 715-738.
- Gunn, K. (2020, julio). Injunctions as a tool of colonialism. *Firsts Peoples Law*. <https://www.firstpeopleslaw.com/public-education/blog/injunctions-as-a-tool-of-colonialism>.
- Holdren, N. (2022, julio). Hatefully constitutive. *Legal Form: A Forum for Marxist Analysis and Critique*. <https://www.legalform.blog/2022/07/04/holdren-hatefully-constitutive-law-benjamin-thompson/>
- Hunt, S. (2014). *Witnessing the colonialscape: Light the intimate fires of indigenous legal pluralism* [tesis de doctorado, Simon Fraser University]. Simon Fraser University. summit.sfu.ca/system/files/iritems1/14145/etd8317_SHunt.pdf
- Hunt, S. (2015, junio). Violence, law and the everyday politics of recognition. Paper presented at *Comments on Glen Coulthard's "Red Skin, White Masks": Native American and Indigenous Studies Association*. Washington, D. C.
- Karuka, M. (2019). *Empires tracks: Indigenous nations, Chinese workers, and the Transcontinental Railroad*. Berkeley: University of California Press.

- Kauanui, J. K. (2016). "A Structure, Not an Event": Settler colonialism and enduring indigeneity. *Lateral*, 5(1). <http://csalateral.org/wp/issue/5-1/forum-al humanities-settler-colonialism-enduring-indigeneity-kauanui>
- Larsen, K. (2021, septiembre). Fairy Creek protest on Vancouver Island now considered largest act of civil disobedience in Canadian history. *CBC News*. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/fairy-creek-protest-largest-act-of-civil-disobedience-1.6168210>
- Lindsay, B. (2021, septiembre). Judge ends injunction against Fairy Creek protests, citing "substantial infringement of civil liberties". *CBC News*. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/b-c-fairy-creek-court-civil-liberties-injunction-1.6192827>
- LittleBear, L. (2000). Jagged worldviews colliding. En M. Battiste (ed.), *Reclaiming indigenous voice and vision*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Lorde, A. (2007). *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Luxemburgo, R. (2003). *The accumulation of capital*. Nueva York: Routledge.
- Mack, J. (2011). Hoquotist: Reorienting through storied practice. En J. Webber, R. Johnson y H. Lessard (eds.), *Storied communities: Narratives of contract and arrival in constituting political community*. Vancouver: UBC Press.
- Manuel, A. (2017). *The reconciliation manifesto: Recovering the land rebuilding the economy*. Toronto: James Lorimer & Company Ltd.
- Moreton-Robinson, A. (2017). Relationality: A key presupposition of an indigenous social research paradigm. En C. Anderson y J. M. O'Brien, *Sources and methods in indigenous studies*. Nueva York: Routledge.
- Murphy, M. y Research for the Front Lines (2022, enero). The c-irg: the resource extraction industry's best ally. *Briarpatch*. <https://www.briarpatchmagazine/articles/view/the-c-irg-the-resource-extraction-industrys-best-ally>
- Nichols, R. (2020). *Theft is property: Dispossession and critical theory*. Durham: Duke University Press.
- Pearce, R. H. (1981). *Sagavism and civilization: A study of the Indian and the American mind*. Berkeley: University of California Press.
- Razack, S. H. (2015). *Dying from improvement: Inquests and inquiries into indigenous deaths in custody*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rifkin, M. (2013). Settler common sense. *Settler Colonial Studies*, 3(3-4), 322-340. doi: 10.1080/2201473X.2013.810702.
- Shipley, T. A. (2020). *Canada in the world: Settler capitalism and the colonial imagination*. Black Point: Fernwood Publishing.

- Smith, C. (2021, septiembre). B. C. judge won't extend Fairy Creek injunction because RCMP conduct sullies the reputation of the court. *The Georgia Straight News*. <https://www.straight.com/news/bc-judge-wont-extend-fairy-creek-injunction-because-rcmp-conduct-sullies-reputation-of-court>
- Starblanket, G. y Stark, H. K. (2018). Towards a Relational Paradigm -Four points for consideration: Knowledges, gender, land, and modernity. En M. Asch, J. Borrows y J. Tully (eds.), *Resurgence and reconciliation: Indigenous-settler relations and Earth teachings*. Toronto: University of Toronto Press.
- Toews, O. (2018). *Stolen city: Racial capitalism and the making of winnipeg*. Winnipeg: ARP.
- Van der Zwan, A. (2021, agosto). Fairy Creek activists say RCMP more aggressive when no observers present, question police accountability. *CBC News*. <https://www.cbc.ca/news/british-columbia/fairy-creek-aggressive-police-behavior-accountability-1.6157076>
- Vimalassery, M., Hu Pegues, J. y Goldstein, A. (2017). Colonial unknowing and relations of study. *Theory & Event*, 20(4), 1042-1054.
- Vimalassery, M., Hu Pegues, J. y Goldstein, A. (2016). Introduction: On colonial unknowing. *Theory and Event*, 18(4).
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.
- Yazzie, M. K. y Baldy, C. R. (2018). Introduction: Indigenous peoples and the politics of water. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 7(1), 1-18.

DEFENSA DE LA TIERRA Y EL AGUA DE LOS PUEBLOS NAHUAS DE LA REGIÓN DE CHOLULA Y LOS VOLCANES

Isabel Altamirano-Jiménez y Arsenio E. González Reynoso

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas persisten como tales, aun dentro de las grandes ciudades que los absorben en su crecimiento. Emilio Duhau y Angela Giglia llamaron a estos territorios “zonas ancestrales”, para referirse a los pueblos originarios incorporados por la mancha urbana o la dinámica metropolitana (Duhau y Giglia, 2008). Tal es el caso de los pueblos nahuas de la región Cholulteca y de los Volcanes. Mediante procesos de urbanización popular periférica y de desarrollo inmobiliario, las comunidades nahuas quedaron rodeadas y fueron incorporadas a la intensa dinámica urbana e industrial de la capital poblana en los últimos 30 años. Además de esta forma de ser incorporados gradualmente a la dinámica urbana emergente y no controlada de la expansión de la periferia, los pueblos nahuas se vieron afectados por procesos de reordenamiento territorial guiados por planes de desarrollo urbano y regional. En este sentido, la planeación urbana ha sido un ejercicio simultáneamente técnico y político que involucra la elaboración de un diagnóstico sobre las condiciones y problemas territoriales, así como un acto de prospectiva y de imaginación que construye un horizonte hacia el cual se encaminan todas las acciones articuladas para alcanzar determinadas metas. De esta manera, los procesos modernizadores inventan un futuro que descansa en el proceso de borrar el pasado. Los planificadores y los desarrolladores imaginan el territorio en estado precario, lamentable e inutilizado. Lo visualizan como tierra baldía y vislumbran su transformación como un éxito potencial (Altamirano-Jiménez, 2021a). Sin embargo, lo

que se borra es la presencia de los pueblos indígenas, los cuales antes de la llegada de los españoles ya habían construido ciudades como Cholula en toda su complejidad y sofisticación.¹

En muchos casos, los habitantes de las zonas a transformar mediante los proyectos de desarrollo son invisibilizados o desvalorizados, hasta que ellos se asumen y se convierten en sujetos sociales y políticos que enfrentan las intervenciones y proyectos gubernamentales, con todo y sus planes de desarrollo urbanístico. Adicionalmente a los planes gubernamentales, los agentes empresariales directamente también han generado afectaciones a los pueblos de la región Cholulteca. Un polo industrial sin la regulación adecuada ha contaminado un río que atraviesa varios pueblos nahuas, generando también una forma de desposesión por contaminación. Y una embotelladora de escala internacional ha sobreexplotado el acuífero local, provocando la disminución de su nivel y acentuando la desecación de esa región. En este capítulo revisaremos los movimientos de resistencia a cinco grandes procesos de desposesión que han padecido los pueblos nahuas y, más que verlos de manera aislada, tratamos de verlos como un amplio proceso de múltiples dimensiones en el que las comunidades originarias se articulan y orquestan en la defensa del territorio en sentido integral. Más allá de lo que se juega en cada proceso de defensa específico, hay una articulación de luchas cuyo núcleo es la defensa de esa relación vital de las comunidades, en plural, con el territorio, integralmente.

La ciudad de Puebla, como la mayoría de las ciudades del país, tuvo en las últimas tres décadas un incremento mayor en términos de superficie urbanizada que en términos de crecimiento demográfico. Su población casi se duplicó al pasar de 1.5 millones a 2.8 millones de habitantes, mientras que la superficie urbanizada se triplicó (SEDESOL, 2012). Esta expansión vino acompañada de un salto de escala en la infraestructura construida para dar soporte a ese crecimiento. La expansión del área urbana generó la conur-

¹ Se estima que Cholula ha tenido una ocupación ininterrumpida desde hace por lo menos 2 000 años (Jiménez, p. 55). En el Protoclásico surgió como uno de los grandes centros urbanos, pero no fue sino hasta el periodo Clásico que se convirtió en una de las ciudades más importantes de Mesoamérica, ya que controlaba el comercio del valle Puebla-Tlaxcala y las rutas comerciales que comunicaban el altiplano central con la costa del Golfo, Oaxaca y el sureste. En el año 600 de nuestra era sufrió una reducción de población y quedó semiabandonada. Posteriormente sería ocupada en el siglo ix por los olmecas-xicalancas (Florescano, 2006). La población de Cholula y sus alrededores alcanzó en el siglo xvi un esplendor –cuando llegaron los conquistadores– gracias a la agricultura de riego y a localizarse en un área con abundante agua.

bación de la capital y los municipios aledaños convirtiéndose en una de las principales zonas metropolitanas del país. Sin embargo, no fue esta la principal transformación territorial en los últimos 30 años, sino la suma de grandes proyectos de desarrollo urbano e infraestructuras de gran escala lo que detonó las áreas periurbanas. Estas transformaciones territoriales fueron guiadas sobre todo por el gobierno del estado, mediante proyectos de planeación regional en los que se promovieron inversiones en infraestructura y se alentó el desarrollo inmobiliario por parte de las elites económicas locales. En este sentido, en 1994, en coincidencia con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio entre México, Canadá y Estados Unidos (TLCAN), Manuel Bartlett, el entonces gobernador del estado de Puebla, impulsó un ambicioso programa de reordenamiento territorial de una región más amplia que la zona metropolitana (Cabrera et al., 2006).

La periferia poniente de la capital poblana ha sufrido grandes transformaciones, comenzando por la construcción de la autopista México-Puebla, en 1962, y la llegada de la planta armadora de automóviles Volkswagen, en 1964, así como de la planta acerera Hylsa y la de cerámica Vitro, sin olvidar la instalación de la planta petroquímica de Petróleos Mexicanos en San Martín Texmelucan. La creación de la Universidad de las Américas dinamizó sus alrededores con vivienda para estudiantes universitarios, así como con servicios y espacios de ocio y recreación en el municipio de San Pedro Cholula. Con el establecimiento del TLCAN, se precipitaron varias transformaciones territoriales, como la construcción del aeropuerto internacional, en 1996, así como la instalación de nuevos parques industriales y agroindustriales. La modernización de la recta a Cholula y la construcción del periférico que atraviesa esa zona, fue acompañada de procesos de urbanización popular y de proyectos de desarrollo inmobiliario con vivienda de interés social y de clase media. Estas modificaciones transformaron el poniente de la ciudad de Puebla y lo convirtieron en una dinámica zona periurbana industrializada, con servicios y grandes centros comerciales, en tensa coexistencia con tierras de cultivo y poblados de origen nahua (Melé, 1994).

En este proceso de reestructuración territorial, se ha intentado borrar la historia de las comunidades indígenas, ignorarla en la planeación urbana y los procesos de inversión de capital nacional y extranjero. En este sentido, el historiador Coll Thrush (2016) nos recuerda que las ciudades son centros estratégicos de desposesión colonial y capitalista (p. 15). En este capítulo nos interesa enfocarnos en Cholula como una amplia área periurbana

en la que las comunidades indígenas no sólo se rehúsan a desaparecer, sino que se articulan mediante frentes que impulsan procesos de lucha, a través de los cuales desafían la legalidad de los proyectos de desarrollo orientados a la expansión del capital. Nuestro objetivo es mostrar que la desposesión no es un proceso acotado y limitado al despojo de la tierra, sino que incluye una serie de estrategias legales y financieras, entre otras, que amplían el ámbito de lo que se vuelve mercancía y arrebatan la posibilidad de la vida comunal. Ante estos procesos de desposesión surge la resistencia de los pueblos nahuas circunvecinos que conforman un entramado de relaciones comunales, organizativas, espaciales y territoriales. En las siguientes páginas exploramos cinco procesos de lucha en los que las comunidades nahuas se organizaron para defender la vida, el agua y la tierra.

ECONOMÍAS DE DESPOSESIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN AMPLIA DEL DESPOJO

Guillermo Bonfil Batalla, al inicio de la década de 1970, escribió el libro *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*, en el que sostuvo que la especificidad de Cholula era que, además de ser la ciudad viva más antigua de América, presentaba una intensa coexistencia de la forma de organización y cultura mesoamericana con las formas modernas de urbanización e industrialización capitalista. Él afirmaba que la vitalidad de la cultura nahua con su intenso sistema de fiestas y de cargos convivía, de manera dialéctica, con las fuerzas modernizadoras del capital industrial (Bonfil, 1973, p. 117).

Las estrategias de acumulación del capital que asedia los territorios indígenas y las ciudades tienen raíces históricas que se remontan al colonialismo. La colonización del continente americano, acompañada del tráfico de esclavos negros, puso en marcha una serie de dinámicas que continúan definiendo estrategias de acumulación de capital, tales como las formas racializadas de dominación y valoración, apropiación, comercialización y reconfiguración territorial. En las últimas tres décadas, con la entrada en vigor del TLCAN, estas estrategias se han intensificado, reordenando territorios, expandiendo y profundizando los procesos de mercantilización y la desarticulación de las formas de vida indígena. No se trata de nuevos y específicos enclaves económicos, sino de múltiples procesos, como los que analizaremos en este capítulo, que se traslapan y se superponen, arreba-

tando la capacidad de los pueblos de vivir en comunidad, entendida esta no solamente como comunidad de seres humanos.

Jodi Byrd et al. (2018) plantean que el concepto de “economías de desposesión” es útil para dar cuenta de las múltiples genealogías racializadas de expropiación, desposesión y apropiación, a través de las cuales el capitalismo toma forma, cambia y se expande con el tiempo. La idea de economías de desposesión, en plural, nos permite observar que la desposesión no es únicamente un proceso discreto de obtención injusta de algo, sino múltiples procesos distintos y simultáneos. De acuerdo con estos autores, el concepto de economías de desposesión difiere del término “acumulación por desposesión” de David Harvey (2005), en la medida en que los primeros ponen el énfasis en la continuidad de la colonización y la racialización para la expansión del capitalismo. El capitalismo continúa descansando en procesos de clasificación y reorganización jerárquica y en la devaluación de ciertas formas de vida. La desposesión, en este sentido, no sólo se dirige a la propiedad de la tierra y su reconfiguración, sino que descansa en la intención de tomar violentamente algo para –supuestamente– volverlo mejor, es decir, mejorarlo (Li, 2007). Por ejemplo, declarar que una tierra es baldía, implica presuponer que está desperdiciada, que nadie la está usando en los términos en que el desarrollo económico considera apropiados. Lo mismo puede decirse respecto a los cuerpos de agua que son elegidos para ser explotados con una finalidad desarrollista. En el contexto actual, la desposesión ocurre a través de lógicas viejas y nuevas, tales como la imposición de marcos jurídicos en los países del Sur Global, como México, en los que las políticas públicas fragmentan la capacidad de los pueblos y comunidades indígenas de seguir manteniendo sus economías locales. En México, los ajustes estructurales que se llevaron a cabo en el marco de la negociación del TLCAN no sólo impusieron un marco legal para acelerar la desposesión, sino que, además, contribuyeron a limitar el poder del Estado. En los últimos sexenios, el Estado no sólo facilita el acceso de las empresas extranjeras a los recursos naturales y territorios indígenas; su autoridad también coexiste con formas informales de autoridad tales como las de las empresas privadas, el crimen organizado y las elites económicas. En este contexto, las empresas transnacionales pueden demandar a Estados por no garantizar su enriquecimiento (Altamirano-Jiménez, 2021a).

Si bien el concepto de economías de desposesión nos permite dar cuenta de los múltiples procesos de apropiación, es necesario hablar de la desposesión más allá de una lógica antropocéntrica. La violencia con la que

la desposesión opera se ejerce no sólo contra las comunidades indígenas que padecen despojos, sino también contra los animales, el agua, el planeta mismo y las relaciones de interdependencia que se desarrollan entre los humanos y lo no humano (Altamirano-Jiménez, 2021b). El agua, por ejemplo, es parte de nosotros mismos, es esencial para la vida y nos conecta con todo. Independientemente de que lo podamos ver, la guerra de baja intensidad con la que la desposesión opera sepulta distintas formas de vida, fuerzas, entidades y relaciones. En ese sentido, Robert Nichols (2019) sugiere que la desposesión de las comunidades indígenas puede entenderse en términos de la destrucción del planeta, cuyo valor moral no puede medirse solamente en términos antropocéntricos.

Las luchas indígenas contemporáneas nos enseñan que resistir y rechazar la legitimidad de los procesos de acumulación del capital requiere poner la vida en el centro. En estas páginas partimos del reconocimiento de que los pueblos nahuas de la región Cholulteca conforman un entramado de relaciones entre comunidades y entre lo humano y lo no humano. Ello nos permite dar cuenta de la profundidad de las violencias del despojo y de las formas en que las comunidades se han movilizado para defender su territorio. Si la lógica colonial capitalista fragmenta y destruye, los pueblos nahuas ponen en el centro de su acción una concepción de la vida que se sustenta en una multiplicidad de seres, elementos y entidades con capacidades de acción. Esta forma de relacionalidad interdependiente ha sido el hilo conductor de muchas luchas indígenas recientes como se demuestra en los capítulos de este libro. Es una relacionalidad que desafía la lógica del capital y guía la acción política. Al mismo tiempo, es una relacionalidad que se practica y se cultiva (Gutiérrez-Aguilar, 2021, p. 65).

CHOLULA, UN TERRITORIO INDÍGENA

Las comunidades indígenas se han adaptado y han padecido las transformaciones de la modernidad urbana, a la vez que han hecho esfuerzos para mantener sus tradiciones, adaptándolas a las innovaciones de la sociedad contemporánea, de la cual también forman parte. A través de siglos han elaborado sincretismos como los que se observan en el complejo sistema de fiestas patronales de la región de Cholula o en la arquitectura de sus iglesias. En esos procesos de larga data destaca la resistencia a los grandes proyectos

que han afectado el territorio de las comunidades. Desde una perspectiva histórica podríamos observar los recientes procesos de resistencia, como la continuidad de conflictos anteriores en los que las comunidades tuvieron que defender sus tierras en los siglos xvi y xvii.

El primer gran despojo de tierras ocurrió en 1531 cuando, para fundar la ciudad de Puebla, la corona española le quitó la parte oriental de su territorio a Cholula para fundar la nueva ciudad renacentista. Las poblaciones indígenas de la región, además de Cholula, como Tochimilco, Huejotzingo, Totimehuacán, Tepeaca Nopalucan, Tenango y Tecamachalco, pasaron a depender administrativa y jurídicamente de la nueva ciudad española, lo que significó que tributarían en mano de obra y otros productos (Jiménez, 2013). Guillermo Bonfil Batalla (1973) sostuvo que, de manera deliberada, como estrategia de dominación, Puebla se creó como ciudad española, mientras que Cholula se mantuvo como una ciudad indígena.²

Los siglos xvi y xvii registraron varias dotaciones de tierras a españoles y al Ayuntamiento de Puebla que fueron tomadas de las tierras de Cholula y de Atlixco. El historiador Rogelio Jiménez narra disputas por tierras –sobre todo por aquellas que se encontraban entre los afluentes del Atoyac, así como aquellas en las que los pueblos indígenas habían construido acequias–. Uno de los despojos que más llama la atención ocurre en 1539, cuando los españoles expulsan a 4 000 indígenas que labraban las tierras entre Cholula y Puebla, debido a que el entonces regidor les comunica que esos terrenos ya pertenecían a Puebla y los indígenas se habían convertido en invasores ilegales. Para los pueblos cholultecas esas eran sus tierras y desconocían los títulos y provisiones reales que las habían otorgado a los españoles. Bajo pena de muerte, esa población indígena fue desalojada por la fuerza (Jiménez, 2013, pp. 64-65). La historia de despojos de tierras y de conflictos por reparto de aguas es larga y atraviesa al menos cuatro siglos.

Ya entrado el siglo xx, el proyecto modernizador del *México imaginario* no fue homogéneo en todo el territorio nacional, sino que en cada entidad federativa y en cada región se conjugó de una manera específica.³

² Cholula de 1520 a 1531 pasó sucesivamente de ser encomienda, corregimiento, república de indios y nuevamente encomienda (Jiménez, 2013, p. 62).

³ Concepto desarrollado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1990), quien sostuvo que las elites económicas y políticas de México han adoptado y tratado de implementar una serie de proyectos de desarrollo basados en la concepción civilizatoria occidental. Dichos proyectos han tenido siempre como objetivo la dominación de la diversidad de culturas, sociedades e individuos

En la capital poblana consistió en una serie de proyectos de industrialización y de desarrollo inmobiliario promovidos por coaliciones dirigidas por los gobernadores que hicieron grandes negocios sexenales, empezando con expropiaciones o compra de terrenos agrícolas, para impulsar inversiones, centros comerciales, parques industriales, fraccionamientos de lujo. Desde Mariano Piña Olaya (1987-1993) hasta Miguel Barbosa (2019-2022), los gobernadores que ha tenido el estado de Puebla han impulsado la economía a través de transformaciones territoriales, mediante la construcción de polos de desarrollo industrial, áreas de desarrollo inmobiliario y centros comerciales. De acuerdo con Sergio Mastretta, los *gobernadores inmobiliarios*, como él llama a dichas coaliciones conformadas por las elites económicas y políticas locales, han impulsado sucesivamente distintos proyectos bajo un mismo esquema, autoritario, el cual inicia con la apropiación de tierra campesina e indígena (Klastos, 2019).

En las últimas tres décadas, la planeación urbana fue diseñada a favor del capital y de la urbanización depredadora que, al reordenar y decidir la localización de los polos industriales y el trazo de las vías de comunicación y principales infraestructuras, desarticuló las relaciones de las comunidades con sus tierras, agua, bosques, pastos y montañas. En la racionalidad planificadora se desterritorializaba a los pueblos nahuas, desposeyéndolos no sólo de la tierra, sino como ya se indicó, de sus formas de relacionalidad con lo no humano y lo sagrado que también los constituye. En la memoria de los pueblos cholultecas los despojos expropiatorios quedaron firmemente grabados, generando procesos de resistencia y organización. Desde la perspectiva de estas comunidades, los planes de desarrollo urbano y ordenamiento territorial sólo han beneficiado a los intereses de los inversionistas inmobiliarios e ignorado los derechos de las comunidades indígenas.

En 1992, durante el periodo del gobernador Mariano Piña Olaya, fue aprobado el Programa de Ordenamiento Territorial de la región Cho-

que conforman la nación mexicana. A esa visión de país y al sector social que lo encarna es a lo que Bonfil Batalla denomina el *México imaginario*. No es imaginario por ser falso o por ser una ficción: “Lo imaginario aquí es occidente; pero no es imaginario porque no exista, sino porque a partir de él se ha tratado de construir un México ajeno a la realidad de México” (Bonfil, 1990, p. 227). El *México imaginario*, además de ser una aspiración nacional, también es un discurso local, específico, que envuelve y justifica proyectos y megaproyectos de desarrollo urbanos y regionales. El *México imaginario* tiene, entonces, múltiples maneras de ser conjugado específicamente por los poderes locales y estatales.

lula-Huejotzingo-San Martín Texmelucan, el cual fue acompañado por un decreto de expropiación de tierras ejidales para crear una gran reserva territorial para la urbanización de esa zona (Rappo y Cortés, 1993). Los campesinos de la región se vieron afectados por la pérdida de 1 000 hectáreas de campos de cultivo. A pesar de las movilizaciones, manifestaciones y lucha legal, el siguiente gobernador, Manuel Bartlett, desconoció todos los amparos y estableció el Programa de Desarrollo Regional Angelópolis en cuya realización se ejercieron las dos reservas territoriales creadas mediante las expropiaciones del sexenio anterior (Hernández y Martínez, 2011, p. 293). Inicialmente el uso de suelo era de vivienda popular, pero en el proyecto Angelópolis se modificó para dar lugar al lujoso centro comercial.⁴ En ese contexto desarrollista, facilitado por la reforma al artículo 27 de la Constitución, el municipio de San Andrés Cholula se volvió el blanco de un ambicioso plan de desarrollo urbanístico que incluyó la expansión de servicios y del sector residencial en distintos municipios como San Pedro Cholula, Puebla y Cuautlancingo (Schumacher et al., 2023). El crecimiento urbano y la explotación turística de San Pedro Cholula acentuaron la desigualdad social, los desplazamientos y expropiaciones en nombre del desarrollo que se legitimó como progreso. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el crecimiento inmobiliario aumentó 30% entre 2003 y 2014 y representó 14% del producto interno bruto (PIB) del estado de Puebla, un poco menos del PIB generado por la industria manufacturera y el sector servicios (INEGI, 2021).

Antes de la llegada de los españoles, Cholula era un señorío no sujeto a ningún otro y durante el periodo Clásico se convirtió en una metrópoli que cumplía funciones religiosas y políticas para vastos territorios del sureste. Su centro fue la pirámide conocida como Tlachihualtépetl (o cerro hecho a mano), la cual fue construida en donde había un manantial y un pequeño lago.⁵ Estuvo dedicada a Chiconaquiahuitl (dios de las nueve lluvias). En este sentido se puede afirmar que Cholula era un altépetl, es

⁴ E. Reyes, “Esta zona de Puebla iba a ser para vivienda popular y hoy es una zona de lujo, ¿qué pasó?”, *El Sol de Puebla*, 11 de abril de 2022. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/cultura/reserva-territorial-atlixcaoytl-de-vivienda-popular-a-zona-de-lujo-que-paso-los-tiempos-idos-8113962.html>

⁵ El nombre de esta ciudad proviene del apelativo *Achololan* que se traduce “donde oscurece o corre el agua”, porque los primeros pobladores se asentaron a la orilla de una laguna, en cuyos manantiales se fundó la primera base de la pirámide (Merlo, 2012, p. 26).

decir, el tipo de sitio elegido por los pueblos prehispánicos para asentarse.⁶ Consistía en una configuración territorial cuidadosamente elegida por la disponibilidad conjunta de tierra y agua, o agua en la tierra, rodeada de cerros, serranías o montañas. El *altépetl* es un territorio cuya configuración orográfica garantizaba la disponibilidad de agua aun en tiempos de estiaje: paisajes lacustres rodeados de montañas; cañadas o rinconadas donde había manantiales y arroyos, así como las faldas de montañas y cerros que eran vistos como grandes contenedores de agua, cuyos deshielos y escurrimientos conformaban un paisaje fértil (Fernández-Christlieb, 2003, pp. 72-75). En todos los casos se trataba de la búsqueda de la unidad del agua y tierra; o más precisamente, de la tierra con gran humedad, o de la tierra en donde abundaba el agua o donde nacía el agua, brindando las mejores condiciones para la vida.

Sin embargo, no se debe suponer que sólo se trataba de un conjunto de características físico-espaciales, sino que, en realidad, esta noción aludía y sigue aludiendo a una configuración relacional. El geógrafo Federico Fernández Christlieb aclara que el *altépetl* era, ante todo, una forma de organización comunitaria que vinculaba a sus integrantes a la tierra, al agua y al medioambiente en su conjunto mediante prácticas de derecho consuetudinario (Fernández y García, 2006). El *altépetl* es, entonces, una forma de organización comunitaria con normas tradicionales que implican un sistema rotatorio de tareas y responsabilidades de los integrantes de los pueblos y barrios; el *altépetl* implica un reconocimiento de una relación socioespacial centrada en los elementos que constituyen la vida de dicha comunidad: agua, tierra, semillas, animales y materiales (Durán-Díaz et al., 2021). Melissa Shumacher et al. (2023) sintetizan la noción de *altépetl* como una metáfora que alude a la interacción de los pueblos con su medioambiente (p. 6).

Esta noción sería utilizada por primera vez en un litigio contra la planeación urbana promotora de desarrollo inmobiliario, en 2018, cuando el pueblo de San Rafael Comac, en el municipio de San Andrés Cholula, interpuso una demanda de amparo contra el Programa Municipal de Desarrollo Urbano Sustentable. En dicho amparo se sostiene que los objetivos de la planeación, vinculada a los intereses inmobiliarios, implicarían afectaciones tales como despojo de tierras, expulsión de la población y deses-

⁶ Para Ana María Ashwell, Cholula era un *hueyaltépetl*. El prefijo *huey* se refiere al gran *altépetl*, en alusión a los múltiples pueblos que confluyen en el cerro de agua (Ashwell, 2004, p. 4).

tructuración de la organización comunitaria, un mayor agotamiento de las fuentes de agua, así como contaminación del medioambiente. Tratándose de afectaciones sobre un pueblo originario, la elaboración del Programa de Desarrollo Urbano debería de haber efectuado una consulta indígena. El principal argumento inscrito en el amparo consistía en que la identidad de San Rafael Comac se basaba en la organización socioespacial del altépetl, heredada desde tiempos prehispánicos (Schumacher et al., 2023, p. 3). El programa fue abrogado por un juez en 2020, sentando un importante precedente para futuras luchas de comunidades indígenas contra la planeación urbana, guiada por una visión neoliberal del desarrollo urbano.

Como se ha mencionado, esta es un área con muchas transformaciones a lo largo de los últimos 50 años. Las comunidades nahuas y sus tierras quedaron en medio de este dinamismo urbano e industrial que caracterizó el final del siglo xx y el inicio del xxi. En la visión desarrollista, esta zona se categorizaba como carente de desarrollo, como un espacio baldío que demandaba inversión y mejora. Para muchos de los nuevos habitantes de las zonas residenciales cerradas y centros comerciales lujosos, los pueblos indígenas nunca fueron parte del paisaje. Para los pueblos cholultecas, la periurbanización trajo consigo una violenta reestructuración que generó un impacto significativo en sus costumbres y tradiciones, pérdida de tierras, expropiación, desecación de los mantos acuíferos, nuevos asentamientos, destrucción ecológica e impactos negativos en la salud. En tanto pueblos originarios que forman parte históricamente del altépetl de Cholula, los pueblos cholultecas no sólo existen, sino que desafían la legalidad del Estado mexicano, así como las concepciones racistas y coloniales a través de la defensa de su territorio.

Los pueblos nahuas que han resistido a los sucesivos proyectos de reordenamiento en el poniente de la ciudad de Puebla, se han organizado en frentes con distintos nombres y a distintas escalas. Los pueblos del volcán Popocatepetl o pueblos nahuas de la región Cholulteca –como ellos se autonombran– son un conjunto de poblados de origen mesoamericano asentados en el territorio que podemos ubicar –de manera indicativa, amplia y no estrictamente delimitada– por la falda del volcán, la periferia poniente de la Zona Metropolitana de la Ciudad de Puebla y por las ciudades de San Martín Texmelucan al norte y la de Atlixco al sur. Son más de 20 pueblos, aunque en las distintas movilizaciones que han tenido que realizar

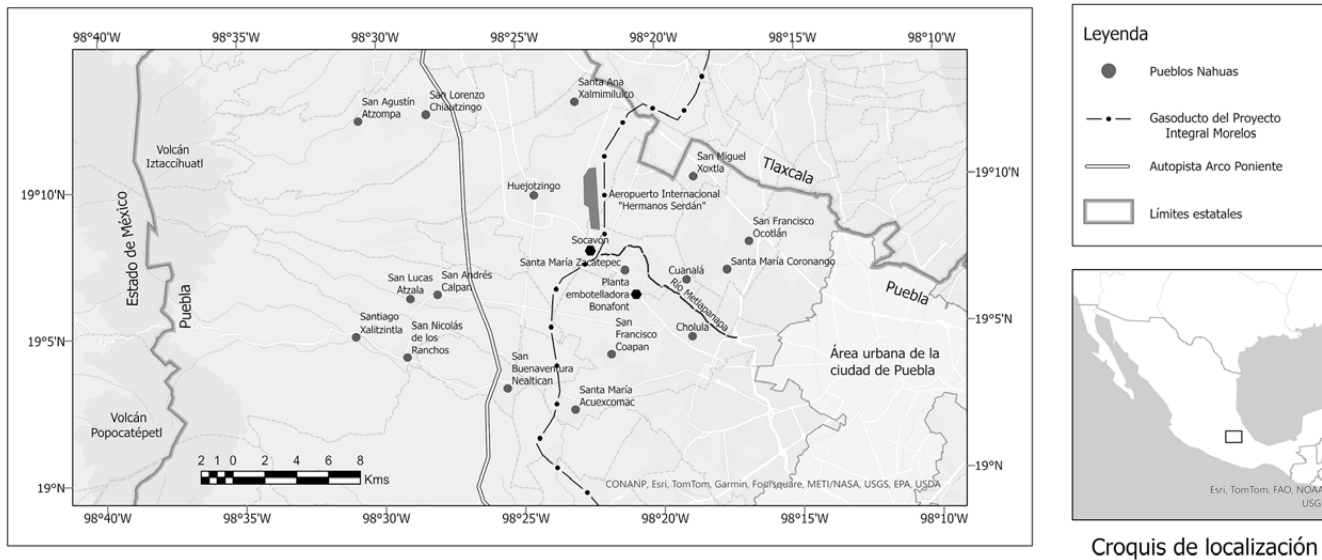
para defender su territorio de manera recurrente aluden a ese número.⁷ Se organizaron en un amplio Frente de Pueblos Unidos y han adquirido distintos nombres, según defiendan su tierra y su agua ante megaproyectos promovidos por el gobierno del estado de Puebla o el gobierno federal.

A continuación presentamos cinco procesos organizativos en defensa del agua y la tierra que muestran las últimas capas de despojo y desposesión a la que han sido sometidos los pueblos mencionados. Asimismo, el análisis de estos procesos da cuenta de las visiones alternativas articuladas por estos pueblos originarios en su defensa de la vida comunal. Estos procesos han articulado diferentes formas de lucha legal y directa por parte de las comunidades indígenas contra: 1) la construcción de pozos en Nealtican y Acuexcomac para conducir agua hacia la capital poblana en el marco del Programa de Desarrollo Regional Angelópolis; 2) la construcción de un tramo de la autopista Arco Poniente, entre Huejotzingo y Atlixco; 3) la construcción de un gasoducto que atravesaría Puebla desde Tlaxcala hasta Morelos, rodeando el volcán Popocatepetl; 4) la construcción de colectores que arrojarían aguas residuales industriales de un polo industrial en el río Metlapanapa; y 5) la operación intensiva de la planta embotelladora multinacional Bonafont en un territorio históricamente desecado.

En paralelo a estos cinco procesos de defensa del territorio de los pueblos nahuas, ha habido otros procesos de resistencia contra proyectos urbanísticos e inmobiliarios dentro del Centro Histórico de Cholula, en el que han participado redes de la sociedad civil, académicos y asociaciones religiosas y culturales. Posiblemente el más importante fue la lucha, entre 2013 y 2017, contra la construcción de un distribuidor vial, un puente elevado, una estación de tren, un parque intermunicipal y un pabellón comercial, en terrenos aledaños a la pirámide, es decir, con una afectación paisajística y cultural a la zona de monumentos arqueológicos (Desentis, 2019). López-Cuenca y Frausto (2023) elaboraron un análisis de este proceso, con el que coincidimos plenamente: el territorio cholulteca tiene una densa urdimbre, es multidimensional y complejo. Coincidimos con la metáfora con la que ellos expresan esa capacidad defensiva de todos los actores de esta región:

⁷ San Juan Tlautla, San Gabriel Ometoxtla, San Mateo Cuanalá, San Lucas Nextetelco, Santa María Zacatepec, colonia José Ángeles, San Diego Cuachayotla, San Lucas Atzala, Santa María Coronango, Santa Bárbara Almoloya, San Sebastián Tepalcatepec, San Miguel Xoxtla, San Juan Cuautlancingo, San Martín Texmelucan, San Martín Zoquiapan, San Francisco Ocotlán, Santa María Acuexcomac, San Buenaventura Nealtican, San Francisco Cuapan y San Andrés Cholula.

Mapa 1. Pueblos nahuas de la región de Cholula y los Volcanes



Fuente: elaboración de Claudia Coronel, Laboratorio de Sistemas e Información Geográfica y Métodos Cuantitativos-Cualitativos, Instituto Mora.

[...] al llevarse a cabo una violenta intervención gubernamental para transformar el espacio urbano de Cholula en esos términos periurbanos, como si se hubiera punzado en un área sensible de un extenso sistema nervioso, se activaron otras redes: religiosas, patrimoniales, medioambientales, académicas y activistas. Lo que reveló esa reacción en cadena fue que todas ellas, con sus tensiones, solapamientos y complicidades conformaban el territorio que entonces se ponía en disputa (López-Cuenca y Frausto, 2023, p. 4).

Añadimos que la base de esas dimensiones heterogéneas interrelacionadas es el territorio indígena defendido por sus pueblos.

DEFENSA DEL AGUA EN NEALTICAN Y ACUEXCOMAC (1993 Y 2014)

La desecación del territorio de los pueblos cholultecas había empezado a mediados de la década de 1990, casi tres décadas antes de la mediática toma de la empresa Bonafont y había estado muy presente en su vida cotidiana y en su memoria colectiva. La desecación ocasionada por la extracción intensiva de agua para la capital del estado de Puebla es una forma de desposesión subterránea que ha afectado tanto la vida como la producción agrícola de los pueblos nahuas. La desecación ocasionada por el cambio de uso del agua y por su relocalización es una forma de desposesión que tiene implicaciones ambientales, ya que afecta no sólo a los humanos, sino a todos los seres vivos.

Como ya se mencionó, a principios de la década de 1990, el gobierno del estado de Puebla impulsó un esquema de planeación regional para reordenar el crecimiento de la ciudad capital, así como para impulsar los procesos de industrialización en su periferia. El objetivo principal era modernizar y reordenar la Zona Metropolitana de Puebla para dar soporte a la competitividad que el Estado planteaba en el entonces nuevo marco de la apertura comercial, es decir la firma del TLCAN (Cabrera et al., 2006). Esta planeación urbano regional promovió un conjunto de proyectos, entre los cuales se implementó la perforación de pozos profundos en las comunidades de San Buenaventura Nealtican y Santa María Acuexcomac para complementar el déficit en el abastecimiento de agua potable para la ciudad de Puebla, así como para asegurar nuevos caudales para el desarrollo inmobiliario que comenzaba a detonarse (Gobierno del Estado de Puebla, 1994).

Una forma de esta intervención, que dio inicio con el Programa de Desarrollo Regional Angelópolis (PDRA), fue el “reordenamiento hídrico”. Se trató de un proceso vertical de conversión de un territorio que utilizaba sus manantiales y el agua para el consumo agrícola y doméstico de los pueblos nahuas, a una infraestructura hidráulica, construida y operada por el gobierno del estado, configurando un espacio de donde se extrae agua para ser conducida a la ciudad, a donde será consumida en actividades urbanas. Para este propósito, en Nealtican y Acuexcomac, el gobierno del estado construyó diez pozos a 300 metros de profundidad. Ambos pueblos realizaron asambleas y cierres de vialidades para exigir la cancelación de dichos pozos profundos que afectarían sus actividades agrícolas.

Así el 4 de mayo de 1993, los pobladores de Nealtican y Acuexcomac realizaron una gran manifestación que marcharía desde el Paseo Bravo hasta el Palacio de Gobierno en la capital de Puebla. El gobierno envió granaderos para disolver violentamente la manifestación. El saldo fue de una cantidad indeterminada de personas heridas y 23 encarceladas (López, Tovar y Santamaría, 2017, p. 178). Durante casi dos años, el conflicto se exacerbó y la comunidad de San Buenaventura Nealtican se dividió ante la cooptación y el amedrentamiento gubernamental, generando que el proyecto se impusiera, a cambio de promesas de obras públicas, y comenzara a llevar el agua hacia la ciudad en crecimiento.

A finales de 2006, el gobierno del estado impulsó la construcción de otro conjunto de pozos en la comunidad de San Francisco Ocotlán; sin embargo, como esta comunidad tenía el antecedente de haber luchado contra la expropiación de tierras por parte del gobierno para la ampliación de la planta automotriz Volkswagen, así como la experiencia de ver lo que había sucedido en Nealtican, se organizó en un Comité de Defensa del Agua que cerró vialidades y también fue reprimido violentamente (Campos y Ramírez, 2009, p. 262). A partir de ese momento, la comunidad denunció violaciones a derechos humanos por parte del gobierno ante instancias nacionales e internacionales y generó amplias redes de apoyo. A pesar de la oferta de pavimentar las calles del pueblo y construir equipamiento, no se logró un acuerdo y esos pozos fueron cancelados, ya que se demostró que no disponían de una concesión para uso público-urbano otorgada por la Comisión Nacional del Agua (Campos y Ramírez, 2009, pp. 263-265).

La desecación de la zona en donde se localizan los pozos continuó agudizándose no únicamente en Nealtican y Acuexcomac, sino en varios

poblados vecinos. Los pozos artesianos para uso doméstico y los pozos agrícolas descendieron de nivel.⁸ Dio inicio un movimiento que denunciaba el incumplimiento de los convenios firmados doce años atrás, ya que el gobierno no había cumplido con las obras públicas prometidas a cambio de la extracción del agua, y tampoco había cumplido con la condición de monitorear los niveles del acuífero para regular el volumen de extracción y así evitar una sobreexplotación que afectara a los pobladores y sus actividades agrícolas. El Comité Pro Defensa del Agua de San Pedro Cholula visibilizó estas demandas con la consigna “El agua es vida, no la dejes ir”.⁹

El aprendizaje de los pueblos del Volcán fue que a partir de la compra de reducidos “cuadros de terreno”, en donde se perforaron los pozos profundos, el gobierno extraía agua subterránea de manera amplia generando una afectación que se expandía hacia varios poblados.¹⁰ Este tipo de desposesión es diferente al generado cuando una autopista o un gasoducto atraviesan las tierras ejidales y de las comunidades indígenas, fragmentándolas. En este caso, el gobierno y las empresas privadas embotelladoras no invaden tierras de las comunidades, sino que desde puntos específicos absorben o chupan el agua de toda la región (Guerrero y Díaz, 2022).

En una carta pública, el vocero de los Pueblos Unidos, prisionero político, acusado de haber dirigido el cierre de los pozos de Acuexcomac en un acto de resistencia contra ese despojo, señalaba: “El gobierno argumentó que el agua es de todos y que todos la necesitamos. Pero también todos necesitamos comer y no por eso nos metemos a la tierra del vecino o a la tienda a robar la comida. Porque primero hay que pedir permiso, así al pueblo también. Todos necesitamos agua, pero si la tiene el vecino hay que pedírsela, asegurarle que a él no le vaya a faltar, darle a cambio ‘algo’ por el agua que nos proporciona.”¹¹

Al referirse a los efectos de la desecación provocada por dos décadas de operación de los pozos que extraen el agua de esa región, el vocero y abogado de los pueblos unidos rememoraba:

⁸ M. Hernández, “Por abastecer a la ciudad de Puebla, los pozos artesanales de Acuexcomac se han agotado”, *La Jornada de Oriente*, 12 de octubre de 2007.

⁹ J. Puga, “De nuevo, el gobierno de Marín será llevado a una corte internacional por delitos ambientales”, *La Jornada de Oriente*, 15 de octubre de 2007.

¹⁰ J. C. Flores, “1994-2014, 20 años pasaron para regresar al despojo y la represión”, *Centro de Medios Libres México*, 17 de abril de 2014.

¹¹ J. C. Flores, “1994-2014, 20 años pasaron para regresar al despojo y la represión”, *Centro de Medios Libres México*, 17 de abril de 2014.

El ahuehuete de Acuexcomac se secó, el ameyal que lo alimentaba al centro del pueblo y que atraía el turismo, ha desaparecido y se ha convertido en un basurero. Esos 800 años del Ahuehuete ya no se podrán recuperar, el daño a la economía del pueblo por la derrama que obtenía del turismo, decenas e incluso centenas de personas que se beneficiaron del ameyal ubicado al centro de la población. 18 años después, el pueblo de Acuexcomac se quedó sin agua siquiera para lavar trastes, asearse y mucho menos alimentar sus animales. Y así cansados de recibir evasivas del Gobierno, decidieron hacer cumplir el Convenio de 1994 por cuenta propia y cerrar los pozos.¹²

Efectivamente, en 2012 cientos de pobladores de esa región bloquearon la carretera estatal y cerraron las válvulas de los pozos de Santa María Acuexcomac, dejando brevemente sin ese caudal a la ciudad de Puebla como parte de las acciones para que el gobierno cumpliera con los acuerdos iniciales.¹³

Veinte años después de la perforación y funcionamiento de los pozos en San Buenaventura Nealtican y en Santa María Acuexcomac, la desecación se agravó. La que había sido una región fértil, con manantiales, ríos provenientes de los deshielos del volcán, y en donde se cultivaban árboles frutales, se había transformado notablemente. La apropiación extractiva del agua por parte de la urbe ocasionó una desecación en toda la región de los pueblos del Volcán, debido a que el acuífero estaba siendo sobreexplotado tanto por las baterías de pozos mencionadas, como por los pozos de las industrias recién instaladas, entre las cuales se encontraba la empresa embotelladora Arco Iris, que años después sería adquirida por Bonafont.

FRENTE DE PUEBLOS EN DEFENSA DE LA TIERRA Y EL AGUA CONTRA EL ARCO PONIENTE (2010-2017)

La compraventa de tierras de cultivo, así como las expropiaciones efectuadas para garantizar el derecho de vía para una nueva autopista, es una forma de desposesión que fragmenta las tierras de cultivo y corta los caminos rurales, restando capacidad de decisión de los ejidatarios sobre sus

¹² J. C. Flores, "1994-2014, 20 años pasaron para regresar al despojo y la represión", *Centro de Medios Libres México*, 17 de abril de 2014.

¹³ J. Castillo, "Se mantiene la guerra por agua en Acuexcomac", *Intolerancia Diario*, 5 de abril de 2012.

actividades agrícolas y pecuarias. No es un asunto que se resuelve con un pago a particulares, una indemnización o una compensación a los pueblos a través de obras de beneficio social. Además de afectar la relación de los pobladores indígenas y campesinos con sus tierras de labranza, las vialidades regionales engendran posibilidades de urbanización en dichos campos.

Desde 2010 y hasta el presente, como parte de una estrategia orientada a conectar con mayor eficacia a la Zona Metropolitana de Puebla con el norte y el sur del país, se diseñaron y promovieron un conjunto de tramos de autopistas, puentes, pasos a desnivel, un segundo piso, entre otras obras. La intención de la administración del gobernador Mario Marín, en 2010, era completar un circuito exterior o libramiento para la metrópoli regional, así como completar una conexión entre la autopista Siglo XXI (que va de Puebla a Morelos) con el Arco Norte, que es un libramiento mayor de la Zona Metropolitana del Valle de México (zmvm), para transitar entre el sur y el norte del país, evitando que vehículos de pasajeros y mercancías tuvieran que entrar y atravesar la capital y su zona metropolitana. Este tramo formaba parte de una estrategia mayor para insertar a Puebla en el modelo de plataforma logística que es el que ha orientado la reestructuración territorial requerida por la apertura comercial (Zapata y Bizberg, 2010, p. 7).

El tramo de autopista denominado Arco Poniente, que iría desde San Martín Texmelucan (donde el Arco Norte que libra la zmvm entronca con la autopista México-Veracruz) hasta Atlixco (donde se conectaría con la autopista que rodea al volcán y conecta a Puebla con Morelos) tendría una extensión de 42 kilómetros y su construcción fue adjudicada sin licitación a la empresa local poblana Melgarejo Construcciones y Concesiones. Sin embargo, el primer paso para volver factible un proyecto carretero era conseguir el derecho de vía, es decir, adquirir o expropiar los terrenos por donde pasaría esta autopista. Para ello, el gobierno del estado creó un esquema de compra de tierras para garantizar el derecho de paso de esta autopista, mediante un Banco de Tierra.¹⁴ El financiamiento sería por medio de una asociación público-privada, que, como ha señalado Sergio Mastretta, es un mecanismo que lleva implícita la deuda pública para asumir los pagos a la empresa durante dos décadas, de manera semejante al caso de los contratos

¹⁴ P. Mendez, "Pinfra gana y ya construye el libramiento poniente entre Atlixco y Texmelucan", *e-consulta.com*, 9 de noviembre de 2016.

federales con las empresas que construyeron y operarían el gasoducto que analizaremos en el apartado siguiente (Klastos, 2019).

La ruta definida atravesaba las tierras de cultivo de los pueblos nahuas, de los ejidos, así como de pequeños propietarios. El Arco Poniente afectaría a más de 1 200 ejidatarios de San Felipe Teotlalcingo, Atlixco, San Lorenzo Chiautzingo, Huejotzingo, San Buenaventura Nealtican, San Jerónimo Tecuanipan, San Martín Texmelucan y Tianguismanalco, productores de hortalizas.¹⁵ Los campesinos solicitaron información al gobierno del estado sobre esta obra, pero le fue negada argumentando que se trataba de información confidencial. La afectación prevista por los pueblos nahuas y campesinos era más amplia que el terreno ocupado por la vialidad y su zona de dominio público (o franja de ocho metros a ambos lados de la carretera), pues este tipo de intervenciones territoriales detona –deliberadamente o por iniciativas posteriores– la urbanización y la industrialización. Esto implica cambios de uso del suelo y de actividades económicas, de agrícolas a urbanas.

Los habitantes de los pueblos de Santa María Zacatepec, San Andrés Calpan, San Lucas Atzala, San Francisco Coapan, Santa María Acuexcomac, San Jerónimo Tecuanipan, Santa Isabel Cholula y San Martín Tlaxiapa, se organizaron en un Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua (FPDTA). Una de sus primeras acciones, en noviembre de 2010, fue organizar una consulta pública en la que participaron 10 000 personas habitantes de las comunidades por donde pasaría la autopista. La mayoría votó por rechazar la construcción de dicha autopista. Los abogados del FPDTA emprendieron un juicio de amparo para detener la obra.¹⁶

La resistencia se planteó simultáneamente en términos de una red de pueblos nahuas, ejidatarios y pequeños propietarios. Estos últimos se organizaron para impedir la construcción de la carretera en el Frente Campesino de Ejidatarios y Pequeños Propietarios del Valle de Texmelucan y Sierra Nevada.¹⁷ Su dirigente, Abraham Cordero, fue encarcelado el 8 de abril de 2014. Se le acusó de haber amenazado y retenido durante unas horas

¹⁵ J. Martínez Alier et al. “Arco Poniente, Puebla, México” (octubre 14, 2021). *Global Atlas of Environmental Justice*. <https://ejatlas.org/conflict/arco-poniente/?translate=es>

¹⁶ Y. Llaven, “Participan 10 mil personas en una consulta. Comunidades de Puebla se oponen a libramiento. Afirman que la obra invadirá zonas de cultivo”, *La Jornada de Oriente*, 22 de noviembre de 2010.

¹⁷ Y. Llaven, “Campesinos del Izta-Popo protestarán en Casa Aguayo vs Arco Poniente”, *La Jornada de Oriente*, 11 de abril de 2016.

a funcionarios del Banco Estatal de la Tierra. Esta aprehensión ocurrió de manera paralela al encarcelamiento de los comisariados ejidales y voceros del Frente de Pueblos Unidos que estaban enfrentando la construcción del gasoducto Morelos en la misma zona.¹⁸ Abraham Cordero estuvo cinco meses en el penal de Atlixco, y al salir dio una conferencia de prensa en la que exhortaba al gobierno a no ejercer el poder arbitrariamente y denunciaba que el gobierno estatal tenía preparadas 100 órdenes de aprehensión contra los pobladores que se oponían a la autopista.¹⁹

“Nos volvemos delinquentes por defender lo que es nuestro” –sostuvo el líder cuando pudo salir de la cárcel después de ganar un amparo para realizar su proceso bajo caución–. En una conferencia de prensa señaló que la fabricación de delitos a los defensores de la tierra y del agua es una forma de terrorismo de Estado para debilitar a los movimientos indígenas y campesinos que se oponen a los megaproyectos.²⁰

En 2016, ya durante la administración de Rafael Moreno Valle, el gobierno estatal retiró la asignación a la compañía poblana y efectuó un concurso y licitación sólo para la primera etapa de esta autopista, es decir de San Martín Texmelucan a Huejotzingo. Este proceso fue ganado por un consorcio de empresas subsidiarias de una empresa mayor, Pinfra. En julio de ese año, un conjunto de habitantes y campesinos de San Martín Texmelucan y otras localidades detuvieron la obra mediante cuatro plantones o bloqueos para exigir un conjunto de demandas. Ya que la autopista cortaría su trayecto cotidiano entre sus viviendas y sus parcelas, solicitaron la construcción de seis puentes para no tener que caminar un rodeo de diez a quince kilómetros para ir a trabajar y regar su tierra. Más de doce caminos rurales se verían afectados por el trazo de la autopista.²¹

Hay que señalar que, si bien durante el periodo del gobernador Rafael Moreno Valle la estrategia fue comprar las tierras para garantizar el derecho de paso, el antecedente vivido por los pueblos de esta región se remonta a la década de 1980, cuando el entonces gobernador, Mariano

¹⁸ G. Hernández, “Liberan en Puebla a activista opositor al libramiento Arco Poniente”, *Desinformémonos*, 3 de octubre de 2014.

¹⁹ S. Páez, “Existen más de 100 órdenes de aprehensión por arco poniente”, *NFH3 E-Consulta*, 4 de noviembre de 2014.

²⁰ S. Páez, “Existen más de 100 órdenes de aprehensión por arco poniente”, *NFH3 E-Consulta*, 4 de noviembre de 2014.

²¹ H. Tenorio, “Tras quince días permanece parada la construcción de Arco Poniente en Tepeyac”, *Diario Cambio*, 19 de julio de 2016.

Piña Olaya, efectuó una gran expropiación de tierras ejidales para construir la supercarretera Puebla-Atlixco. La indemnización a los ejidatarios fue tan baja que lo experimentaron como un despojo encubierto (Patiño, 2004). La construcción de esa autopista generó una intensa urbanización, promovida por el gobierno del estado, sobre las tierras ejidales de San Andrés Cholula, Tlaxcalancingo, Santiago Momoxpan, Chiautenco, San Pedro Cholula y Cuautlancingo (Hernández y Martínez, 2011, p. 292).

Conforme pasaron los meses, la demanda de los campesinos en lucha contra el Arco Poniente dejó de ser el rechazo total a la autopista y se convirtió en la exigencia de obras de beneficio social e indemnizaciones a los propietarios de los terrenos por los que pasaría la vialidad. El primer tramo del Arco Poniente fue inaugurado en 2017. En 2023, varios campesinos de Huejotzingo acusaron en conferencia de prensa al gobierno del estado de no haber cumplido con los pagos por la compra de sus terrenos;²² y en enero de 2024, algunos afectados tomaron la nueva caseta de San Martín Texmelucan para exigir el pago prometido desde 2016.²³

FRENTE DE PUEBLOS EN DEFENSA DE LA TIERRA Y AGUA DE MORELOS, PUEBLA Y TLAXCALA CONTRA EL GASODUCTO DEL PROYECTO INTEGRAL MORELOS (2011-2022)

El proceso de desposesión implementado por el proyecto Integral Morelos fue de una escala mayor, pues afectó la relación de los pueblos indígenas de Tlaxcala, Puebla y Morelos con sus territorios, en los que se construiría una termoeléctrica y por los cuales atravesaría un gasoducto. En el caso de los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los Volcanes, la construcción de un gasoducto en sus tierras de cultivo, pasando muy cerca de algunos poblados, implicaba una desposesión múltiple. No sólo constituía una afectación similar a la ya descrita respecto a la construcción de la autopista Arco Poniente, en el sentido de que la compraventa de terrenos de cultivo para obtener el derecho de paso, individualmente y sin información ni consulta,

²² M. Hernández, “Pobladores de Huejotzingo denuncian que no les han pagado por el despojo de tierras para el Arco Poniente”, *Periódico Central*, 9 de enero de 2023.

²³ P. Alonso, “Toman caseta de San Martín Texmelucan del Arco Poniente para botear”, *El Sol de Puebla*, 3 de enero de 2024.

fragmentaba las actividades agropecuarias. Al mismo tiempo significaba la imposición de un riesgo de desastre y de afectación a la salud para los habitantes de los pueblos por donde pasaría esa infraestructura. El trayecto del gasoducto posibilitaría la construcción de nuevos polos industriales –potencialmente abastecidos por el gas disponible a lo largo de su ruta–, alrededor de los cuales se detonarían procesos de urbanización y, con ellos, una mayor demanda de agua y de suelo.

Durante el sexenio de Felipe Calderón, el gobierno federal impulsó un megaproyecto de generación de energía eléctrica mediante la quema de gas lutita (*shale*) denominado Proyecto Integral Morelos (PIM), integrado por tres grandes componentes.²⁴ El primer componente consistía en la construcción de dos centrales termoeléctricas de ciclo combinado (CTCC). Una de ellas estaría ubicada en la localidad de Huexca, en el municipio morelense de Yecapixtla. Su objetivo era proveer de 642 megavatios de electricidad a los parques industriales existentes y futuros, así como a las minas a cielo abierto que se encuentran en el estado de Morelos. El segundo componente sería un gasoducto de 172 km de longitud que abastecería a la termoeléctrica de gas shale extraído mediante *fracking* en yacimientos de EUA. Este gas sería importado mediante una red de ductos desde Texas hasta el estado de Tlaxcala, en donde se construiría la toma del gasoducto que atravesaría los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos para llevar este insumo a la termoeléctrica. Estaba previsto que 65.5% del gas importado alimentaría a la CTCC y 34.5% restante abastecería a los parques industriales de Morelos. El tercer componente sería un acueducto de 132 km de longitud destinado a transportar 240 litros por segundo de agua residual tratada producida por la planta de tratamiento de aguas residuales (PTAR) de la ciudad de Cuautla. En vez de seguir siendo vertido en el cauce del río Cuautla, este caudal sería conducido por el acueducto para enfriar las turbinas de la termoeléctrica de Huexca (Silva y Pineda, 2021).

La Secretaría de Energía del gobierno federal (SENER) efectuó las licitaciones correspondientes a estos componentes del megaproyecto y los ganadores fueron: a) para la termoeléctrica y el acueducto, la empresa española Abengoa; b) para el gasoducto, las empresas españolas Elecnor y Enagas,

²⁴ J. Luna-Nemecio, “El Proyecto Integral Morelos y la devastación del territorio”, *Nexos Blog de medioambiente*, 9 de agosto de 2021. <https://medioambiente.nexos.com.mx/el-proyecto-integral-morelos-y-la-devastacion-del-territorio/>

las cuales subcontrataron la construcción del gasoducto a la empresa italiana Bonatti (Silva y Pineda, 2021). Los contratos fueron firmados por una vigencia de 25 años, bajo el esquema de asociación público-privada, es decir una relación contractual en la que la empresa financia la infraestructura con capital propio y de banca comercial y de desarrollo. Además de construir, se hace cargo de la operación de la infraestructura a cambio de un pago que el gobierno compromete como gasto corriente durante ese periodo.²⁵

Cada uno de estos componentes generó una potencial afectación en los territorios de los pueblos nahuas de Tlaxcala, Puebla y Morelos. La inquietud de los pobladores se manifestó en una solicitud de información respecto a este megaproyecto del que no se había difundido nada públicamente. Con el tiempo se abrieron tres frentes de lucha, uno por cada componente del megaproyecto. El inicio de la construcción de estos componentes del megaproyecto PIM fue recibida con sorpresa por las comunidades indígenas de la región Cholulteca, ya que, aunque el gasoducto atravesaría sus territorios, nunca fueron consultadas ni informadas. Tanto en Morelos, como en Puebla y Tlaxcala, los pobladores se enteraron cuando las maquinarias ya estaban en sus tierras, iniciando las obras y cuando algunos representantes de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) acudieron discretamente a sus casas para ofrecerles un pago a cambio de que cedieran una parte o la totalidad de sus terrenos para generar el derecho de paso del gasoducto (Martínez, 2017).

La primera reacción de los pueblos del Volcán fue solicitar la información sobre las obras en proceso, misma que les fue negada, violando su derecho a la información garantizado en la Constitución mexicana desde 2007. Las preocupaciones de afectación por parte de los pueblos indígenas fueron minimizadas o negadas por el gobierno, al tiempo que las empresas constructoras ni siquiera establecieron diálogo con ellos. Las comunidades realizaron asambleas para tomar decisiones colectivamente y se constituyeron en varios frentes que se articularon en uno regional: Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y Agua de Morelos, Puebla y Tlaxcala.²⁶

²⁵ Bajo este esquema, en realidad la inversión privada es deuda pública comprometida en el presupuesto de gobierno federal y estatal.

²⁶ Los pueblos que conformaron este Frente fueron: Amayuca, Amilcingo, Huazulco, Huexa y los Limones del estado de Morelos; Chalchihuapan, Santa Isabel Cholula, Ahuatempan, Tlanchicolpan, Tecuanipan, Acuexcomac, Zacapecpan, Coapan, Nealtican, Atzala, Calpan y Zacatepec

La sorpresa, la opacidad gubernamental, la falta de información, la búsqueda de arreglos y compraventas individualizadas del suelo para garantizar el derecho de paso fue la primera jugada de un *modus operandi* por parte del gobierno y las empresas. A nadie, ni a los afectados, se les informó sobre la magnitud y los alcances de las afectaciones que ocurrirían por una intervención diseñada y decidida en otro lugar, en una racionalidad a otra escala y siguiendo una búsqueda de beneficios para otros grupos y actores sociales y particulares.²⁷

Los pobladores de Yecapixtla que se movilizaron para obtener información sobre la termoeléctrica rechazaron su construcción por el temor a las afectaciones que esta podría generar a la salud de la población y por la contaminación al medioambiente debido a la quema de un combustible fósil (Silva y Pineda, 2021). El rechazo al acueducto se basó en la afectación a los usuarios agrícolas poseedores de un título de concesión de aguas nacionales (1995) que se localizan aguas debajo de la bocatoma de la termoeléctrica. La termoeléctrica sería un usuario exógeno adicional y disminuiría la disponibilidad de agua, sobre todo que, en la concesión, el uso del agua del río Cuautla estaba designado para uso agrícola, no industrial (Flores, 2021, p. 30).²⁸ Otra preocupación consistía en el tipo de afectación del río ocasionada por contaminantes.

Contra la termoeléctrica, desde 2012 las comunidades de Huexca, Jantetelco, Amilcingo y San Pedro Apatlaco iniciaron acciones colectivas manifestando su rechazo. Además de afectaciones a la salud y el daño al medioambiente, temían la afectación a sus actividades agropecuarias, debido a la generación de gases de efecto invernadero por parte de la termoeléctrica, y por la contaminación química y térmica de los ríos y barrancas de la zona.

Los ejidatarios de Cuautla, quienes tenían la concesión de las aguas del río Cuautla para riego de sus parcelas, se movilizaron para impedir la construcción del acueducto que les quitaría ese caudal para ser usado en la

del estado de Puebla; Teacalco, San Vicente Xiloxochitla, San Damián Texoloc, Papalotla y La Trinidad Tenexyecac del estado de Tlaxcala (Grupo Parlamentario del PT, 2012).

²⁷ A este tipo de coaliciones y *modus operandi* es a lo que Saskia Sassen llama “formaciones predatorias” (Sassen, 2015).

²⁸ Como parte de la transferencia de distritos de riego se concesionó aguas del río Cuautla para riego a la Asociación de Usuarios del río Cuautla, manantiales y corrientes tributarias General Eufemio Zapata Salazar (ASURCO). En la concesión se define el uso exclusivamente agrícola.

termoeléctrica.²⁹ El desconocimiento de la legislación federal de agua por parte de los promotores del proyecto, dio lugar a varios amparos por parte de los agricultores. Simultáneamente a la lucha legal, los integrantes de ASURCO y el nieto de Emiliano Zapata interpusieron demandas de amparo para evitar la disminución de su acceso al agua del río Cuautla y efectuaron acciones directas como un plantón para bloquear físicamente la construcción del acueducto.³⁰ Desde agosto de 2016 se instaló el Campamento Zapatista en Defensa del Agua del río Cuautla para impedir físicamente la conexión de la termoeléctrica con la PTAR Rociadores de Cuautla (González, 2020).

Si bien la termoeléctrica estaba emplazada en Morelos para abastecer de energía las demandas de la industria instalada en esa entidad, pronto los pueblos del Volcán se dieron cuenta de que el gasoducto no únicamente transportaría el gas shale hasta Yecapixtla, sino que también se estaba considerando ir dejando parte del gas en donde los polos industriales de Puebla ya lo solicitaban y a donde podrían desarrollarse nuevos polos, aprovechando el trazo del gasoducto.³¹ Esto implicaría detonar nuevos procesos de urbanización alrededor de donde se instalara la nueva industria, con la consiguiente demanda de agua y de suelo.

La principal preocupación de los pueblos nahuas de la región Cholulteca, aliados con los pueblos de Morelos y Tlaxcala, era el riesgo que se les imponía al atravesar un conducto de gas por sus parcelas y muy cerca de sus viviendas.³² Para tener una perspectiva técnica sobre este riesgo, los pueblos solicitaron asesoría al Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, al Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED), institución gubernamental asociada con la UNAM. Estas dos instituciones elaboraron dictámenes coincidentes respecto al riesgo que el gasoducto

²⁹ Las afectaciones indirectas de la reducción del caudal del río Cuautla y el crecimiento de la industria y urbanización en Morelos podrían llegar a afectar a 5 000 ejidatarios que usan manantiales, apantles, para regar sus tierras en esa región (Luna-Nemecio, 2021).

³⁰ Los ejidos de Cuautla recibieron la dotación de agua en 1926 y la concesión de aguas del río Cuautla para ASURCO data de 1995 por la CONAGUA (González, 2020, p. 13).

³¹ En declaraciones públicas, el entonces gobernador de Puebla, Rafael Moreno Valle sostenía que la intención no era exclusivamente transportar el gas proveniente de EUA desde Tlaxcala hasta Yecapixtla, sino de ir abasteciendo a los polos industriales actuales y promover nuevos en la ruta. Huejotzingo, donde está el aeropuerto internacional, era un punto estratégico donde se iba a instalar la planta armadora Audi. Por ahí pasaría el gasoducto y el libramiento Arco Poniente.

³² G. Muñoz, “Un gasoducto en las faldas del volcán”, *Desinformémonos Blog*, 2019.

Morelos representaba al atravesar las zonas de alto y mediano riesgo de un volcán activo (CUPREDER, 2013; Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH], 2018). El Popocatepetl había empezado a lanzar fumarolas y a tener actividad desde 1994 y no se descartaba un evento de mayores proporciones (López, 2011). El gasoducto, además, atravesaría las rutas de evacuación de los poblados situados en las faldas del volcán.³³

Adicionalmente, el Ayuntamiento de Atlixco declaró que el gasoducto era incompatible con el uso de suelo agrícola marcado en el Programa de Desarrollo Urbano vigente. La Secretaría de Sustentabilidad Ambiental y Ordenamiento Territorial del Estado de Puebla también señaló que el trazo del gasoducto contravenía los lineamientos del Programa Regional de Ordenamiento Ecológico por Riesgo Eruptivo del volcán Popocatepetl y su zona de influencia (López, Tovar y Santamaría, 2017, p. 190).

Además del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua, ya mencionado, se formó el Comité en Defensa de la Vida, el Territorio y el Agua de San Buenaventura Nealtican, para solicitar información y efectuar una lucha legal en tribunales contra el gasoducto. En este pueblo, después de la represión de 1994 y la de 2014, persistió una memoria de dolor y miedo ocasionada por los encarcelamientos arbitrarios y el uso de la fuerza pública, así como por todas las formas de amedrentamiento empleadas por la policía municipal, estatal y el ejército. López, Tovar y Santamaría (2017) han señalado un cambio de estrategia en la lucha de estos pueblos, consistente en complementar la acción directa por la lucha en los tribunales. El nuevo objetivo ha sido evidenciar que los promotores de los megaproyectos en muchas ocasiones no se apegan a los procedimientos legales.

En la presentación de un libro colectivo, el activista de Nealtican, Fernando Cuéllar, expresó: “Aquí no fue el crimen organizado o la delincuencia común la que dañó a la comunidad, fueron las autoridades, encargadas de mantener la gobernabilidad, las que afectaron de manera negativa la vida del pueblo de Nealtican.”³⁴

De esta manera, la lucha de las comunidades indígenas se apegó a exigir el cumplimiento de las leyes y normas, como –por ejemplo– res-

³³ A. Fernández y A. López, “El PIM, el negocio, el riesgo y el desastre”, *La Jornada del Campo*, 16 de marzo de 2019.

³⁴ F. Cuéllar, “Nealtican: una memoria de la defensa popular del territorio, el agua y la vida”, *Mundo Nuestro, Periodismo y Acción Civil. Blog*, 19 de junio de 2018. <https://mundo nuestro.mx/secciones/medio-ambiente/item/1469-nealtican-una-memoria-de-la-resistencia-popular>

petar ordenamientos territoriales vigentes, sistemas de evacuación del volcán, procedimientos de consulta a pueblos indígenas. Si bien es cierto que también realizaron acciones colectivas directas como bloqueos y el desacomodo de la tubería que estaba colocada en sus tierras de cultivo, antes de ser ensamblada y enterrada por la empresa, la lucha se dio de manera relevante en tribunales, sosteniendo la legalidad y la defensa del bien común.

EL *MODUS OPERANDI* REPRESIVO Y LA RESISTENCIA LEGAL

En 2014 tuvo lugar el momento más álgido de este proceso de resistencia. El gobierno federal custodió a la empresa italiana Bonatti durante la construcción del gasoducto. Para ello desplegó integrantes del ejército mexicano acompañados de tanquetas y granaderos estatales. Hubo sobrevuelos de helicópteros. Todo esto estuvo acompañado de acciones de paramilitares que amedrentaban a los pobladores (Silva y Pineda, 2021, pp. 31-36). Este clima de tensión se agudizó cuando los promotores del gasoducto fabricaron el delito de un robo de celular a algunos representantes de los pueblos que se estaban oponiendo a la construcción del gasoducto: Enedina Rosas Vélez, comisariada ejidal de San Felipe Xonacayucan, y su hermano Carmelo Rosas fueron detenidos; Avelino Velázquez Tapia, comisariado de bienes comunales de San Juan Amecac fue agredido junto con su familia y tuvo que huir.³⁵ Esta acusación falsa fue el pretexto para encarcelarlos y enviar un mensaje a todos los pueblos que se oponían al megaproyecto.

Al vocero de Pueblos Unidos, Juan Carlos Flores, le reactivaron una acusación de 2012, de cuando participó en la lucha de Acuexcomac y Nealtican contra los pozos que estaban agravando la desecación de la región. En ese momento, el gobierno reactivó aquella orden de aprehensión y le añadió la misma acusación de haber robado el mismo celular de un empleado de la empresa Bonatti (Flores, 2021, pp. 14-16).

Este uso faccioso de la justicia ha sido un *modus operandi* que el gobierno federal y estatal han desplegado en diversos casos para implementar algún megaproyecto. La criminalización y encarcelamiento de defensores de tierra

³⁵ Carmelo Rosas y el doctor Ricardo Pérez Avilés, investigador de la BUAP, también fueron agredidos (Silva y Pineda, 2021; López, Tovar y Santamaría, 2017).

y agua ha sido justificado por el Estado mediante la narrativa de que de dichos líderes y activistas amenazan o podrían realizar alguna acción violenta a manera de protesta o para impedir la construcción del megaproyecto.

Después de la gran represión de 2014, los pueblos nahuas hablaron con el candidato a la presidencia de la república, Andrés Manuel López Obrador, quien estaba en campaña en Yecapixtla y posteriormente en San Martín Texmelucan. En ese diálogo y en otros, el candidato les prometió detener el megaproyecto de la termoeléctrica y su gasoducto y acueducto (Orozco, 2023). No obstante, ya como presidente de la república, tomó la decisión de darle continuidad al megaproyecto iniciado por Felipe Calderón e impulsado por Enrique Peña Nieto (Flores, 2021, p. 40). Junto con el gobernador de Morelos anunció el reinicio del Proyecto Integral Morelos y se deslindó de los pueblos y campesinos que se oponían al mismo, acusándolos de “radicales de izquierda” y “conservadores” que querían frenar la soberanía energética, omitiendo que la infraestructura estaría operada por empresas españolas y que importarían gas de EUA para dar soporte al polo industrial en el que las principales empresas son estadounidenses, francesas y una minera canadiense (González, 2020, p. 27).

Para deslindarse de los pueblos en resistencia, ordenó que la Secretaría de Gobernación organizara una consulta popular, pero no sólo en los municipios afectados por los componentes del megaproyecto, sino en todo el estado de Morelos, incluyendo Cuernavaca. De esta manera –como acusaron las comunidades nahuas– el gobierno diseñó la consulta con un sesgo de inicio: les ofrecía a los habitantes urbanos de la capital de Morelos, la disminución del precio de la electricidad a cambio de votar por la conclusión del PIM. Los opositores denunciaron que en la consulta hubo acarreo de habitantes de otras zonas y beneficiarios de programas de política social como el de pensiones para adultos mayores.³⁶ Los pueblos en resistencia se negaron a participar en esa consulta debido a que era un mecanismo amañado para legitimar una decisión tomada verticalmente.³⁷

En ese contexto de tensión ocurre otra fase de represión más cruda que la anterior, pues a unos días de efectuarse la consulta, uno de los líderes opositores al megaproyecto, promotor de una radio comunitaria, Samir Flo-

³⁶ J. C. Flores, “Yo prefiero la vida”, *La Jornada*, Opinión, 12 de febrero de 2019.

³⁷ El Frente de Pueblos interpuso un amparo colectivo contra la consulta oficial debido a que viola la Constitución y el convenio 169 de la oit.

res, es asesinado a sangre fría frente a su domicilio el 20 de febrero de 2019.³⁸ El 23 de noviembre de 2020, el gobierno federal desplegó 700 elementos de la Guardia Nacional para desalojar el último reducto de la resistencia que era el plantón de San Pedro Apatlaco, que desde 2016 había impedido la conexión física del acueducto del río Cuautla con la termoeléctrica.³⁹ En 2022, Francisco Vázquez, presidente del Consejo de Vigilancia de ASURCO, quien en su calidad de comisariado del ejido Abelardo L. Rodríguez había tramitado uno de los amparos para impedir que el agua fuera llevada a la termoeléctrica, fue ejecutado por sicarios, después de haber denunciado que estaba amenazado de muerte (Flores, 2021, p. 46).

Las acciones colectivas directas fueron desarticuladas, pero no así la lucha en tribunales que llegó a reunir más de 40 juicios de amparo de distintas comunidades y ejidos contra los distintos componentes del megaproyecto. Todos los amparos referentes a derechos de pueblos indígenas tuvieron distintas resoluciones, sobre todo en el sentido de instruir a la Secretaría de Energía (SENER) a realizar una consulta a pueblos indígenas, conforme al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La SENER no cumplió dichas recomendaciones respecto a la construcción del gasoducto. De este modo, ninguno de los amparos interpuestos por comunidades indígenas tuvo una resolución de suspensión de la construcción de algún componente del megaproyecto. Sin embargo, en el caso de los amparos tramitados por ejidos, la suspensión se concede de oficio en cuanto se demuestra que puede haber afectación a derechos agrarios. Este fue el caso de varios amparos interpuestos por comisariados ejidales, sobre todo del municipio de Ayala.⁴⁰ En lo que respecta a los diez amparos específicamente contra el gasoducto, sólo tuvo efecto de suspensión el interpuesto por el ejido de Amilcingo, Morelos.

En este sentido, el abogado y vocero del Frente de Pueblos, Juan Carlos Flores, sostiene que sería adecuado equiparar, en los juicios de amparo, a los sujetos de derecho indígena con los sujetos de derecho agrario, ya que

³⁸ Lilián González revisa las interpretaciones sobre el móvil de este asesinato político (González, 2020, 157).

³⁹ E. Ruiz, "AMLO violó la ley al desalojar el plantón de San Pedro Apatlaco: Frente de Pueblos", *El Sol de Cuautla*, 15 de febrero de 2024.

⁴⁰ El presidente argumentó erróneamente en la mañana del 10 de septiembre de 2020 que ya habían sido resueltos todos los amparos contra el PIM. Véase A. Ayala, "Amparos siguen deteniendo al Proyecto Integral Morelos pese a declaración de AMLO", *Lado B*, 4 de octubre de 2020.

los pueblos indígenas son prácticamente el mismo sujeto histórico que los sujetos de derecho agrario (Flores, 2021, p. 72). Por otra parte, también sostiene que las consultas a pueblos indígenas no deben ser controladas por el Estado o por empresas, sino que debe ser un derecho con carácter de autoconsulta, organizada por la propia comunidad con los tiempos que esta decida y con los métodos que establezca.⁴¹

La termoeléctrica fue terminada y entregada a la Comisión Federal de Electricidad (CFE), el gasoducto también y, finalmente, el acueducto –después del desalojo– fue conectado a la termoeléctrica. A pesar de ello, este proyecto aún no comienza a operar debido a tres situaciones: no hay suficiente agua para garantizar el enfriamiento de la turbina;⁴² existe un amparo que no ha sido resuelto respecto a los derechos de agua de los usuarios agrícolas del río Cuautla, y además se han presentado fallas técnicas en una turbina (Flores, 2021, p. 18). Sin embargo, desde la perspectiva de los pueblos nahuas, especialmente del Comité de Defensa de Nealtican, el asunto es de índole legal. El gasoducto y los componentes del PIM fueron realizados de manera ilegal, violando varias leyes y normas vigentes en la nación y en los estados de Puebla, Tlaxcala y Morelos. En la temporalidad de estos pueblos, la resistencia y la capacidad de incidir en las políticas públicas sobre el territorio no está concluida.

GUARDIANAS DEL RÍO METLAPANAPA (2019)

Un proceso recurrente de desposesión a lo largo y ancho del territorio nacional es la contaminación de ríos y lagos. Mientras que para los habitantes urbanos la contaminación de un río es una afectación ambiental y del espacio público, para las comunidades indígenas es algo más profundo, pues es la amenaza de muerte o de envenenamiento de un ser vivo que forma parte de la vida comunal. La contaminación de un río constituye una desposesión hídrica y cultural puesto que además de que afecta la salud de la población que habita o transita cerca de los cauces contaminados, des-

⁴¹ La CNDH emitió la recomendación 03/2018 debido a que no se cumplió el proceso de consulta a las comunidades indígenas.

⁴² No se descarta que esta falta de caudal suficiente se deba a la resistencia campesina en el manejo de los afluentes, canales, del río Cuautla, es decir al ejercicio de sus saberes hídricos y agrícolas prácticos.

truye las formas comunitarias de convivencia y relación con esos espacios y bienes comunes que son los cuerpos de agua y que forman parte de la memoria colectiva y la identidad de los pueblos.

Como parte del impulso a los parques industriales del municipio de Huejotzingo, en 2019, el gobierno del estado de Puebla dio inicio a la construcción de un colector de aguas residuales que captaría los desechos de las empresas de autopartes, calzado, granjas industriales, entre otras, y los conduciría al arroyo Metlapanapa sin la existencia de una planta de tratamiento de aguas residuales.⁴³ De hecho, la industria en Huejotzingo, sobre todo una granja de puercos, así como el aeropuerto internacional Hermanos Serdán, y otras empresas ya vertían desde dos décadas atrás sus aguas residuales, contaminando al río que atraviesa varias comunidades de la zona del volcán.⁴⁴ Cuatro de ellas, Zacatepec, Cuanalá, Ometoxtila y Nextetelco, las cuales forman parte del Frente de Pueblos Unidos, se movilizaron el día en que la maquinaria llegó a instalar los tubos de drenaje. Realizaron bloqueos carreteros y constituyeron la organización Guardianas del río Metlapanapa, formada principalmente por mujeres.⁴⁵

Es conocido el alto grado de contaminación que ha sufrido el río Atoyac (del cual el arroyo Metlapanapa es un afluente) por la industria y urbanización de la ciudad de Puebla, al grado de ser considerado el tercer río más contaminado del país (CONAGUA, 2020). Ante la amenaza de un nuevo caudal de aguas tóxicas que acentuara el envenenamiento del río que atraviesa las comunidades nahuas mencionadas, las asambleas y movilizaciones tuvieron como objetivo inicial frenar la construcción del drenaje industrial, así como promover un proceso de rescate y cuidado del arroyo del cual históricamente han tomado agua para irrigar sus tierras y para usos domésticos.

En una reunión pública con el presidente municipal de Juan C. Bonilla, los integrantes del cabildo y representantes de las empresas del parque industrial, así como los representantes de las cuatro comunidades indígenas demandaron que no se vertieran las aguas negras sin tratar en el arroyo Metlapanapa. Los empresarios solicitaron que no hablaran las mujeres en

⁴³ E. Acosta y R. Vera, “Nuestro río, nuestros montes, nuestra vida. La lucha de las comunidades nahuas por el río Metlapanapa”. *Ojarasca, La Jornada*, 8 de febrero de 2020.

⁴⁴ Recomendación de la CNDH 10/2017 sobre la relación directa entre la industria, el vertimiento de contaminantes al medio ambiente y los daños a la salud de la población.

⁴⁵ D. Oropeza, “Guardianas del río Metlapanapa”, *Pie de Página*, 12 de octubre de 2019. <https://piedepagina.mx/guardianas-del-rio-metlapanapa/>

dicha reunión, condición que no fue aceptada. “Le están prohibiendo a la mujer el habla, y no, no vamos a callar, está decretado que somos iguales, nunca volveremos a callar, vamos a decir lo que pensamos y no queremos esos tóxicos que van a matar al río”, sostuvo Zenaida Xochihuila, originaria de San Lucas Nextetelco.⁴⁶

Pascual Bermúdez, de la comunidad de Toxtla, explicaba en una entrevista: “Yo conozco la zona de los Volcanes y el río Metlapanapa es del deshielo, los ameyales sufrirán; no es justo que haga ese crimen, de matar ese río. Mucha gente no ve los volátiles, las aguas negras. Lo que queremos es que no se mate ese río.”⁴⁷

Los pueblos acudieron a académicos de la Universidad Nacional Autónoma de México para medir el nivel de contaminación del río, a partir del cual prepararon un amparo para frenar legalmente el colector de aguas industriales.⁴⁸

En entrevista, Zenaida Xochihuila advierte: “Estamos bien indignados de que no vamos a dejar, cueste lo que cueste, que los empresarios, que tienen sus fábricas aquí en Huejotzingo echen toda la contaminación para acá, para el río Metlapanapa, son aguas dulces que tenemos nosotros, nuestros ameyales, que nos los van a contaminar nuestros pozos, nuestro ameyalito que todavía tenemos gracias a Dios, todavía tenemos, ya nada más uno porque teníamos más cantidad de agua, es lo que estamos y lo que vamos a seguir defendiendo, no queremos ya contaminación, a ver dónde lo echan.”⁴⁹

Las mujeres narran cómo antes se bañaban en el río o lavaban ahí la ropa. “El agua era limpiecita, estábamos muy cerca del río, pero luego metieron el drenaje y luego la granja de puercos, y eso ha provocado que en algunos pozos el agua sea amarillenta y en otros tenga un olor raro, sale amarilla el agua, eso tiene que ver con la contaminación”, señala Norma Xocolatl, de Zacatepec.⁵⁰ Por su parte, Leonides Tlahuel, de Ometoxtla, expresa su

⁴⁶ D. Oropeza, “Guardianas del río Metlapanapa”, *Pie de Página*, 12 de octubre de 2019. <https://piedepagina.mx/guardianas-del-rio-metlapanapa/>

⁴⁷ E. Acosta y R. Vera, “Nuestro río, nuestros montes, nuestra vida. La lucha de las comunidades nahuas por el río Metlapanapa”. *Ojarasca* 274, *La Jornada*, 8 de febrero de 2020.

⁴⁸ Y. Llaven, “En Juan C Bonilla muestrean el Metlapanapa para documentar la toxicidad industrial”, *La Jornada de Oriente*, 30 de octubre de 2019.

⁴⁹ D. Oropeza, “Guardianas del río Metlapanapa”, *Pie de Página*, 12 de octubre de 2019. <https://piedepagina.mx/guardianas-del-rio-metlapanapa/>

⁵⁰ D. Oropeza, “Guardianas del río Metlapanapa”, *Pie de Página*, 12 de octubre de 2019. <https://piedepagina.mx/guardianas-del-rio-metlapanapa/>

vínculo con el Metlapanapa: “Yo le digo al río que lo vamos a defender para que cuando uno esté enfermo, pues curarlo para verlo sano, volverlo a ver verde, agua limpia, como antes que el agua nos llegaba así limpiecita, clarita para que toda esa agua que baja del volcán pasa por ahí limpia, que nos llega hasta el Atoyac.”⁵¹

En el Encuentro de los Defensores del Río, realizado el 12 de octubre de 2019, en el marco de la jornada nacional “Samir vive” convocada por el EZLN, la comunidad de Ometoxtlá llevó una virgen de Guadalupe a la que nombran Tonantzin y Madre Tierra. Hicieron una parada frente al río y los acompañó en el evento, al final del cual la cedieron a la comunidad de Zacatepec.⁵² Esta virgen los acompañó un año después, como estandarte, en la toma de las instalaciones de la embotelladora Bonafont.

Al inicio de este movimiento de resistencia, en 2019, después del intento infructuoso de diálogo, fue encarcelado Miguel López, integrante de Pueblos Unidos, los cuales se movilizaron en su defensa y ante la inminente acción de bloquear la autopista federal México-Puebla, el gobierno lo dejó libre.⁵³ Cuatro años más tarde, en un acto de hostigamiento e intimidación, el 8 de junio de 2023, otro integrante de Pueblos Unidos, Alejandro Torres Chocolatl, locutor comunitario de la Radio Zacatepec e integrante del Congreso Nacional Indígena (CNI), fue detenido por policías del estado de Puebla vestidos de civil. Salió libre debido a que la Fiscalía no pudo acreditar ninguna de las acusaciones.⁵⁴

En una entrevista para el periódico *La Jornada*, después de ser liberado, Miguel López comentó: “Nosotros tenemos el pensamiento que el agua tiene vida, el árbol tiene vida, Don Goyo que es el Popocatepetl tiene vida, es un ser vivo, y platican con él, igual con el agua, también con los árboles. Cuando la comunidad se da cuenta que vienen las máquinas,

⁵¹ D. Oropeza, “Guardianas del río Metlapanapa”, *Pie de Página*, 12 de octubre de 2019. <https://piedepagina.mx/guardianas-del-rio-metlapanapa/>.

⁵² D. Oropeza, “Pueblos frenan drenaje industrial en el río Metlapanapa”, *Pie de Página*, 13 de octubre de 2019. <https://piedepagina.mx/pueblos-clausuran-construccion-de-drenaje-industrial-en-el-rio-metlapanapa/#:~:text=Pueblos%20n%C3%A1huatl%20y%20cholultecas%20clausuraron,%2C%20realizado%20en%20Zacatepec%2C%20Puebla>

⁵³ E. Acosta y R. Vera, “Nuestro río, nuestros montes, nuestra vida. La lucha de las comunidades nahuas por el río Metlapanapa”. *Ojarasca* 274, *La Jornada*, 8 de febrero de 2020.

⁵⁴ Redacción, “Detienen al defensor y comunicador nahua Alejandro Torres Chocolatl”, *Desinformémonos*, 30 de junio de 2023. <https://desinformemonos.org/detienen-al-defensor-y-comunicador-nahua-alejandro-torres-chocolatl/>

tirando los árboles, es un sentimiento muy grande, inexplicable. Esa es la fuerza que les impulsa a que se organicen y decir aquí no van a pasar [...]”⁵⁵

Don Goyo es el nombre con el que los pueblos nahuas aluden al volcán Popocatepetl, que se personifica como un anciano. Esta figura antropomorfa que necesita y pide huaraches, suéter, sombrero, comida es mencionada de manera recurrente entre los graniceros o tiemperos que se comunican a través de los sueños con el volcán. Se trata de personas del pueblo elegidas por el rayo y que se dedican a intermediar entre los pueblos indígenas agrícolas y los volcanes (Broda y Albores, 1997). Julio Glockner ha señalado que la relación entre el tiempero y el volcán es “[...] una relación de reciprocidad entre dos o más sujetos vivos, dueños de un espíritu, de un tonalli, una relación entre seres que de algún modo son semejantes y tienen necesidades complementarias que han de satisfacerse mutuamente” (Glockner, 2019, p. 161). “Una vez que el volcán se ha revelado en sueños, el tiempero establece con él una relación de mutua dependencia en la que ambos conocen las necesidades del otro y procuran satisfacerlas. El volcán le pide a don Antonio lo que le gusta recibir como ofrenda[...]” (p. 133).

Juan Carlos Flores narra: “Un día le pedimos varios compañeros al tiempero Antonio Analco de Santiago Xalixintla, Puebla, que le pudiera preguntar al volcán, si está enojado por el gasoducto, qué piensa de él, y don Antonio le preguntó y nos respondió que le preocupa el agua, que el gasoducto va por el agua de su vientre, de sus ríos” (Flores, 2021, p. 39).

Miguel López explica en la entrevista: “La industria te enferma el agua, te la quita y luego te la vende embotellada [...] Hay un sentimiento profundo de mirar la destrucción de todo. El sol, la luna, el color de la tierra, todo se altera. Todos estos proyectos son signos de muerte. Muerte que se avecina, si no hacemos nada para reforzar nuestras tradiciones, nuestra comunidad y nuestros alimentos.”⁵⁶

De eso trata esta historia, de la defensa de la tierra y el agua en sucesivos momentos a lo largo de varias décadas; de la acción de pueblos nahuas que no conciben que esos seres, entes, sagrados, fuentes de vida, sean destruidos, asesinados o convertidos en mercancía mediante el despojo y la

⁵⁵ E. Acosta y R. Vera, “Nuestro río, nuestros montes, nuestra vida. La lucha de las comunidades nahuas por el río Metlapanapa”. *Ojarasca* 274, *La Jornada*, 8 de febrero de 2020.

⁵⁶ E. Acosta y R. Vera, “Nuestro río, nuestros montes, nuestra vida. La lucha de las comunidades nahuas por el río Metlapanapa”. *Ojarasca* 274, *La Jornada*, 8 de febrero de 2020.

violencia.⁵⁷ El agua no es un recurso o una mercancía, sino un tesoro vital que aflora de la tierra en manantiales, que se convierte en un río, agua que se encuentra al cavar, agua que surge de cuevas o grietas en las laderas de las montañas, cuevas en las que predominan encharcamientos y humedad, y nubes cargadas se forman en las montañas y se desplazan a los valles a donde se precipitan en forma de lluvia. De ahí lo esencial que es el concepto mesoamericano de *altépetl*.

TOMA DE LA PLANTA EMBOTELLADORA BONAFONT Y CREACIÓN DE LA CASA DE LOS PUEBLOS ALTEPEMECALLI (MARZO, 2021)

La desecación, en tanto desposesión hídrica integral, afecta a los pueblos en su reproducción cotidiana de la vida, así como a sus animales de traspato, a sus huertos y a sus actividades agrícolas y pecuarias.⁵⁸ Si a esta afectación mayor se añade la mercantilización de un bien común, se agrega una desposesión ontológica en la que un ente vivo, sagrado, que forma parte de la vida comunal, se convierte en una mercancía embotellada con fines de lucro. En el evento *Luchar por el Agua y por la Vida en Tiempos de Pandemia*, los pueblos de la región Cholulteca se preguntaban: “¿En qué momento eso que hace que la vida sea posible se volvió una mercancía? ¿Por qué lo aceptamos sin resistencia?” (Pueblos Unidos, González y Zibechi, 2021).

Unos años antes de la pandemia, en los pueblos cercanos a Cholula se había agudizado el descenso del nivel de los pozos con los que los pueblos nahuas se abastecían de agua cotidianamente. No fue de la noche a la mañana, fue un largo proceso de desecación iniciado con los pozos de

⁵⁷ Julio Glockner (2019) escribió lo siguiente, refiriéndose a los pueblos del volcán: “[...] nos permiten comprender e intentar una relación con la naturaleza que esté más allá de su simple utilización como recurso para la producción. Cada procesión que los campesinos realizan a sus lugares sagrados es una lección de ética y de respeto por el mundo en que vivimos, una muestra de afecto por los antepasados y un gesto de alegría y devoción por la vida” (p. 18).

⁵⁸ Si se modifica el grado de humedad, se transforma la consistencia y fertilidad de la tierra y, con ella, se afecta la vida en sentido amplio, no sólo la humana, sino la de los animales, las plantas y los pueblos. Se afectan los cuerpos individuales y su dimensión colectiva. Esto es la desecación, una modificación en la unidad proporcional de tierra y agua. Por otra parte, la contaminación de los cuerpos de agua es también una modificación que atenta contra la salud y vida humana y no humana.

Nealtican y Acuexcomac, que se acentuó y dio lugar a la organización de reuniones y asambleas para abordar este problema.

[...] Nosotros en los pueblos tenemos pozo noria, pero ya nuestros pozos ya no abastecían a nuestras casas. Entonces nos comunicamos con compañeros del pueblo y de otros pueblos, empezamos a platicar, a decir pues yo me falta el agua, no pues yo también, dice pues que podemos hacer, pues no sabemos. Está una fábrica de Bonafont que nos está sacando bastante agua. Entonces hicimos asambleas, llamamos a los pueblos que estaban también ora sí que oprimidos de agua. Entonces hicimos varias asambleas hasta que nos decidimos ver este asunto porque ya no era posible, ya no nos alcanzaba ni para bañarnos [...] (Doña Gloria en Guerrero y Díaz, 2022).

Indudablemente, esta percepción y experiencia compartida de falta de agua se convirtió en un problema comunitario local de varios pueblos que, en su conjunto, pudo ser planteado como un problema regional. Evidentemente no era un problema de escasez “natural”. Lo que se había impactado era la dinámica hidrológica, es decir los cuerpos de agua con los cuales ellos resolvían sus necesidades. Esos cuerpos de agua, desde 1993, formaban parte de la captación del sistema hidráulico para la ciudad de Puebla. Simultáneamente, a partir del año 1992, la empresa embotelladora Arco Iris se había instalado en el municipio de Juan C. Bonilla e iniciado la extracción del agua mediante un pozo. Pocos años después, la filial de Danone, Bonafont, compró la compañía y el pozo y construyó su planta embotelladora, constituyendo un enclave del sistema comercializador del agua mercancía.⁵⁹

La experiencia llevó a los habitantes de los pueblos nahuas a identificar a la empresa embotelladora Bonafont como el principal causante de la agudización de la disminución del nivel de los pozos que los estaba afectando. Se trataba de un extractivismo destinado al lucro lo que estaba dejando sin agua a las comunidades de la región.

Pasaba el tráiler del Bonafont, entonces dicen los compañeros: Miren, compañeros, aquí pasa en nuestras narices nuestra agua. Ahora si ustedes no se

⁵⁹ Sobre el proceso de mercantilización o *comodificación* del agua en México, véase Pacheco-Vega (2017) y Montero (2019).

quieren levantar, no se levanten, pero ya no van a tener agua y cómo se van a mantener, porque este Bonafont ahorita ya lo lleva y lo va a vender nuestra agua [...] (Don Panchito en Guerrero y Díaz, 2022).

Cuando el debate escaló a los medios de comunicación, la empresa argumentó que no era responsable de la disminución de los niveles de los pozos puesto que sólo usaba el 0.09% del agua disponible en el acuífero.⁶⁰ Valentina Campos, académica de la Ibero-Puebla concedió una entrevista a una televisora local en la que explicaba que el volumen de agua concesionado a la industria en el acuífero de Puebla representaba 6% del total disponible en dicho acuífero. De ese total destinado para la industria, la empresa Bonafont utilizaba 72%, lo que equivalía a un poco más de la mitad del volumen destinado al uso público urbano en el municipio Juan C. Bonilla. Lo que Bonafont usaba en dos años serviría para abastecer a la población de 20 000 habitantes de ese municipio a lo largo de un año (Campos, 2022).

Los periodistas se preguntaban si la empresa contaba con una concesión otorgada por CONAGUA o si estaba extrayendo el líquido sin permiso gubernamental. Sin embargo, las comunidades no estaban planteando su preocupación en los mismos términos que el gobierno y la empresa. Para los pueblos nahuas esa agua de pozos, manantiales y ríos formaba parte de su modo de vida en tanto pueblos originarios, igual que la tierra. Desde esta perspectiva, la extracción, envasado y venta de agua por parte de una empresa privada era un robo, un despojo de un bien común.

El 22 de marzo de 2021, día mundial del agua, después de dialogarlo en reuniones y decidirlo en una asamblea, los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los Volcanes, cerraron la planta embotelladora e instalaron un plantón para bloquear su entrada e impedir que la empresa continuara haciendo negocio con su agua. Lo que resultó evidente a partir de esta toma de las instalaciones fue la recuperación del nivel de los pozos: “Ahora gracias a Dios ya llenamos un tonel de 250 litros, entonces ahí vimos que sí era esta fábrica, esta empresa que nos estaba robando nuestra agua” (Doña Gloria en Guerrero y Díaz, 2022).

Después de cuatro meses de mantener el plantón afuera de la embotelladora, el movimiento tomó la decisión de pasar a otra fase. En el 142 aniversario

⁶⁰ A. Ayala y L. Vergara, “El pueblo que cerró la llave a Bonafont”, *Mexicanos contra la corrupción y la impunidad*, 22 junio de 2022. <https://contralacorrupcion.mx/el-pueblo-que-cerro-la-llave-a-bonafont/>

rio del nacimiento del general revolucionario Emiliano Zapata, el 8 de agosto de 2021, los Pueblos Unidos convocaron a una rueda de prensa y a los funcionarios titulares de las secretarías del estado de Puebla, Comisión Nacional del Agua (CONAGUA), Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), el gobierno estatal y el federal, y a los directivos de la empresa Bonafont-Danone. Algunos medios de comunicación se presentaron a la cita, no así los funcionarios ni los empresarios.⁶¹ Pueblos Unidos realizó un juicio a la planta embotelladora y la declaró culpable de ecocidio, saqueo y de daños a la salud de las comunidades. La decisión de la asamblea fue entrar a la planta y tomarla, es decir, recuperar ese espacio que originalmente era de los pueblos nahuas.⁶²

Esta acción colectiva expresaba la visión de los pueblos originarios por encima de la legalidad de la propiedad privada y del sistema de concesiones del gobierno federal. Una civilización que ha sido negada en su cosmovisión, en su propia normatividad y orden, en vez de seguir aceptando las consecuencias de esa dominación, se rebelaba y a la luz del día y frente a los medios de comunicación, enviaba el mensaje a la sociedad nacional de estar defendiendo la tierra, salvando el agua y defendiendo la vida. Esa acción colectiva era algo mucho más profundo que una toma ciudadana o vecinal de un predio privado o una instalación industrial: era el respeto de un orden comunitario nahua para revertir el desorden y la ilegalidad que estaba teniendo lugar al haber dado prioridad al agua como mercancía. Lo que aparentemente era lo “normal” y lo legal, había afectado y estaba poniendo en riesgo la vida de los pueblos.

Todo el esquema vigente de legalidad y gobernanza del agua fue cuestionado por el planteamiento y acción colectiva de los Pueblos Unidos. La CONAGUA y la SEMARNAT mantuvieron sus puertas cerradas y no acudieron a dialogar para responder a las demandas de los pueblos ni antes ni después de la toma de las instalaciones de la empresa. El gobierno del estado de Puebla tampoco intervino y argumentó que era un pleito entre particulares.⁶³

⁶¹ C. Tecpatl, “La lucha mundial por el agua y Altepelmecalli”, *Ojarasca* 299, *La Jornada*, 11 de marzo de 2022. <https://ojarasca.jornada.com.mx/2022/03/11/la-lucha-mundial-por-el-agua-y-altepelmecalli-299-1039.html>

⁶² G. Muñoz, “La toma de Bonafont, un paso adelante”, *Ojarasca*, *La Jornada*, 13 de agosto de 2021.

⁶³ Un año después, como veremos más adelante, un tribunal emitió una resolución en términos de conflicto entre particulares, según la cual una propiedad privada fue recuperada por la fuerza pública para ser devuelta a su propietario.

La empresa acusó de acción arbitraria e ilegal el cierre y bloqueo por parte de los Pueblos Unidos. Los Pueblos respondieron que sólo estaban defendiendo y recuperando lo que, en realidad, era suyo desde una perspectiva más amplia, histórica, y desde una legitimidad de pueblos que habitaban esas tierras desde antes de la conquista española.

Este cuestionamiento al orden capitalista y gubernamental dio la vuelta al mundo y atrajo la atención de periodistas y la solidaridad de organizaciones sociales de otros países. Una veintena de comunidades nahuas se atrevían a desafiar a una de las empresas multinacionales más importantes y a contradecir el orden legal de la nación que había otorgado la concesión y posibilitaba la mercantilización del agua. El *México profundo* reemergía y ponía una barricada en la cadena del proceso productivo del agua-mercancía, en el área periurbana de una de las ciudades más grandes del país.⁶⁴ Los pueblos del Volcán vinieron a decir al mundo: hay otro orden, más valioso que defiende la vida, y por ello es superior al orden del lucro y el consumo y al orden de la burocracia nacional. Cuando la vida se pone en juego, todo se pone en juego; cuando esta es amenazada, ha de ser defendida “hasta las últimas consecuencias”.

Las instalaciones de Bonafont fueron convertidas en una casa de los pueblos. El Altepemecalli –como la llamaron– fue una sede no sólo para las actividades comunitarias y procesos de capacitación y organizativos, sino también para una radio y una TV locales, así como para eventos híbridos de escala internacional sobre educación, ciencia, medioambiente (Pueblos Unidos de la Región Cholulteca, 2022). Una casa de los pueblos, en esas instalaciones, significó convertir un espacio privado, extractivo, que afectaba el bien común, en un espacio comunitario de construcción de redes de lucha y de capacidades colectivas. Se instaló atención médica y medición de glucosa, clases de náhuatl. Se instaló una biblioteca y se pintaron murales, entre otras actividades. No es casual que los pueblos nahuas hayan elegido

⁶⁴ Guillermo Bonfil Batalla propuso el concepto de *México profundo* para aludir a la “[...] gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana, es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible reconocer” (Bonfil, 1990, p. 21).

el concepto mesoamericano de *altépetl* para bautizar el espacio rescatado, en el que el agua secuestrada fue liberada.

La toma de la empresa Bonafont fue una noticia internacional. “Colectivos de Europa, Canadá y Estados Unidos se solidarizaron con la lucha de los pueblos contra el despojo del agua, haciendo esta protesta emblemática en América Latina.” El 16 de septiembre de 2021, los Pueblos Unidos realizaron un *webinar* con activistas de Canadá y Estados Unidos, denominado Encuentro Global por la Defensa del Agua. Los anfitriones o coorganizadores del evento fueron los Wellington Water Watchers, una organización canadiense dedicada a la protección, restauración y conservación del agua en la zona sur del territorio de Ontario. Desde el 2006 lucha en contra de las operaciones de embotellamiento de agua de la corporación multinacional Nestlé, a través de la planta Aberfoyle, ubicada en la reserva indígena Seis Naciones del Río Grande. Los integrantes de Pueblos Unidos pudieron conocer de primera mano los procesos de lucha de comunidades indígenas de Norteamérica contra empresas que lucran con el agua, así como por la defensa de sus ríos. Del mismo modo, este encuentro fue una oportunidad para comunicar su lucha con activistas indígenas de EUA y Canadá. En agosto de 2021 en el Altepemecalli se organizó de manera híbrida el primer Encuentro Internacional de Científicos por la Vida. El intelectual y activista uruguayo Raúl Zibechi señaló que la lucha de los pueblos originarios del volcán contra la empresa trasnacional se había convertido en un referente político en América Latina.

DEL SOCAVÓN A LA REPRESIÓN Y DESALOJO DEL ALTEPELMECALLI (2021-2022): TEJIENDO ALIANZAS Y SOLIDARIDADES EN RED

Muy cerca de la planta embotelladora Bonafont y del aeropuerto internacional Hermanos Serdán, el día 29 de mayo del 2021, súbitamente, la tierra se colapsó y se formó un enorme socavón de aproximadamente 120 metros de diámetro y 40 metros de profundidad. De inmediato, los pueblos nahuas declararon que este fenómeno se debía al exceso de extracción de agua en la zona que ellos habían estado padeciendo y denunciando desde hacía poco más de dos décadas.

En la madrugada del 15 de febrero de 2022, elementos de la Guardia Nacional y de la Policía Estatal desalojaron a los integrantes del Frente de Pueblos Unidos y decomisaron todos los materiales de trabajo del Altepe-mecalli.⁶⁵ A partir de ese momento, resguardaron la planta embotelladora y la devolvieron a la empresa Bonafont. Los Pueblos Unidos han continuado organizados, llevando su mensaje y sus demandas en diversas acciones a escala nacional, acompañando y acompañados por otros movimientos de pueblos indígenas contra el corredor transistmico, contra el tren maya, así como contra la conmemoración del 12 de octubre. Continúan tejiendo alianzas en varios frentes de defensa de la tierra y del agua.

Cuando los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca fueron desalojados de la planta embotelladora de Bonafont, después de once meses de haberla tomado y convertido en una casa de actividades comunitarias, emprendieron una campaña de boicot contra la compra de agua de esta empresa francesa. “Nosotros, los más de 20 pueblos nahuas de la región cholulteca nos declaramos en asamblea permanente y alerta máxima, ante la posible reactivación de la embotelladora que secó nuestros pozos, ríos y ameyales.”⁶⁶

Los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca convocaron a pueblos, organizaciones y colectivos de México a realizar acciones de protesta ante la Comisión Nacional del Agua, así como ante la embajada de Francia (país de origen de la empresa Bonafont). Asimismo, convocaron a “[...] activistas aliados en Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, Colombia, Venezuela, Argentina, Uruguay, Suiza, EUA, Canadá, Ghana y Kurdistan a manifestarse en embajadas de México y fábricas de Danone”.⁶⁷ En noviembre de 2022, una Comisión de los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los Volcanes, en coordinación con SumOfUs, entregó cerca de 50 000 firmas a ejecutivos de Danone Bonafont en Francia para que la multinacional abandone el territorio cholulteca en México.⁶⁸ Por otra parte, otra comisión acu-

⁶⁵ G. Esteva, “El fin de la ilusión”, *La Jornada*, 21 de febrero de 2022.

⁶⁶ K. Castillo, “Llaman pueblos de los volcanes a movilizaciones en todos los territorios”. *El Ciudadano*, 16 de febrero de 2022. <https://www.elciudadano.com/mexico/llaman-pueblos-de-los-volcanes-a-movilizaciones-en-todos-los-territorios/02/16/>

⁶⁷ K. Castillo, “Llaman pueblos de los volcanes a movilizaciones en todos los territorios”. *El Ciudadano*, 16 de febrero de 2022. <https://www.elciudadano.com/mexico/llaman-pueblos-de-los-volcanes-a-movilizaciones-en-todos-los-territorios/02/16/>

⁶⁸ SumOfUs es una organización formada por personas de todo el mundo, comprometidas con la tarea de frenar el creciente poder de las corporaciones.

dió al Parlamento Europeo, en Bruselas, Bélgica, para denunciar los abusos que ha cometido Bonafont en su región.⁶⁹

La red de apoyo a los Pueblos Unidos que se manifestó en varios acontecimientos (marchas, pronunciamientos, cartas de apoyo, firmas de solidaridad por la toma de la embotelladora Bonafont y contra el desalojo del Altepemecalli) estuvo conformada por casi 400 organizaciones sociales. Agrupando las organizaciones firmantes de varios desplegados, convocatorias, pronunciamientos, ocurridos entre 2020 y 2022 tenemos que, de un total de 373 organizaciones, 68 son de comunidades indígenas y movimientos indígenas de Puebla, Oaxaca, Morelos, Guerrero, Estado de México y pueblos originarios de Ciudad de México. Entre las organizaciones indígenas de escala regional, nacional e internacional, destacan el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Congreso Nacional Indígena, el Consejo Indígena de Gobierno y su vocera, María de Jesús Patricio Martínez, la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Morelos, Puebla y Tlaxcala, así como El Istmo es Nuestro y el Consejo Regional Totonaco de Puebla. A nivel internacional, se solidarizaron nueve organizaciones indígenas de Guatemala, Ecuador, Uruguay y Argentina.⁷⁰

Durante marzo y abril de 2022, los Pueblos Unidos organizaron una caravana, es decir, un recorrido colectivo para ir a visitar a otros pueblos que también estaban defendiendo sus territorios, en los estados de Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Guerrero, Ciudad de México, Querétaro, Morelos y Oaxaca. La Caravana por el Agua y la Vida llegó a 27 localidades, en las que realizó eventos de diálogo con comunidades en lucha por la defensa de sus territorios. Asimismo, en el marco de la Caravana se organizaron even-

⁶⁹ M. Hernández, “Pueblos Unidos acuden a Francia y al Parlamento Europeo para exigir salida de Bonafont”, *La Jornada de Oriente*, 17 de noviembre de 2022.

⁷⁰ En esta red de apoyo hubo 206 organizaciones sociales y civiles en el país, así como 90 internacionales, entre las cuales destacan –por el número de asociaciones– las de los países: Alemania, Argentina, España, Colombia, Bélgica, Grecia, Guatemala, Italia, Uruguay, Venezuela. En menor medida, participaron organizaciones de Finlandia, Cuba, Chile, Canadá, EUA y una organización de mujeres de Kurdistán. Asimismo, entre los cientos de firmas de solidaridad individuales, encontramos las de intelectuales reconocidos internacionalmente, como Manuel Castells (España-EUA); Saskia Sassen y Michael Hardt (EUA); Naomi Klein (Canadá); Arturo Escobar (Colombia-EUA); Rita Segato (Brasil); Raúl Zibechi (Uruguay); Marcos Roitman (Chile); Yvon Le Bot y Philippe Corcuff (Francia); John Holloway (Irlanda), entre otros.

tos internacionales de manera híbrida, mediante los cuales los Pueblos Unidos pudieron comunicarse con activistas y comunidades de otros países.

Durante la Caravana, los Pueblos Unidos visitaron nueve estados del país y realizaron cuatro jornadas internacionales híbridas, en las que se pudieron conectar activistas y simpatizantes de varios países, para dialogar sobre la defensa del agua en varias partes del país, sobre las afectaciones de la industria automotriz y de la minería. Destaca una jornada híbrida, llamada Encuentro Virtual de Luchas Mundiales, en la que hubo participantes de varios países, con traducción simultánea entre el español, inglés, portugués, alemán, francés y griego (TejeMedixs, 2022). Asimismo, se organizaron cinco foros virtuales sobre la resistencia al corredor interoceánico y los megaproyectos en el istmo de Tehuantepec. La Caravana tejó solidaridades y formó parte de una coalición de pueblos en defensa del agua, del territorio y de la vida contra una ofensiva del capitalismo y del Estado como su promotor, que va más allá de lo local e incluso más allá de las fronteras nacionales.

En la Caravana y en la primera Asamblea Nacional por el Agua y la Vida (ANAVI), realizada en el Altepemecalli, quedó de manifiesto que el agua es defendida como un ente, un ser, que forma parte de la comunidad en esa intrínseca relación de lo humano y lo no humano, constitutiva de un territorio indígena. No es visualizada como un “recurso” y de esta manera no se lucha por tener “acceso” a este a través del derecho humano al agua, ya que esto implicaría ceder ontológicamente la propiedad originaria del agua a la nación y considerar que es el Estado el que brinda acceso, mediante el servicio público o, en el caso de Puebla, concesionado a una empresa privada. Antes de concebir de esa manera el acceso –mediado por el Estado–, las comunidades conciben al agua de los manantiales, ríos, lagos y acuíferos subterráneos como parte de ellas. No necesariamente en términos de propiedad social, sino como elemento constitutivo de su vida comunitaria.

En la declaración emitida en la cuarta ANAVI, efectuada en Tlaxcala, a principios de 2024 y en la que participaron los pueblos nahuas, se lee: “Para los pueblos, comunidades, organizaciones, redes, colectiv@s e individu@s que nos convocamos a esta Asamblea Nacional por el Agua y la Vida, declaramos que el Agua es un ente vivo, es sagrada, recorre y nutre cada rincón de nuestra Madre Tierra y de nuestros cuerpos, por ella luchamos con la vida misma” (Asamblea Nacional por el Agua y la Vida, 2024).

CONCLUSIONES

En los últimos 30 años, los pueblos nahuas de la Región Cholulteca y de los Volcanes, organizados en distintos frentes, efectuaron cinco procesos de defensa contra dos proyectos de infraestructura, una hidráulica y otra de vialidad regional; un megaproyecto, consistente en una termoeléctrica y un gasoducto; un parque industrial que descargó aguas residuales sin tratar, contaminando un río; y una empresa multinacional que, mediante un proceso extractivista, lucraba con el agua convertida en mercancía.

No es la historia de un pueblo que resiste contra un solo proyecto que lo afecta, generando un proceso de resistencia con una solución única y definitiva. Se trata de varios procesos con desenlace incierto, pero que en su conjunto ponen de manifiesto a un sujeto histórico que defiende su territorio mediante múltiples frentes de lucha sucesivos y simultáneos. Algunos de los proyectos de infraestructura y el megaproyecto, promovidos tanto por el gobierno estatal como el gobierno federal, así como las afectaciones realizadas por empresas privadas, pueden estar funcionando; otros pueden haber quedado suspendidos o ser potencialmente reactivables, y en esa condición los pueblos indígenas continúan viviendo, cultivando, realizando sus fiestas patronales y reproduciendo sus vidas en comunidad. Por lo general, los proyectos de infraestructura que sí se materializan, suelen contener un potencial de conflicto latente a través de los años y décadas en las que su operación perdura. Un gasoducto o un acueducto que, después de un conflicto, comienza a funcionar, puede durar mucho tiempo en operación sin que ello signifique que una demanda o una acción colectiva directa no pueda reemerger posteriormente, reactivando las negociaciones que, en su origen, dieron lugar a un acuerdo precario o enfrentaron una imposición vertical.

Se trata de proyectos de infraestructura que implican reordenamientos desterritorializadores para los pueblos nahuas y procesos de desposesión en, al menos, dos grandes aspectos: el primero es directamente una afectación y/o despojo a la propiedad social de la tierra, mediante expropiaciones o compraventas ventajosas de las parcelas ejidales; el segundo, mucho más amplio, es una afectación a la relacionalidad de los pueblos con su entorno no humano, o lo que conocemos como medioambiente o naturaleza. En este sentido, la conversión del agua o de cualquier otro elemento no humano de la comunidad en “recurso natural” constituye una violencia que afecta la vida de las comunidades indígenas. Esta relacionalidad, en su condición de

reciprocidad y de cuidado, es rota mediante los procesos extractivistas del capital y del Estado que buscan apropiarse de dichos elementos, convirtiéndolos en “recursos” para atender las demandas de las sociedades urbanas de gran escala, en una lógica político-electoral o en una lógica mercantil.

Este conjunto de procesos de defensa ha enfrentado, al menos, tres desafíos: el primero, ante el inicio de las obras de infraestructura, los pueblos indígenas se plantearon ser vistos, ser tomados en cuenta, ser respetados, constituirse en interlocutores colectivos ante el gobierno. En este sentido, además de manifestarse como un sujeto existente, afectado, solicitaron información de la intervención planeada o iniciada. Así, en primer lugar, su defensa es contra el prejuicio colonialista que los ignora y considera que sus tierras pueden ser ocupadas o expropiadas o compradas de manera individual, ignorando a las comunidades indígenas como sujetos históricos colectivos.

El segundo desafío es la represión que, en diferentes grados, estuvo presente en los cinco procesos de lucha. El *modus operandi* ha sido la criminalización de quienes se defienden de la desposesión. Los gobiernos municipal, estatal y federal despliegan formas de acoso e intimidación a los líderes, mediante amenazas y encarcelamiento a partir de delitos fabricados. La represión de las acciones directas de los pueblos indígenas y campesinos y ejidatarios se dio mediante la policía municipal, estatal, el ejército y la Guardia Nacional, con uso de vehículos, tanquetas e incluso helicópteros. En esta circunstancia, los movimientos de resistencia se plantearon un segundo objetivo prioritario, consistente en sacar de la cárcel a sus presos políticos, evitar ser criminalizados, y pedir asesoría legal para enfrentar las órdenes de aprehensión y al mismo tiempo exigir justicia.

El tercer desafío consistió en emprender una lucha legal, denunciando las acciones ilegales que el Estado y las empresas emprendieron para implementar las obras de infraestructura. Los pueblos nahuas aprendieron a jugar dentro del Estado de derecho. Este es un fenómeno que se observa en la mayoría de los enfrentamientos contra grandes proyectos de infraestructura en el país: el bien común y el interés social es defendido por los movimientos sociales de resistencia, mientras que el Estado se ocupa de construir las bases y requerimientos de las empresas que operarán dichas infraestructuras. Es como si el interés colectivo y el bien común estuvieran ausentes en la racionalidad del Estado y, por ello, tuviera que constituirse un sujeto social que lo encarna y lo defiende. En este sentido, para la

lucha legal ha sido de especial relevancia el recurso de amparo, así como la demanda de cumplimiento de consultas indígenas.

El territorio de los pueblos nahuas de la región Cholulteca es un territorio defendido, sin lugar a duda. Este hecho ha disuadido a empresas como la armadora automotriz alemana Audi de instalar una de sus plantas ahí, específicamente en Huejotzingo, debido a la “conflictividad de los pueblos de esa zona”. La defensa del territorio no se detiene, es un trabajo colectivo constante. En el cierre de este capítulo, a mediados de febrero de 2024, los Pueblos Unidos emprendieron otro proceso de defensa, esta vez contra un basurero en Cholula, cerca del socavón, cuyos desechos (algunos peligrosos, provenientes de la Ciudad de México) contaminan el acuífero y generan fauna nociva y afectaciones a la salud de los pobladores.⁷¹

Estamos de acuerdo con Francisco López Bárcenas cuando dice que los pueblos indígenas son sociedades contemporáneas que no están atrasadas frente a ninguna otra (2018, p. 44). Tienen muy claro que su presente y su futuro dependen de defender la vida, la relacionalidad con la que se vinculan con la naturaleza, el medioambiente o la parte no humana de sus comunidades. No son movimientos contra la modernización urbana, ni luchan únicamente por defender su vida comunitaria; en cierto sentido, su compromiso con la tierra, el agua y la vida es un planteamiento con más futuro que la contradictoria y artificial sociedad urbana de consumo global que ha dado lugar a la actual crisis climática que, como bien afirma Enrique Leff (2014), es una crisis civilizatoria.

LISTA DE REFERENCIAS

- Altamirano-Jiménez, I. (2021a). Possessing land, wind and water in the isthmus of Tehuantepec, Oaxaca. *Australian Feminist Studies*, 35(106), 321-335.
- Altamirano-Jiménez, I. (2021b). Indigenous women refusing the violence of resource extraction in Oaxaca. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 17(2), 215-223.

⁷¹ G. Hernández. “Pueblos originarios declaran la clausura definitiva del basurero de Cholula”, *Proceso*, 14 de mayo de 2024.

- Altamirano-Jiménez, I. (2022). Neoliberalism and resource extraction: Colonial continuities. En L. Harder, C. Kellogg y S. Patten (eds.), *Neoliberal contentions: Diagnosing the present* (pp. 68-88). Canadá: University of Toronto Press.
- Altamirano-Jiménez, I. (2023). Body-land, water and resurgence in Oaxaca. En H. Kiiwetinepinesiik, A. Craft y H. K. Aikau (eds.), *Indigenous resurgence in the age of reconciliation* (pp. 179-190). Canadá: University of Toronto Press.
- Asamblea Nacional por el Agua y la Vida [ANAVI] (2024, marzo). Declaración en Defensa del Agua, la Tierra y la Vida. Cuarta Asamblea Nacional por el Agua y la Vida. *Congreso Nacional Indígena Blog*. Tlaxcala, La Magdalena Tlaltelulco.
- Ashwell, A. (2004). Cholula: su herencia es una red de agujeros, parte II. *Revista Elementos*, 11(55-56), 3-11.
- Barker, J. (2018). Territory as analytic: The dispossession of Lenapehoking and the subprime crisis. *Social Text*, 36(2), 19-39.
- Barker, J. (2019). Confluence: water as an analytic of indigenous feminisms. *American Indian Culture and Research Journal*, 43(3), 1-40.
- Bonfil, G. (1973). *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo/CONACULTA.
- Broda, J. y Albores, B. (1997). *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio Mexiquense.
- Byrd, J. et al. (2018). Predatory value: Economies of dispossession and disturbed relationalities. *English Faculty Research and Publications*, 519. https://publications.marquette.edu/english_fac/519
- Cabrera, V. y Tenorio, L. (2006). Programa Angelópolis en la zona monumental de la ciudad de Puebla, *Ciencia Ergo Sum*, 13(1), 7-14.
- Campos, V. y Ramírez, J. (2009). Conflictos por el agua en el municipio de Nealtican y la junta auxiliar de San Francisco Ocotlán, Puebla. En S. Vargas et al. (eds.), *La gestión de los recursos hídricos. Realidades y perspectivas* (pp. 251-272). Instituto Mexicano de Tecnología del Agua/Universidad de Guadalajara.
- Campos, V. (2022, junio). *Bonafont consume lo doble de agua que la comunidad Juan C. Bonilla* [Video]. Canal Mexicanos contra la Corrupción e Impunidad: YouTube.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH] (2018). Recomendación 3/2018 [Documento]. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-32018>
- CONAGUA (2020). *Diagnóstico de la calidad del agua del río Atoyac y sus afluentes, 2012-2020*. Autor.

- CUPREDER (2013). Ordenamiento ecológico de la región del volcán Popocatepetl y su zona de influencia. En Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales, *Relevancia y Vigencia*.
- Desentis, C. (2019). La ciudad sagrada convertida en parque: conflicto social y transformación del espacio durante el desarrollo de un proyecto turístico en Cholula, México, *Boletín Antropológico*, 37(97), 112-132.
- Duhau, E. y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Siglo XXI.
- Durán-Díaz, P., Morales, E. R. y Schumacher, M. (2021). Using urban literacy to strengthen land governance and women's empowerment in peri-urban communities of San Andrés Cholula, Mexico. En *Land governance and gender: The tenure-gender nexus in land management and land policy*. CABI, pp. 222-233. <https://doi.org/10.1079/9781789247664.0018>.
- Fernández-Christlieb, F. (2003). Casas de agua. *Ciencias*, 72(4), 72-76.
- Fernández, F. y García A. (2006). *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*. México: FCE/UNAM.
- Flores, J. C. (2021). *El desarrollo... del despojo en el Proyecto Integral Morelos*. Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.
- Flores, J. C. y César, S. (2014). La defensa de los pueblos del Popocatepetl ante el Proyecto Integral Morelos. En C. Composto y M. Navarro (eds.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.
- Florescano, E. (2006, julio-septiembre). El altépetl, *Fractal* 42, XI(XI), 11-50.
- Glockner, J. (2019). *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. Penguin Random House.
- Gobierno del Estado de Puebla (1994). *Programa de Desarrollo Regional Angelópolis*. Autor.
- González, L. (2020). *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda de justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala, Morelos*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Grupo Parlamentario del PT (2012, diciembre). *Punto de Acuerdo por el que se exhorta al Ejecutivo Federal a instruir al Director General de la CFE para modificar el trazo de la ruta de construcción del gasoducto considerado en el Proyecto Integral Morelos*. México: Cámara de Diputados.
- Guerrero, A. y Díaz, C. (conductoras) (2022, marzo). Pueblos Unidos de la Región Cholulteca. Doña Gloria. Don Panchito. En *La Comuna 02 T3 #Altepehmetecalli*

- La Casa de los Pueblos* [Video]. YouTube: La Comuna X Red Universitaria Anticapitalista. <https://www.youtube.com/watch?v=3X9yNhnoIjA>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2021). Producir lo común entramados comunitarios y formas de lo político. En M. Menéndez Díaz y M. García (eds.). *La vida en el centro*. Minerva Ediciones-Bajo Tierra Ediciones.
- Haesbaert, R. (2013, septiembre). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad, *Cultura y Representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO.
- Hernández, J. A. y Martínez, B. (2011). Disputas del territorio rural: la Cholula prehispánica frente a la expansión de la Puebla colonial. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 8(2), 281-296.
- INEGI (2021). Panorama sociodemográfico de Puebla. *Censo de Población y Vivienda 2020*.
- Jiménez, R. (2013). Conflictos por el agua en Cholula (mediados del siglo xvi y principios del siglo xvii). En T. Ventura, S. Rosas y S. Rosario (eds.), *El agua en las regiones. Miradas históricas y perspectivas contemporáneas* (pp. 55-78). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Klastos (noviembre de 2019). El imperio de los gobernadores inmobiliarios. Una conversación con Sergio Mastretta, *Lado B*. <https://www.ladobe.com.mx/2019/11/el-imperio-de-los-gobernadores-inmobiliarios-una-conversacion-con-sergio-mastretta/>
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI editores.
- Li, T. M. (2007). *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Duke University Press.
- López, A. (2011). *Trama y urdimbre del riesgo a desastre en una comunidad campesina: Santiago Xalizintla, Puebla*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. UAM-Xochimilco.
- López-Cuenca, A. y Frausto, F. L. (2023). Complejidad y disputa territorial. Reensamblando el conflicto de Cholula, Puebla, México, 2014-2017. *Región y Sociedad*, 35, e1725. doi: <https://doi.org/10.22198/rys2023/35/1725>
- López, A., Tovar, C. y Santamaría, S. (2017). El Proyecto Integral Morelos: nuevo conflicto socioambiental y nuevos sujetos en la región del volcán Popocatepetl. En S. Cortés (ed.), *Contratiempos y persistencias rurales*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- López Bárcenas, F. (2018). *El pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación.

- Martínez, M. (dir.) (2017, junio). 7. *Gasoducto, San Buenaventura Nealtican Puebla* [Entrevista]. Vimeo, Canal Pie de Página. <https://vimeo.com/220705012>
- Melé, P. (1994). *Puebla: urbanización y políticas urbanas*. Puebla: BUAP/UAM Atzacapotzalco.
- Merlo, E. (2012). Cholula, la Roma de Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, (115), 24-30.
- Montero, D. (2019). *Instituciones y actores. Un enfoque alternativo para entender el consumo de agua embotellada en México*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Nichols, R. (2019). Theft is property! The recursive logic of dispossession. *Political Theory*, 46(1), 3-28.
- Orozco, M. (2023, noviembre). Resistencia morelense a la termoeléctrica de Huexca. *Revista BiCentenario*, 117(62), 60-67.
- Pacheco-Vega, R. (2017). Agua embotellada en México: realidades, retos y perspectivas. En C. Denzin, F. Taboada y R. Pacheco-Vega (eds.), *El agua en México. Actores, sectores y paradigmas para una transformación social-ecológica* (pp. 193-214). Friederich Ebert Stiftung.
- Patiño, E. (2004). Periferia poblana: la desigualdad del crecimiento. *Papeles de Población*, 10(42), 125-151. México: UAEM.
- Pueblos Unidos, González, C. y Zibechi, R. (2021, 2021). *Luchar por el agua y por la vida en tiempos de pandemia. Altepelmecalli, San Mateo Cuanalá, Puebla, México* [Documento]. Pueblos Unidos y Congreso Nacional Indígena. https://desinformemonos.org/wp-content/uploads/2022/01/Folleto_PueblosUnidos_Gonzalez_Zibechi.pdf
- Pueblos Unidos de la Región Cholulteca (2022, febrero). *Altepelmecalli TV: La TV de los pueblos (Programa 01)* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=eFS2SsJ5H3g&list=PLU3E4BmYeeVU9vUcugOL4zU0_swDBgLqX
- Rappo, S. y Cortés, S. (1993). *La expropiación de cuatro ejidos poblanos. Ciudades 19*, RNIU. México.
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Schumacher, M., Guizar, M., Kurjenoja, A. y Durán, P. (2023). The writ of amparo and indigenous consultation as instruments to enforce inclusive land management in San Andrés Cholula, Mexico. *Land*, 12(9). doi:<https://doi.org/10.3390/land12010009>.
- Secretaría de Desarrollo Social [SEDESOL] (2012). *La expansión de las ciudades 1980-2010*. México: Autor.
- Silva, D. y Pineda, O. (2021). *La participación de Bonatti en el PIM y sus impactos sociales, ambientales y en derechos humanos. Proyecto sobre organización, desarrollo, educación e investigación*.

- TejeMedixs. (abril, 2022). *Manifestacion virtual de la Caravana por el Agua y la Vida. Encuentro virtual de luchas mundiales*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=9-KVITabuPs>
- Thrush, C. (2016). *Indigenous London. Native travelers at the heart of empire*. Yale University Press.
- Zapata, F. y Bizberg, I. (2010). *Los grandes problemas de México. Movimientos sociales*. El Colegio de México.

RENARRANDO LA RELACIÓN TIERRA-CUERPO Y TEJIENDO LUCHAS EN MOMENTOS DE CRISIS GLOBAL

Yolanda González Mendoza, Margaret Marietta Ramírez,
Michelle Daigle y Pavithra Vasudevan

INTRODUCCIÓN

En nuestra cosmovisión, somos seres nacidos de la tierra, del agua y del maíz. Nosotros, el pueblo Lenca, somos los guardianes ancestrales de los ríos, protegidos también por los espíritus de las muchachas que nos enseñan que, dar la vida de múltiples formas por la defensa de los ríos, es dar la vida por el bien de la humanidad y de este planeta. El Copihñ marchando junto a otros pueblos por su emancipación, ratifica el compromiso de seguir defendiendo el agua, los ríos, nuestros bienes comunes y la naturaleza, así como nuestros derechos como pueblos indígenas.

¡Despertemos! ¡Despertemos a la Humanidad! No tenemos más tiempo. Nuestras conciencias tendrán que ser sacudidas por el hecho de que nos quedemos a contemplar la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal. [...] La madre Tierra militarizada, sitiada, envenenada, en la que se violan sistemáticamente derechos elementales, nos obliga a actuar. Construyamos, pues, sociedades capaces de convivir de manera justa, digna y a favor de la vida. Unámonos y llenos de esperanza sigamos defendiendo y apoyando la sangre de la tierra y sus espíritus (Cáceres, 2015).

Comenzamos este capítulo como una ofrenda con las palabras y la memoria de vida de la líder indígena lenca Berta Cáceres, quien en su discurso de aceptación del Premio Goldman 2015 hizo un poderoso llamado a la acción. Como nos recordó aquella vez Cáceres, imaginar el mundo de

otra manera implica rechazar las historias dominantes que alimentan nuestra economía depredadora, una economía que otorga el poder a quienes califican como “humanos” y, a cambio, estos últimos procuran mantenerla a toda costa. Sin embargo, reconocemos con preocupación y dolor que la movilización o el llamado a construir presentes alternativos y radicales puede ser una cuestión de vida o muerte (Daigle y Dorries, 2024). En marzo de 2016, un año después de haber pronunciado su discurso, Cáceres fue asesinada. No obstante, su muerte ha avivado su llamado a construir un mundo diferente, pues muchos creen que Cáceres todavía *vive* y que su espíritu sigue llamándonos a proteger la energía vital y los espíritus de esta tierra.

El llamado de Berta Cáceres a la defensa y cuidado de la vida se ha vuelto todavía más relevante en estos últimos meses. En efecto, estamos siendo testigos de un genocidio por parte de Israel, con el apoyo de Estados Unidos y sus potencias aliadas, en contra de los palestinos, quienes enfrentan y han enfrentado por décadas el despojo de la vida y la tierra. La colosal y aterradora violencia perpetrada por el gobierno israelí nos convoca a organizarnos globalmente, a estar presentes los unos con los otros y trascender el espacio, acuerpando en la lucha, como diría la docente y líder comunitaria maya k'iche Aura Lolita Chávez Ixcaquic (Asian et al., 2023). Por ello, en este artículo reflexionamos sobre lo que significa acuerpar en la lucha o acuerparse en las luchas mutuas, pues mientras conversamos y escuchamos mutuamente nuestras historias, nos conectamos por medio de nuestro senti-pensar (nuestras emociones, sentidos y entendimiento), volviéndonos así testigos de la violencia en múltiples escalas y ubicaciones, pero también compañeros de lucha a pesar de las distancias.

En octubre de 2023, dos de las autoras, Yolanda González Mendoza y Magie Ramírez, viajaron a la Ciudad de México con motivo de la Novena Conferencia Internacional de Geografías Críticas (iccg, por sus siglas en inglés). Como académicas mexicanas y estadounidenses, estábamos emocionadas de asistir a una conferencia en México para sumergirnos en los diálogos geográficos que tienen lugar en Abya Yala, conocida también como Latinoamérica, su nombre colonial. Nuestra intención de ir a la conferencia era servir de intermediarias entre las conversaciones y luchas acuerpadas en contra de la violencia colonial por todo el hemisferio. El genocidio que estaba sucediendo en Palestina reafirmó el sentido de nuestra visita. En efecto, antes de la conferencia, tanto los organizadores, como muchos de los participantes, nos sumamos a una movilización masiva en solidaridad

con Palestina. Asimismo, durante toda la semana que duró nuestra conferencia, la violencia cometida contra los palestinos se alzó amenazante para todos nosotros mientras compartíamos espacios durante nuestra semana en la conferencia. Las conversaciones emergentes y las sesiones organizadas interconectaron de una forma poderosa el genocidio en desarrollo en Palestina con otras ubicaciones de la violencia colonial capitalista, tal como el genocidio y despojo en desarrollo del pueblo kurdo (principalmente mujeres y niños) en Turquía y Siria, y el de las mujeres y tierras indígenas por toda Abya Yala, el Caribe y el llamado Sur Global.

Asimismo, mientras recorríamos Ciudad de México durante el tiempo libre de la conferencia, Palestina siempre estaba presente en las calles, a través de diversas manifestaciones, en los altares públicos del Día de Muertos, en distintos grafitis o en afiches pegados en varios muros de la ciudad. Dos lugares nos llamaron la atención, pues honraban la lucha palestina conectándola con los 43 jóvenes desaparecidos de Ayotzinapa en Guerrero, México –desaparición que hasta la fecha no ha sido atendida por la justicia, en gran parte debido a la corrupción del gobierno– (Estévez, 2021). El primer lugar es un campamento ubicado en la vía pública, junto a la Avenida Reforma, que alberga a las familias de los jóvenes de Ayotzinapa, quienes desde hace años exigen justicia. Junto a la enorme carpa de las familias se alza un altar donde las fotos de sus seres queridos están rodeadas de papel picado, con un letrero, en el fondo, que dice: “nadie puede ser libre, sin la libertad de Palestina”.

El segundo lugar es una enorme ofrenda ubicada frente al Palacio de Bellas Artes que fue construida por los zapatistas, con aserrín colorido, el 2 de noviembre de 2023, con ocasión del Día de Muertos. La ofrenda muestra un esqueleto que recuerda a los 43 estudiantes de Ayotzinapa, al lado de una bandera de Palestina con forma del mapa de Palestina. Las palabras “fue el Estado” que brotan de la boca del esqueleto une a los 43 estudiantes desaparecidos con la lucha por la liberación de Palestina en un solo clamor por justicia. El hecho de que los zapatistas construyeran dicha ofrenda e invocaran a Palestina en un espacio donde se honran a todos aquellos que fueron asesinados injustamente por el gobierno en diversas geografías, reafirma el hecho de que todas estas luchas están unidas.

En este capítulo consideramos que compartir historias de lucha nos ayuda a reconocer la conexión que existe entre nosotros. Es decir, narrar nos permite conocernos, y compartir historias nos permite construir solidaridad.

Asimismo, nuestras historias nos recuerdan la conexión que tenemos con la tierra y el agua, así como las luchas que libramos para protegerlas tanto a ellas como a nuestras comunidades del despojo y la extracción. Por ello, como respuesta al genocidio que sucede en Palestina, cada autora del presente capítulo, desde su respectiva comunidad, ha hecho suya las historias de lucha de Palestina y ha opuesto resistencia desde el corazón del imperio.

Como académicas feministas anticoloniales que vivimos en los Estados coloniales de asentamiento llamados Estados Unidos y Canadá, y sabiendo que nuestros impuestos patrocinan este genocidio, alzamos nuestras voces y reconocemos que los mundos que deseamos están ligados a la liberación de Palestina. En ese sentido, la lucha palestina no sólo ha generado movimientos solidarios en todo el mundo, sino que también ha conectado las diversas luchas alrededor del mundo, incluida las nuestras. Por lo tanto, las luchas por la liberación están profundamente conectadas con las luchas: por la tierra, por la descolonización, y por el fin del heteropatriarcado, el imperio y la supremacía blanca a escala global. Creemos, con empeño, que compartir historias de lucha y alegría nos reconecta con la tierra y con nuestras comunidades en todas partes.

Narrar es lo que nos sustenta. Las historias constituyen la forma como hemos recibido los “saberes sentidos” tanto de nuestros mayores, como de los miembros de nuestras comunidades, pero también reflejan la manera en la que interpretamos las capas afectivas de violencia, resistencia y creatividad que dan forma a los lugares a los que estamos conectados. Escribimos este capítulo desde nuestras experiencias como geógrafas feministas con diferentes historias de dominación y resistencia que han moldeado nuestras vidas.

Soy Yolanda y escribo como mujer cis, descendiente del pueblo indígena purépecha, que ha sido testigo y ha experimentado el desplazamiento, la construcción de fronteras y la explotación laboral. Junto a mis sabias comunidades rurales en México y Estados Unidos, impulso mi trabajo con el conocimiento y las prácticas de cuidado relacional, la solidaridad comunitaria, las celebraciones de vida y rituales de muerte de mis comunidades en medio de múltiples niveles de violencia patrocinada por el Estado.

Soy Magie y escribo como una mujer cis chicana, que navega la pérdida generacional causada por el colonialismo y la asimilación, a través de la exploración de relaciones familiares y archivos en México y del diálogo con familiares que también buscan imaginar el mundo de forma diferente.

Soy Michelle y escribo como una mujer cis mushkegowuk, con raíces genealógicas en las ciénagas del norte del llamado Ontario, Canadá, en donde el genocidio colonial ha moldeado la vida y relaciones de mi familia, pero mi compromiso con futuros anticoloniales se basa en lo que he aprendido de mis familiares, particularmente de mis parientes mushkegowuk, anishinaabe y oji-cree, quienes me han cuidado y quienes continuamente (re)construyen mi vida en y más allá de las ciénagas.

Soy Pavithra y experimento racismo y sexismo como migrante/colona *queer* no binaria de color en Estados Unidos; sin embargo, mi origen en la casta dominante (brahmanes) de la India me concede ciertos privilegios culturales y materiales. Al aprender de las personas mayores de los movimientos, oriento mi trabajo hacia la solidaridad y el cuidado colectivo.

Las historias que llevamos le dan propósito a nuestro trabajo en la medida que compartimos conocimientos en nuestras comunidades, en nuestro trabajo y en los movimientos con los que dialogamos. Narrar, como medio de teorizar la estructura de la experiencia acuerpada, es una intervención metodológica fundamental de las tradiciones feministas indígenas, negras y del Tercer Mundo. Como escriben las feministas chicanas *queer* Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (1981) en *Esta puente, mi espalda*, “una teoría encarnada significa una donde las realidades físicas de nuestras vidas: nuestro color de piel, la tierra o el concreto en el que crecimos, nuestros anhelos sexuales, todos se fusionan para crear una política nacida por necesidad” (p. 23). Estos marcos de explicación que surgen de vivir en la intersección de múltiples opresiones constituyen una forma de teoría. Sin embargo, los sistemas de conocimiento coloniales a menudo no reconocen o subestiman estas teorías encarnadas. Como escribió la feminista negra Barbara Christian (1988):

La gente de color siempre ha teorizado, pero en formas bastante diferentes de las formas occidentales de lógica abstracta. Y me siento inclinada a decir que nuestro teorizar (y uso intencionalmente el verbo en lugar del sustantivo) con frecuencia aparece en formas narrativas, en las historias que creamos [...] ¿de qué otra forma hemos logrado sobrevivir con tal brío el asalto a nuestros cuerpos, instituciones, países, a nuestra humanidad misma? Y las mujeres, al menos las mujeres alrededor de quienes crecí, especulaban continuamente acerca de la naturaleza de la vida por medio de un lenguaje sustancial que desenmascaraba las relaciones de poder de su mundo (p. 68).

Christian describe el narrar como un modo de teorización que las mujeres de color emplean para desafiar las estructuras opresivas e imaginar el mundo de otra forma. A diferencia de las perspectivas académicas occidentales que atomizan el conocimiento y segregan la teoría de la práctica (Smith, Davies y Gomes, 2021), narrar acoge las complejidades y contradicciones de la experiencia vivida, del ser testigo, y genera gramáticas, las cuales están llenas de lo cotidiano, pero son reveladoras, a pesar de que especulan sobre la “naturaleza de la vida”. Al elaborar significado a partir de la experiencia vivida, los feminismos anticoloniales crean un espacio imaginativo de “supervivencia con brío”, en palabras de Christian. Tal como escribe la teórica atabascana tanana Dian Million (2014), las historias, a diferencia de los datos, contienen el legado afectivo de nuestras experiencias (pp. 31-32). En suma, son un saber sentido que se acumula y se vuelve una fuerza movilizadora debido a que integra diversas historias que en un principio aparecían dispersas o separadas y les permite convertirse en un foco, un potencial para la movilización.

En el momento actual donde la solidaridad global se organiza en favor de Palestina, contribuimos con este trabajo que teje o vincula conocimientos de diferentes geografías, esperando que nuestro hilar genealógico pueda, como sugiere Million, animar o alimentar el movimiento o la acción solidaria. Este capítulo surge de un proceso de aprendizaje colectivo, de enganchar “la teoría” con diversos espacios o experiencias de intercambio, tales como conversaciones informales, escuchando mutuamente las historias de nuestras vidas y trabajos (Kohl y McCutcheon, 2015), compartiendo las tensiones y desafíos de reflexionar alternativas desde nuestras disciplinas y geografías, y de mantener cerca el deseo de liberación y el sentimiento de posibilidad mientras que somos testigos de la violencia.

Al reflexionar en las largas conversaciones que tuvo con Sylvia Wynter, Katherine McKittrick (2021) comenta:

La pregunta acerca de las historias y la narración esclarece el método de colaboración que aprendí trabajando con ella. Aprendí de ella que compartir historias engendra una teoría radical rigurosa y creativa. Un momento. Aprendí de ella que compartir historias *es* teoría radical rigurosa y creativa. El acto de compartir, de narrar las historias *es* la teoría y la metodología (p. 73).

De manera similar, para nosotras narrar es teoría y metodología, es la embarcación que nos ayuda a navegar las diferentes corrientes del conocimiento y la brújula que nos orienta a través de los ires y venires del estudio y de la lucha.

Dicho de otra manera, narrar, para nosotras, es la tierra fértil de diversas luchas. En efecto, dicho acto es parte de la práctica fundamental de las luchas indígenas para proteger las relaciones con la tierra, de los movimientos abolicionistas que vinculan la violencia del Estado con la violencia derivada del racismo ambiental, y de los movimientos liderados por *queer*, trans y crip (discapacitados) que se enfocan en el cuidado, la familia y la justicia transformativa.¹ Cuando hablamos de historias, nos referimos a las narrativas racionales que explican cómo funciona el mundo y cómo estas están conectadas con memorias históricas colectivas (que compiten entre sí) y que tienen consecuencias materiales para la construcción del mundo. Narrar describe la manera en la que las metanarrativas coloniales se fijan en nuestras mentes a través de imágenes y representaciones materiales de progreso, las cuales generan en los países del Sur Global una constante carencia de modernidad (Said, 1979) que explica la competencia por “modernizar” sus sociedades. Narrar también describe las explicaciones propias o locales de opresión estructural, las cuales pueden servir como puntos de partida de nuestras agendas de transformación social, una forma de “visión práctica” que une el deseo con la praxis política (Million, 2014, p. 35). Asimismo, a través de la narración de experiencias personales, las diásporas *queer* y trans crean “lugares móviles de pertenencia” a lo largo de geografías incongruentes y aparentemente distantes (Hsu, 2022, p. 4). Por último, en el ámbito académico, narrar funciona como una “praxis traductora”, que se mueve entre la palabra, el trabajo y el mundo, para redefinir la pericia académica como “un conducto, un pasaje, a través del cual se reciben las historias de un mundo poblado por nuestros saathis que vibra y respira” (Nagar, 2019, p. 19).²

El presente capítulo empezó en el año 2021 cuando nos planteamos la siguiente pregunta: ¿cómo el acto de narrar historias, como un modo alternativo de teoría, puede (McKittrick, 2021) ayudarnos a reubicar las crisis planetarias contemporáneas dentro de historias plurales más extensas sobre

¹ Se refiere a una teoría, una forma de análisis sobre los discapacitados fuertemente ligada a la teoría *queer*.

² Cáceres fue una activista ambiental, cofundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras.

nuestras relaciones con el planeta.³ Planteamos que los feminismos indígenas, negros y del Tercer Mundo, al ubicar la relación cuerpo y tierra en el centro de las reflexiones, alteran las balanzas temporales y espaciales por medio de las que se entienden las crisis planetarias y la violencia liderada por el Estado. Este capítulo contribuye a la comunidad de geógrafas feministas, pues al examinar las relaciones entre violencia corporal y ecológica, y resistencia (Berman-Arévalo y Ojeda, 2020; Doshi, 2017; Hunt, 2015; Mollett, 2021; Zaragocin y Caretta, 2020), lleva en cuenta las críticas del feminismo indígena y negro a las narrativas “centradas en el daño” (Tuck, 2009) y a las “lógicas biocentristas” (McKittrick, 2021) que vuelven fetiche el daño corporal y lo normalizan. Nosotras optamos, más bien, siguiendo las perspectivas de nuestros saathis y mayores, por reafirmar un linaje anticolonial con el fin de inspirar un cambio de paradigma en la academia. Narrar como praxis anticolonial implica generar marcos explicativos a partir de las experiencias vividas y prácticas comunitarias (Simpson, 2017). De esta manera, contar historias es tejer teoría, pues el narrar anticolonial revela que los imaginarios alternativos no están en futuros distantes o en teorías abstractas, sino que emergen desde adentro de la *longue durée* del desastre planetario (Cacopardo, 2018; Laduke y Cowen, 2020; Sheller, 2018). Las historias de justicia ambiental, por ejemplo, “imprimen una visión mitológica y literaria al ‘ver’ lo apocalíptico y distópico en las aparentemente mundanas relaciones diarias entre el hombre y el ambiente de los paisajes tóxicos” (Houston y Vasudevan, 2017, p. 246). De manera similar, la vida comunitaria racializada y determinada por el género “es el texto creativo” (McKittrick, 2021, p.

³ Este capítulo es la condensación de un diálogo en curso que comenzó con nuestra sesión en la Conferencia de la Asociación de Estudios Americanos en tierra Kanaka Maoli, en noviembre de 2019, y las historias que compartimos de nuestras geografías vividas mientras visitamos la tierra sagrada del proyecto de restauración Kawainui. Mientras nuestro anfitrión, el señor Lehuakona Isaacs, nos guiaba por los humedales, aprendimos acerca de las mejores maderas para tallar las calabazas y atar cuerdas, de las prácticas ancestrales de administración del medioambiente que al mezclar agua salada con agua dulce hacían los peces más abundantes y de las décadas de trabajo reviviendo y enseñando prácticas culturales a los jóvenes Kanaka Maoli.

A medida que visitábamos plantas, formaciones rocosas, pantanos y picos de cerros, aprendimos acerca de las capas de conquista y resistencia que dieron forma a este lugar, compartimos nuestras propias historias –acerca de plantas que usamos como alimentos y remedios, de cómo rendimos tributo cuando visitamos lugares sagrados y nuestras respectivas conexiones o alienación de nuestras tierras ancestrales y hogares–. Un espacio dialógico surgió ese día al aprender del señor Isaacs acerca de la red de relaciones que cuidan y protegen los humedales Kawainui y esta experiencia, dado que ha surgido en nuestras conversaciones posteriores acerca de cómo narrar, ha sido fundamental en el desarrollo de nuestro trabajo.

51) de resistencia acuerpada y basada en el lugar, expresada en tradiciones orales, formas culturales y prácticas diarias que sustentan la huida en busca de refugio” (Mosquera-Muriel, 2022; Smith et al., 2021).

En lugar de hacer un balance teórico convencional, en las siguientes secciones compartimos el resultado de nuestro acercamiento y lectura al trabajo de Sylvia Wynter, Mishuana Goeman y Lorena Cabnal, tres académicas feministas anticoloniales, cuyas teorías explican la opresión estructural como historia dominante que le da forma a la experiencia acuerpada en términos racializados y de género. Conscientes de estar conectando tradiciones anticoloniales y feministas diferentes, primero leímos a cada pensadora en sus propios términos y luego identificamos lugares de convergencia y divergencia en sus marcos de pensamiento. El resultado de este ejercicio es la formación de un banco de arena teórico (King, 2019) que podría servir de puente entre los abismos disciplinarios y raciales que resultan de subordinar los conocimientos anticoloniales al conocimiento occidental (Curley et al., 2022).

Tiffany Lethabo King (2019, p. 72) conceptualiza este banco de arena teórico como “un espacio ecotonal de transformación, material, construido e imaginado, donde la ceremonia también es geografía”. Siguiendo a Audre Lorde, nos preguntamos junto con King: ¿cómo podríamos “usar nuestras diferencias mutuas en nuestras batallas comunes para un futuro más tolerable? Si bien es cierto que las historias que contamos reproducen las ficciones raciales y coloniales de la modernidad, también es posible narrarlas de otra manera, reimaginando lo que significa ser humano en este planeta. Con esto en mente, recorreremos las ideas clave de cada pensadora poniendo atención en cómo aclaran la relación entre raza, género y naturaleza. En particular: la genealogía intelectual de los humanos como una especie capaz de narrar de Sylvia Wynter, la relación cuerpo-territorio y patriarcado ancestral de Lorena Cabnal, y la concepción del cuerpo como lugar de encuentro de Mishuana Goeman.

Detallando un poco más cada una de estas ideas clave, tenemos que, para la novelista caribeña, dramaturga y políglota intelectual Sylvia Wynter, narrar es lo que nos define como humanos. La forma como narramos nuestro lugar en el mundo define nuestras formas de saber, ser y actuar, y transforma físicamente nuestros cuerpos y mundos. A su vez, Lorena Cabnal, filósofa maya-xinca y miembro de la Asociación de Mujeres Indígenas Xincas de Santa María Xalapán, Amismaxaj (Guatemala), explica el con-

cepto de cuerpo-territorio que emerge de los diálogos que se dan dentro y entre grupos comunitarios indígenas a lo largo de Abya Yala. Cabnal redefine la violencia contra las mujeres y la tierra en términos relacionales, como la representación de historias heteropatriarcales de origen y clasificación. Por último, Mishuana Goeman, académica de la nación tonawanda séneca, explica que la opresión estructural, dado que se experimenta y reproduce a través del cuerpo, constituye a este último en el lugar de encuentro, ni individual ni atado, sino interconectado a la vida comunitaria, el cuerpo social de la nación-Estado colonial y de nuestras relaciones ecológicas.

De hecho, parte de estas reflexiones se vieron reflejadas en algunas de las sesiones de la Novena ICCG. Así, por ejemplo, Chavez Ixcaquic, durante su presentación –llevada a cabo el 24 de octubre– conectó las experiencias contemporáneas del capitalismo extractivo con la violencia patriarcal a la que la tierra y los cuerpos de las mujeres son sometidos. Explicó que las corporaciones multinacionales que administran las industrias extractivas del llamado Norte Global, generalmente contratan hombres para trabajar en los sitios industriales ubicados en Abya Yala. De esa manera, se puede afirmar que a estos hombres se les paga por explotar la tierra, por violar la tierra y, al sentir el poder que les otorga el dinero, regresan a violar los cuerpos de las mujeres en sus hogares. Así, las violencias que estas industrias capitalistas engendran reverberan de la tierra a las comunidades y, como insisten las teóricas con quienes nos conectamos en este capítulo, la violencia colonial está conectada profundamente con las formas de violencia de género que las mujeres trans y personas no binarias enfrentan.

Al poner a Wynter, Cabnal y Goeman a conversar, vemos cómo las genealogías y prácticas narrativas feministas negras, indígenas y del Tercer Mundo se vuelven fuerzas de posibilidad que alteran e interrumpen las manipulaciones raciales, coloniales y heteropatriarcales de escala, tiempo, tierra y poder que permanecen en el centro de la disciplina de la geografía. Estas teóricas no son las únicas académicas que están considerando estas ideas, pero son un buen reflejo de cómo estos temas han sido fundamentales para las luchas indígenas y feministas en todo el hemisferio y más allá. En el contexto del apocalipsis planetario, contar otras historias puede ayudar a redefinir la academia como una práctica anticolonial basada en el asombro (McKittrick, 2021). Las historias expresan y dan fuerza a ciertas formas de relaciones (y/o dominación) que, a su vez, transforman nuestras subjetividades, comportamientos y conocimientos. Recurrimos a narrar

para reimaginar nuestro sentido de conciencia colectiva a través de una profunda interconexión entre nosotros y con nuestras relaciones no humanas. Aunque las siguientes secciones fueron escritas antes del momento político al que hicimos referencia al inicio de este capítulo, consideramos que las lecciones que estas tres pensadoras comparten son todavía más urgentes: compartir historias a través de geografías, a través de luchas, nos recuerda la manera en que nuestras vidas y futuros están atados mutuamente. Estas historias están basadas en movimientos, en las organizaciones actuales que buscan futuros más justos. Estas no son simples palabras en una página; son futuros que se están tejiendo.

RENARRANDO HUMANIDAD

La “rehistorización del humano” (Mignolo, 2015, p. 118) es simultáneamente una historia de la especie humana y de la modernidad occidental en la medida en que esta historia de origen se sustentó en un ideal masculino, blanco y burgués; lo que Wynter llama “hombre” o el supuesto humano universal.⁴ Entender esta concepción de “hombre”, según Wynter, requiere una comprensión interseccional que incorpore raza, clase y género. Estas intersecciones son construidas socialmente y se materializan a través de los roles que desempeñamos en la sociedad y que además derivan de las historias que heredamos. La versión dominante de humanidad en occidente posiciona a las mujeres, los pobres y las personas racializadas como inferiores, y reduce la vida no humana meramente a recursos que pueden ser explotados o extraídos, creándose así la actual crisis planetaria. Entonces, al colocar en el centro del debate estas “historias de origen macro” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 10), la concepción de los humanos como narradores, propuesta por Wynter, esclarece la forma en que tales discursos propagan un mundo enraizado en la dominación, en lugar de la relación y la forma en que podemos contrarrestarlos al contar las historias de otra forma.

De acuerdo con Wynter, la base de nuestra humanidad compartida es nuestra capacidad de narrar. Ella apunta a “la *co-evolución* del cerebro humano *con* [...] las facultades emergentes del lenguaje, narrar” (Wynter

⁴ Nos enfocamos en tres artículos de Wynter (1995, 2001, 2003), guiadas por las anotaciones de McKittrick y sus discusiones con Wynter (Wynter y McKittrick, 2015).

y McKittrick, 2015, p. 25) como el tercer evento de la historia planetaria.⁵ Esta habilidad de crear mitos y el deseo concomitante de ubicar a los humanos dentro de una realidad ordenada marcaron una transformación fundamental a nivel de la especie.⁶ Wynter postula que fisiológicamente nuestro desarrollo neurológico nos orienta hacia un uso existencial del lenguaje; en efecto, creamos historias de origen que nos sirven de modelo para la organización social y, con ello, terminamos regulando nuestro propio comportamiento. En otras palabras, narrar nos conmina a actuar de acuerdo con las narrativas culturales heredadas, las cuales finalmente se materializan como realidades externas a través de nuestras acciones en el mundo y hacia el mundo. Por tanto, “el humano es, de forma metadarwiniana, un ser híbrido, a la vez *bios* y *logos* (o, como lo he redefinido recientemente, *bios* y *mythoi*)” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 16); somos a la vez *bios*, seres biológicos, y *mythoi*, construcciones sociales de los códigos que guían la acción humana apropiada. El ser humano híbrido (biológico-narrador) de Wynter es una provocación para reconocer que nuestra comprensión racional del humano como *homo sapiens* tiene, y es, una historia de origen particular. Wynter (2003) reconstruye una genealogía intelectual del concepto occidental de humano, como explicamos a continuación.⁷

Primero, Wynter describe la manera en la que el cambio paradigmático de la revolución de Copérnico, que descentró a Dios y ubicó en el centro a las ciencias físicas, redefinió el humano como sujeto político (*homo politicus*). Crucialmente, esta figura del humano (“Hombre 1”) dependía de la racialización simultánea de las personas y la naturaleza. El “código maestro” de la cosmología cristiana medieval –que dividía el cielo, el reino del

⁵ El primer evento y el segundo son el origen del universo y la explosión de todas las formas de vida biológica, respectivamente (Wynter y McKittrick, 2015, p. 25).

⁶ Cabe indicar que en las narrativas evolucionistas teleológicas, África tradicionalmente ha sido interpretado como problemático y primitivo. No obstante, el marco de Wynter le otorga un nuevo significado en la medida que coloca a dicho continente como el sitio originario de la inventiva humana, donde la capacidad de narrar evolucionó y, con ella, surgieron las prácticas culturales que gobiernan las sociedades humanas (Wynter y McKittrick, 2015, p. 31). Aunque es posible prever ciertas divergencia o tensiones entre la tesis de Wynter de origen y dispersión singular de los humanos y la pluralidad de las historias de origen indígenas de lugar y movimiento, consideramos que plantear un diálogo entre la tesis de Wynter con las concepciones indígenas de creación, ofrecen una guía para vivir según lo que Wynter llama el “referente-nosotros” de redes relacionales comunitarias y no humanas.

⁷ Considerando las críticas decoloniales, Wynter vuelve a contextualizar la Iluminación europea –lo que Michel Foucault describió como “la invención del hombre”– como el predicamento de la colonización (Da Silva, 2015).

espíritu, de la tierra, el dominio de la carne caída– se aplicó en la tierra durante la colonización (Wynter, 2003, p. 278).⁸ En efecto, el imperialismo fue justificado con base en la inferioridad de las civilizaciones no occidentales. Las “zonas templadas” de Europa se consideraron redimidas por la divinidad y las tierras no europeas se imaginaron como “zonas tórridas” inhabitables, sumergidas bajo el agua en su “lugar [caído] natural” (Wynter, 2003, p. 279). Cuando los viajes de Colón comprobaron que el llamado Nuevo Mundo era habitable, este imaginario cartográfico del mundo no occidental como un “espacio de otredad” se traspuso en los cuerpos de los pueblos indígenas y negros colonizados, y los marcó como “otros humanos irracionales/subracionales” (Wynter, 2003, pp. 281-282).

Según Wynter, el ascenso del darwinismo y las ciencias naturales marcan una segunda redefinición del humano (“Hombre 2”). Los pueblos negros e indígenas, considerados pecaminosos por naturaleza según el orden religioso-racial de los siglos xv y xvi (véase también Bonfil Batalla, 1996; Martínez, 2008), llegaron a ser vistos como “biológicamente defectuosos y condenados (en el siglo xix)” dentro de la teleología emergente de la evolución (Wynter y McKittrick, 2015, p. 143). La evolución desempeñó así un papel particularmente engañoso en la clasificación racial, pues funcionó “como una teoría de orígenes medio científica, medio mítica” (Wynter, 2003, p. 319), que naturalizó la economía capitalista en verdades supuestamente objetivas. Es decir, el cambio epistémico de humano como sujeto político (*homo politicus*) a otro como agente económico (*homo oeconomicus*) consolidó la raza como un hecho biológico que justificó la inevitabilidad de la economía política.

Esta historia biológica de la humanidad es un libreto racista heredado de la modernidad europea que reproduce las clasificaciones coloniales de las personas como “seres naturalmente seleccionados (*i. e.* eugénicos) y deseleccionados (*i. e.* disgénicos)” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 16). La tesis de Thomas Malthus sobre la escasez natural, por ejemplo, culpa a las crecientes masas de pobres –desposeídos por la industrialización– al sugerir que la única “cura” para el problema de la sobrepoblación humana era la economía burguesa, utilizando así términos evolutivos para disimu-

⁸ Este imaginario espacial binario, que frecuentemente es borrado en las genealogías liberales, lo explica el filósofo fascista Carl Schmitt (2003) en su reflexión sobre la conquista de las Américas como la condición de posibilidad para una ley internacional y la creación de estados (Blanco y Del Valle, 2014). Reyes (2012) explora cómo Fanon usa y trastoca esta visión maniquea del mundo.

lar la eugenesia. Tales narrativas racistas y bio-céntricas son persistentes y ubicuas. En efecto, la renovada invocación de argumentos maltusianos en referencia al cambio climático (Ojeda et al., 2020) y la representación de los migrantes climáticos del Sur Global como raza inferior, sirven en la actualidad para encubrir a los regímenes capitalistas responsables de la crisis planetaria contemporánea (Ahuja, 2021).

El marco narrativo de Wynter nos permite entender la forma en que las historias de origen se vuelven un sentido común colectivo que reproduce formaciones socioecológicas particulares.⁹ El humano, un palimpsesto de la lógica racial biológica y civilizacional del colonialismo, es el *mythoi* que da forma a nuestros cuerpos, nuestras oportunidades de vida y nuestros ambientes en términos diferenciales según la raza. Representamos el *mythoi* de la modernidad en todas las escalas: en la escala corporal vía el estándar de la corporeidad blanca; en la familia, a través de la reproducción de normas heteropatriarcales; en las lógicas estatales de ciudadanía, soberanía y derechos humanos, codificadas en términos de raza; y, a escala global vía el creciente extractivismo, a pesar de la innegable insostenibilidad del capitalismo.¹⁰ Esta narrativa dominante reproduce los códigos simbólicos que equiparan la blancura con humanidad/vida y la negritud y la indianidad con inhumanidad/muerte. Entender el cómo y por qué este “género de lo humano” gana poder es crucial porque, como explica McKittrick, estos códigos simbólicos subyacentes se han globalizado y exportado de manera que “las vidas empíricas y experienciales de *todos* los humanos se subordinan cada vez más a una figura que prospera con la acumulación” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 10).

Por último, cabe resaltar dos lecciones clave de la genealogía del humano de Wynter que aclaran la base racial y colonial de la devastación

⁹ Véase también la crítica decolonial al desarrollo de Arturo Escobar (1995).

¹⁰ Véase la discusión del blanqueamiento de la piel e ingeniería genética como eugenesia (Wynter y McKittrick 2015, pp. 19-20).

“El género es un miembro fundador porque para autoinstituirnos como sujetos de un referente nosotros de un género específico, debemos primero representar de forma correlacionada y performativa ‘el segundo conjunto de instrucciones’ de ese código a nivel familiar, en términos de nuestros roles de género” (Wynter y McKittrick 2015, p. 33).

Véase Wynter (2003) acerca de la lógica racial y colonial que forma las bases del Hombre 1 y la normalización del estado.

Véase la discusión de Davies (2015) acerca de la teoría de Wynter referente a la “indigenización” (p. 217) de la extracción como actuación del colono y la humanidad como reinención (colectiva) con relación al lugar (consúltese Smith et al., 2021 acerca de la teorización de Beatriz Nascimento de la territorialidad quilomba como transformación).

ambiental. Primero, la clasificación eugénica de las personas –es decir, entre aquellas que merecen vivir y las prescindibles al servicio del capital– se extiende a la racialización de las ecologías. Segundo, la concepción de humanidad en el capitalismo es una historia burguesa occidental que racionaliza la colonización y el extractivismo como necesarios para el avance humano.

A medida que analizamos, siguiendo a Cabnal y Goeman, con mayor profundidad este proceso de racialización de personas y ecologías, encontramos que este fue y es, también, un proceso de género que normalizó la violencia en contra de los cuerpos de mujeres y personas *queer* y, por extensión, de la tierra, representada en términos feminizados (como “virgen”). Wynter reconoce el género como un eje crucial a través del cual el código sociogénico se materializa en nuestros cuerpos, particularmente a través de roles familiares que reproducen historias de origen patriarcales (1995, p. 33).¹¹ La explicación de Wynter de cómo las historias se acuparon, “se hicieron carne por alquimia” (Wynter y McKittrick, 2015, pp. 26-27), nos recuerda las teorías encarnadas de las mujeres de color (Moraga y Anzaldúa, 1982) que Goeman desarrolla a fondo. En efecto, como argumentan los geógrafos negros e indígenas, la devaluación de las personas como sub/inhumanos se refuerza con la racialización y la generización de sus tierras como terrenos baldíos, espacios vacíos, degradados o arruinados que requieren la salvación del colono/blanco/modernista (Estes et al., 2021; Nishime y Williams, 2018; Davies, 2021; Wright, 2021).

En suma, el marco narrativo de Wynter desestabiliza la intratabilidad del capitalismo racial y colonial al resitarlo como (sólo) una posibilidad entre muchas. Si narrar es el mecanismo por el cual las sociedades humanas se reproducen autónomamente, entonces es también la palanca para romper la reproducción inconsciente del impulso mortal del capitalismo. McKittrick (2021, p. 2) nos invita a reconocer nuestra contribución colectiva a “nuestro mundo ecocida y genocida actual como normal e inalterable”, pero también nos recuerda que “nuestro trabajo es darnos cuenta de esta lógica y quebrantarla”. Wynter nos muestra que podemos quebrar el sistema reimaginando quiénes somos, en términos de quiénes somos capaces de ser:

¹¹ Aquí, Wynter se basa e invierte la tesis de Butler (2002) de performatividad de género, que lo define como una actuación de normas sociales construidas por la sociedad. Para Wynter, el género es una clase de humanidad de “miembro *fundador*” (p. 33); no sólo es el género, sino todos los aspectos de humanidad (raza, clase, sexualidad, habilidad) los que definen nuestros comportamientos, roles y expectativas; son el conjunto de actuaciones derivadas de libretos raciales y coloniales.

homo narrans, el humano narrador, “una figura en el horizonte, enraizada en la lucha anticolonial y el pensamiento” (Alagraa, 2018, p. 164). Al develar a los humanos como narradores, Wynter nos invita a reconocer que “la humanidad ya no es un *sustantivo* [pues] *Ser humano es una praxis*” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 23). De esa manera, en lugar de los horribles libretos de la modernidad que desfilan como realidad objetiva, Wynter nos anima, *a todos nosotros*, “blanco o no blanco, negro o no negro [a] empoderarse cognitivamente”, con el objetivo de –citando a Fanon– “arrancar con toda [nuestra] fuerza, el ropaje vergonzoso de cientos de años de incompreensión” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 54). La invitación de Wynter a redefinir la humanidad como posibilidad, coincide con la visión de Cabnal de reinventarnos a partir del llamado que hace a las mujeres a recuperar sus cuerpos como un primer territorio (cuerpo-territorio), y con Goeman, quien entiende el cuerpo como un “lugar de encuentro” donde no sólo las violencias coloniales se reproducen, sino también donde, precisamente por lo anterior, dichas violencias pueden ser interrumpidas.

CUERPO Y TERRITORIO

Lorena Cabnal, junto con sus colaboradoras en Amismaxaj, teoriza las conexiones entre la extracción colonial-capitalista, el patriarcado y las formas acuerpadas en las que las mujeres indígenas experimentan los efectos de estas dos estructuras opresivas. Las teorizaciones sobre el patriarcado de Cabnal y su entendimiento de cuerpo-territorio involucran y extienden los conceptos de tierra, cuerpo y género. Poner en diálogo la propuesta clave de Wynter, sobre cómo los humanos reproducen los sistemas sociales en diálogo con las teorizaciones de patriarcado de Cabnal, nos permite comprender la manera como se hace, rehace y sostiene el patriarcado a través de historias contadas. En otros términos, si, de acuerdo con Wynter, estamos reproduciendo el patriarcado colonial de la modernidad occidental, Cabnal nos recuerda que ha habido otras historias de patriarcado que precedieron la colonización europea, que ella denomina “patriarcado ancestral”.¹² Por lo tanto, con el objetivo de entender mejor la manera como las concepciones

¹² Aquí observamos un vínculo con el concepto de “patriarcado comunitario de baja intensidad” de la académica feminista argentina Rita Segato (Segato y Monque, 2021).

feministas comunitarias de la relación cuerpo-tierra revelan las formas en las que las crisis planetarias se acuerpan y de qué manera se deben abordar, en los siguientes párrafos analizamos en detalle las teorizaciones de Cabnal sobre el patriarcado ancestral y el concepto cuerpo-territorio.

Cabnal (2021) reflexiona acerca del rol del patriarcado en ciertas cosmogonías indígenas (teorías del origen del universo) presentes en diversas regiones de Abya Yala. Su análisis discute los roles naturales y sociales de género, así como las consecuencias acuerpadas de los binarios masculino/femenino, integradas en esas historias sobre el origen del universo. En sus términos: “Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía ancestral”. (p. 8)

Este “patriarcado originario ancestral”, de acuerdo con Cabnal (2021), ha existido por milenios; precede a la colonización europea y, según ella, “el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental” (p. 4). Es decir, el patriarcado occidental intensificó las relaciones de género desiguales e introdujo jerarquías raciales y violencia. Así, la teorización de patriarcado propuesta por Cabnal, como preexistente al contacto colonial europeo, es clave en su análisis de la manera como las historias de origen indígenas, que justificaban normas patriarcales, son reafirmadas a través de historias coloniales dominantes. Por lo tanto, la idea de que el género mismo fue una introducción colonial –tal como proponen Lugones (2008) y además otros autores)– resulta cuestionable.

Asimismo, en su reflexión sobre los “paradigmas cosmogónicos ancestrales” (Cabnal, 2021, p. 5) que surgen de ciertas cosmovisiones indígenas, Cabnal considera que las historias de origen y la lengua se recuentan para transmitir los principios ancestrales de armonía y reciprocidad. En ese sentido, ella critica estos paradigmas por basarse en una “construcción cosmogónica masculina”, donde la armonía sólo se alcanzaba cuando las mujeres desempeñaban un rol subordinado a los hombres y seguían cierto orden heteronormativo (Segato y Monque, 2021, p. 6). De esta forma, los cuerpos de las mujeres, nuestros primeros territorios, han sido apropiados y explota-

dos en un orden aparentemente “natural” y lógico. Cabnal resalta el rol que las historias desempeñan para mantener el patriarcado ancestral vía las cosmogonías indígenas ancestrales, ya que estas últimas implican que la armonía y la reciprocidad sólo puede lograrse cuando los binarios heteronormativos de género se mantienen. Su análisis de estos paradigmas ancestrales, así como del rol que han desempeñado en la historia, nos recuerda a Wynter (2001) en la medida en que estas cosmogonías sirvieron como un “segundo conjunto de instrucciones” sobre las cuales los humanos contaron sus historias, estableciendo así “códigos, máscaras *mythoi* o narrativas de origen” (p. 11).

Por otro lado, conectar las teorizaciones de Cabnal y Wynter, nos plantea una interrogante válida: ¿cómo las cosmogonías anteriores a la conquista pudieron crear narrativas que reprodujeron otras nociones de ser humano, incluyendo (tal vez) una versión diferente de la lógica heteropatriarcal? En el texto de Cabnal citado, la dependencia de un binario de género parece perpetuar el borrado de personas trans, no binarias y dos espíritus; sin embargo, en otro trabajo (Schwartz, 2014.), Cabnal ha afirmado la existencia de creencias indígenas que se refieren a “la pluridimensionalidad de nuestros cuerpos” y ha argumentado que el binario de género fue reforzado por el patriarcado occidental. Rita Segato, una académica feminista argentina, ha sugerido que, en el patriarcado ancestral comunitario, el género se entendía como binario, pero existía simultáneamente como dual, plural y fluido. Por esto último, ella caracteriza al patriarcado ancestral como “patriarcado comunitario de baja intensidad”, mientras que describe al patriarcado occidental como de “alta intensidad” debido a su imposición rígida de binarios de género (Segato y Monque, 2021). Aunque el lenguaje de género de Cabnal, expresado en el texto que revisamos, nos continúa inquietando, reconocemos la pluralidad de las cosmogonías indígenas y los feminismos comunitarios. De acuerdo con la académica nishnaabeg Madeline Whetung (2019), reconocemos además que el des(aprender) de concepciones de género forma parte permanente de la praxis anticolonial. Adicionalmente, advertimos también la repercusión de la teoría de paradigmas ancestrales cosmogónicos de Cabnal, en los análisis feministas/*queer* indígenas sobre la manera como las historias indígenas, incluyendo las historias de origen, se movilizan al interior de las comunidades con el fin de mantener las labores de cuidado asociadas con el género heteropatriarcal y esencialista (Byrd, 2020; Simpson, 2017; Starblanket, 2018; Wilson y Laing, 2019).

El marco interpretativo de Cabnal (2021) esclarece la forma en que la tierra y el cuerpo existen como sitios relacionales de extracción capitalista; en sus términos: “para posicionarnos en el análisis de nuestra situación y condición de mujeres indígenas, no podemos partir de la parcialidad, sino de la integralidad que implica esta múltiple dimensionalidad patriarcal en nuestras vidas” (p. 5). Según Cabnal, las feministas indígenas que luchan contra la extracción colonial y capitalista por todo el continente deben también abordar esta multidimensionalidad de capas del patriarcado. En ese sentido, Cabnal (2021) argumenta que las mujeres indígenas deben recuperar la autonomía de sus cuerpos: “recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo ha sido milenariamente un territorio en disputa para los patriarcados porque asegura su prominencia desde y sobre el cuerpo de las mujeres” (p. 9). Esta referencia a “milenariamente” habla de las formas en que los cuerpos y las vidas de las mujeres, como su/nuestro primer territorio, son devaluados tanto por las estructuras patriarcales ancestrales como coloniales que perviven en Abya Yala.

Según Cabnal (2021), la recuperación de una interrelación tierra-cuerpo es esencial en la lucha en contra del capitalismo colonial y su extracción de la vida. Ella denomina su método de recuperación cuerpo-territorio como una forma de enfatizar su llamado a la recuperación y protección del territorio corporal de las mujeres indígenas. Zaragocin y Caretta (2020), han explorado a profundidad la propuesta cuerpo-territorio y lo definen como “la relación ontológica inseparable entre cuerpo y territorio” que se ha utilizado como marco teórico y práctico por el feminismo indígena comunitario en toda Latinoamérica (p. 1504). Cabnal (2021) entiende el cuerpo-territorio como “una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos por la recuperación y defensa del territorio cuerpo, como una garantía de espacio concreto territorial donde se manifiesta la vida de los cuerpos” (p. 10). En ese sentido, la lucha contra la extracción capitalista corporativa no tiene que ver solamente con asegurar que las generaciones futuras sigan teniendo relaciones con el mundo no humano para que puedan vivir una vida digna; según Cabnal, el cuerpo territorio también nos permite comprender la necesidad de abordar las intersecciones entre el extractivismo de la tierra y la violencia engendrada en los cuerpos de las mujeres.

Cabnal (2021) argumenta que tanto la violencia colonial y capitalista, como el extractivismo, van de la mano con la violencia patriarcal en contra de las mujeres en la medida que los cuerpos de las mujeres indígenas están profundamente conectados a la tierra. En sus términos, “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres atentan contra esa existencia que debería ser plena” (p. 10). Por lo tanto, para recuperar el cuerpo y subvertir la lógica colonial heteropatriarcal, se requiere resistir y reimaginar las cosmogonías patriarcales que se extienden más allá de la estructura colonial y capitalista. Las luchas indígenas para proteger la tierra y el agua están íntimamente ligadas a la violencia de género y el heteropatriarcado y estos, a su vez, están íntimamente relacionados con el momento actual de crisis interplanetaria. Por lo tanto, para hacer un llamado que acabe con la extracción capitalista de recursos que exacerba el desastre climático, debemos simultáneamente hacer un llamado a que acabe la violencia de género.

Mientras que la meta-historia de origen de Wynter es la narrativa colonial que centra al hombre como el humano, para Cabnal, las historias de origen que preceden la conquista colonial también portan una lógica patriarcal que hay que dismantelar. Cabnal sugiere que el cuerpo-territorio puede reescribir el patriarcado ancestral y ofrece imaginaciones alternativas de cómo vivir en mejor relación con la vida no humana. Al recuperar su propia relación del cuerpo y la tierra, Cabnal (2021) escribe: “[...] asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones, y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud” (p. 10). Por lo tanto, el cuerpo territorio permite visualizar una existencia más rica para la humanidad y la tierra dado que rechaza las nociones coloniales de escala que separan el cuerpo y la tierra como entidades distintas. En ese sentido, el cuerpo territorio sirve también como metodología espacial en la cual “el cuerpo es la primera unidad de análisis espacial, específicamente relacionado con la violencia basada en el género y las luchas territoriales” (Vasudevan, 2022, p. 6), ofreciendo así rutas potenciales para abordar las dimensiones ecológicas y sociales de las crisis planetarias. Por último, la formulación de cuerpo territorio de Cabnal se asemeja a las aproximaciones de Mishuana Goeman

sobre el colonialismo, el género y la escala, teorizaciones que precisamente discutiremos a continuación.

EL CUERPO DE CARNE Y HUESO ES TAMBIÉN UN LUGAR DE ENCUENTRO

Escribiendo desde el punto de vista de la vida indígena en los contextos coloniales de Canadá y Estados Unidos, Goeman teoriza las interrelaciones de la tierra cuerpo a través de las geograffias acuerpadas de las mujeres. De manera similar a Cabnal (2017), ella está comprometida con recuperar los cuerpos de las mujeres indígenas como sitios de memoria, lucha y sanación que trastocan los procesos de colonización sexualizados y condicionados por el género, además de mostrar “cómo la experiencia de ese cuerpo en el mundo se vuelve un origen ontológico importante” (p. 102). Según Goeman, las prácticas feministas indígenas re-cuentan nuestra/su existencia al enlazar los cuerpos indígenas con una red de relaciones que se extienden verticalmente, a las generaciones pasadas y futuras; y horizontalmente, a los cuerpos de tierra, agua y vida no humana. De esta forma, Goeman expande significativamente las concepciones de escala, ubicando al cuerpo humano como nodo central. Al poner en diálogo las concepciones clave de Goeman, Wynter y Cabnal, vemos cómo la praxis feminista indígena crea un cambio de paradigma en la forma como entendemos la humanidad, pues promueve un paradigma radicalmente diferente: el cuerpo humano está íntimamente conectado con otros humanos, no humanos y con la tierra. Esta interpretación, en contrapunto con las nociones coloniales de humanidad, como seres individuales o privados, evidencia una realidad ontológica que redimensiona nuestro entendimiento de la conquista y la resistencia. Como Goeman (2017) argumenta, comprender “el cuerpo como lugar de encuentro” (p. 112), basa lo humano en formas de relacionalidad indígenas y anticoloniales que irrumpen y sobrepasan las historias y construcciones de existencias coloniales. En los siguientes párrafos exploramos precisamente la manera como Goeman toma las tradiciones indígenas, negras, del Tercer Mundo y de las mujeres de color para analizar las escalas espacio-temporales de las crisis planetarias, con un especial énfasis en la forma en la que las mujeres indígenas experimentan y viven dichas crisis.

La concepción de Goeman sobre el “lugar de encuentro” surge de su lectura cuidadosa de la novela de Linda Hogan, *Solar Storms* (1997), que cuenta la historia de tres generaciones de mujeres indígenas de la familia Wing que habitan en un pueblo fronterizo entre Canadá y Estados Unidos. Su análisis del lugar de encuentro en múltiples niveles está enfocado en entender la manera en que los procesos coloniales fundamentados en escalas de diferencia borrarán las racionalidades indígenas. Dichas escalas fijaban los cuerpos y tierras indígenas verticalmente en temporalidades coloniales, y horizontalmente a través de binarios no humanos. Como Goeman (2017) afirma, el poder colonial depende de los discursos dominantes que construyen una realidad fundamentada en “entidades contenidas en cuerpo y contenidas en tierra” (p. 101), los cuales incluyen discursos indígenas afectados por las nociones coloniales de tiempo y espacio. En contraste, las prácticas feministas indígenas destierran la lógica colonial de contención al esclarecer las interconexiones entre la extracción colonial capitalista en tierras indígenas y la violencia sexualizada y de género acuerpada por las mujeres y niñas a través de múltiples generaciones. Así, mientras el análisis de Cabnal se enfoca en historias dominantes de género y sexualidad que se originaron en el patriarcado ancestral, Goeman dirige nuestra atención a la manera en que se naturaliza y borra la dominación colonial por medio de discursos sexualizados y condicionados por el género acerca de las mujeres y las tierras indígenas. Considerando las perspectivas de Cabnal, así como de pensadores, organizadores, cuidadores feministas e indígenas *queer* de la Isla Tortuga (Women’s Earth Alliance and Native Youth Sexual Health Network, 2016; Cáceres, 2015; Cacopardo, 2018; Hunt, 2015; Million, 2013; Simpson, 2016; Simpson, 2017; Stark, 2016; Zaragocin, 2019), Goeman (2017) examina la manera en que la prescindibilidad de las vidas de las mujeres indígenas ha estado interconectada históricamente con la prescindibilidad de las tierras indígenas, ya que “en la conquista de la América precolonial, la tierra a menudo se representaba como territorio femenino o virgen esperando ser fertilizada y marcada por la colonización europea” (p. 113).¹³ Entonces, dado que Goeman se enfoca en las experiencias de las mujeres y niñas cis indígenas, creemos que su pensamiento puede tener un

¹³ Ahahui Mālama I Ka Lōkahi es una organización sin ánimo de lucro fundada por nativos hawaianos dedicados a la preservación de ecosistemas nativos y prácticas ecológicas. Véase <http://ahahui.org/>

diálogo constructivo con los teóricos *queer* anticoloniales, quienes analizan el género y la sexualidad como principios estructurales de la conquista colonial y el capitalismo racial. Este diálogo revela los silencios y las supresiones que han hecho posible una heteronormatividad y que es central tanto para la teoría como la organización anticolonial (incluyendo los feminismos anticoloniales) (Byrd, 2020; Ferguson, 2004; Haley, 2016; Hunt, 2018; Snorton y Haritaworn, 2013; Wilson y Laing, 2019).

Al examinar las formas en las que la violencia sexualizada y de género se expande a través de las escalas verticales y horizontales, Goeman (2017) se ocupa de la manera en que los cuerpos individuales de las mujeres Wing están conectados íntimamente a “múltiples generaciones de historias y recorridos a través de temporalidades y espacios” (p. 100). Goeman argumenta que los cuerpos de las mujeres indígenas siempre son relacionales, pues están conectados íntimamente al cuerpo social de las comunidades indígenas, las cuales están conectadas a los Estados coloniales, y, simultáneamente, también conectadas íntimamente con los cuerpos de la tierra y las relaciones no humanas que dan forma a las sociedades indígenas. Goeman (2017) observa que la narración de Hogan supone una escala de conectividad puesto que “los cuerpos y las tierras se vuelven conductos de conexión en vez de entidades impermeables, [...] así derrumban la escala colonizadora que separa los humanos, las tierras, los animales y demás” (p. 101). Debido a que Goeman (2017) procura entender de qué manera una política indígena de escala “se vuelve un arma de expansión e inclusión, un medio de agrandar las identidades” (p. 115), ella se enfoca en analizar el proceso mediante el cual la escala se convierte en una forma de exclusión y contención. Ella explica que la escala de conectividad de Hogan se asemeja al concepto de lugar de Doreen Massey; en efecto, nos dice Goeman (2017), las dos pensadoras conceptualizan el lugar –en este caso, el del cuerpo– conectado de forma relacional a través del espacio y el tiempo y, de esa manera, “puede imaginarse como momentos articulados en redes de relaciones y entendimientos sociales” (p. 112).

Goeman argumenta que una concepción relacional del cuerpo es crucial para entender la forma en que la violencia intergeneracional es utilizada en los enfoques neoliberales. Estas narrativas lineales ponen énfasis en el trauma definiendo a las personas como enfermas y, a la transmisión del trauma, como inevitable. De acuerdo con esta comprensión dominante del trauma, los pueblos indígenas se ven “atrapados en su victimización y

heredan el dolor genéticamente” (Goeman, 2017, p. 118). En contraste, el cuerpo concebido como “lugar de encuentro” pone en evidencia las construcciones coloniales sobre los cuerpos indígenas que “hacen las vidas de las mujeres prescindibles” (p. 118). Retomando a Wynter, diríamos que el “lugar de encuentro” –que se representa de manera conmovedora en la novela de Hogan– nos ayuda a entender la forma en que “el segundo conjunto de instrucciones” –es decir, las narrativas coloniales acerca de la existencia indígena– se vuelven realidad. Como explica Goeman, las prácticas discursivas dominantes que apoyan la conquista colonial se materializan a través de la codificación de leyes coloniales de género, de robo de tierras y de violencia sexualizada e interpersonal. Goeman nos recuerda que el entendimiento heredado de los pueblos y tierras indígenas se inserta en los enfoques neoliberales para reparar y sanar el divorcio de humanos individuales, tierras y aguas, y de las condiciones estructurales que dan forma a su existencia interconectada. Por tanto, las historias coloniales de los pueblos y tierras indígenas se materializan a través de modos de dominación colonial –incluyendo acciones cotidianas en sociedad–, los cuales se vuelven una realidad en la que los pueblos y tierras indígenas viven y sienten a través de escalas generacionales y espaciales.

Partiendo de la teoría de la carne y hueso o teoría encarnada de la feminista chicana Moraga y Anzaldúa (1981), Goeman reflexiona sobre la forma en que el lugar de encuentro evoca la producción histórica de los cuerpos de las mujeres indígenas y la manera en que la violencia colonial los deja físicamente marcados y cicatrizados; pero, también, cómo ellas resisten y (re)hacen sus vidas continuamente dentro de estas condiciones estructurales. Goeman (2017) afirma que “las teorías que se centran en la carne y el hueso abordan las historias de las personas a un nivel de materialidad básica cuerpo” (p. 111). Esta es una narración que rehúsa las interpretaciones coloniales sobre los pueblos indígenas como sujetos en un proceso de deterioro inherente. Las teorías encarnadas evidencian las experiencias de violencia colonial de las mujeres indígenas y al relatar estas cicatrices consiguen “socavar esta violencia y transformar estas cicatrices y acuerpamientos en resiliencia, sanación y concepción alternativa de la historia y capacidad de futuro de las mujeres indígenas” (Goeman, 2017, p. 114). La lectura de Goeman de las cicatrices es útil tanto para evidenciar la violencia como la capacidad de sanación que nutren las prácticas feministas indígenas y que le dan forma a la autoconciencia de las mujeres indígenas.

El lugar de encuentro de Goeman es similar a la explicación de Wynter sobre la narración como modo de dominación, ya que los marcos explicativos coloniales se materializan a través de prácticas de violencia extractiva, pero son a la vez modos de interrupción y reimaginación que re-narran el mundo de otra forma.

En suma, a partir de la lectura que Goeman realiza de la obra creativa de Hogan, entendemos que los cuerpos de las mujeres indígenas son un lugar de encuentro, no sólo porque son sitios de “heridas abiertas que acuerpan la destrucción mental y física de la colonización” (Goeman, 2017, p. 108), sino también porque son un sitio de lucha o un “campo de batalla” (Goeman, 2017, p. 188), donde la sanación sucede a través de la memoria colectiva y el rechazo de la amnesia colonial y la negación. Como afirma claramente Goeman (2017), las mujeres protagonistas de la novela de Hogan “simbolizan un lugar de encuentro, un espacio en medio de la vida y la muerte que activa la memoria, no sólo de miedo, sino también de resistencia constante” (p. 117). A través del lugar de encuentro, vemos cómo las historias de las mujeres indígenas re-trazan sus cuerpos a través de la conectividad espacio-temporal que da vida a otra forma de ser humano, una que está formada por todos los cuerpos de vida indígena y anticolonial.

CONCLUSIONES

Al poner a dialogar a las feministas negras, indígenas y del Tercer Mundo, comenzamos a entender cómo las metahistorias de origen raciales, coloniales y heteropatriarcales estructuran nuestras realidades vividas y de qué manera el narrar anticolonial puede rehacer el mundo. El relato, en estas tradiciones, es una extensión del cuerpo. Gloria Anzaldúa (2015) señala: “escribir es un gesto del cuerpo, un gesto de creatividad, un trabajo de adentro hacia afuera. Mi feminismo no se basa en la abstracción incorpórea sino en las realidades corpóreas. El cuerpo material es centro y central. El cuerpo es el terreno del pensamiento. El cuerpo es un texto” (p. 5). M. Jacqui Alexander (2006), nos recuerda que teorizar desde la experiencia acuerpada de opresión racial y de género no es una simple descripción; narrar es una práctica sagrada y transformativa que busca “transmutar este cuerpo y el dolor de su desmembramiento a un recordar del cuerpo hacia su propósito existencial” (p. 329). En este capítulo conectamos las concep-

ciones clave de Cabnal, Goeman y Wynter para describir cómo los cuerpos (humanos y no humanos) son textos, cómo narrar es/hace teoría y cómo el humano se puede reimaginar. Narrar, en las genealogías feministas negras, indígenas y de mujeres de color, revela interpretaciones de las relaciones cuerpo tierra rechaza las dicotomías coloniales occidentales. Tales prácticas son herramientas poderosas, pues revelan no sólo los orígenes narrativos de las crisis planetarias en la modernidad racial y colonial, sino también la interdependencia fundamental de la vida (Sharma, 2015).

La académica nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson afirma que las historias como teoría indígena se regeneran continuamente a través de prácticas contextuales acuerpadas. Es decir, nuestros cuerpos son sitios de conocimiento y posibilidad, nodos dentro de una red de conexiones íntimas con otros humanos, no humanos y tierra que dan forma a “un presente alternativo radical” (Simpson, 2017, p. 9). Cabnal y Goeman hacen presentes estas alternativas radicales al repensar el humano a través de la interrelación tierra-cuerpo, concebida como “cuerpo-territorio” y “el lugar de encuentro”, respectivamente. Estas realidades ontológicas, fundadas en relaciones indígenas y anticoloniales, siempre han existido y permanecen, a pesar de la conquista colonial. Como escribe Cabnal (2021), la práctica del cuerpo-territorio recupera la “memoria cósmica corporal” (p. 9) de conocimientos ancestrales que se contienen e interpretan en/por el cuerpo. Para Cabnal y Goeman, el cuerpo es tanto un sitio como una fuente de memoria, conocimiento, sanación y resistencia, conectado a humanos y no humanos a través de escalas de conectividad que interrumpen la lógica colonial. Estas ofrendas generadoras proporcionan caminos alternativos para superar el momento de crisis planetaria que vivimos: si queremos sobrevivir y prosperar, debemos dismantelar la historia dominante y multiplicar las historias que son contadas de otra forma.

Wynter considera a los humanos “seres mágicos” porque somos tanto *bios* como *mythoi*: “palabras hechas carne, músculo y hueso animadas por la esperanza y el deseo, creencia materializada en acciones, acciones que cristalizan nuestras realidades [...]” (Wynter, 1995, p. 35). Las historias que contamos, al eliminar las máscaras heredadas/*mythoi* de una existencia racial y colonial, representan realidades materiales que pueden crear mundos diferentes. Según Wynter, la realización de nuestra existencia es una práctica y un proceso de volverse (más que) humano. La poetisa y filósofa feminista negra Alexis Pauline Gumbs (2019) interpreta el trabajo de Wynter como

una invitación a “un desaprender y una nueva poética que no conduce a la individualidad, parentesco colonial, cosificación de una de lo humano a través del tiempo, sino a la vida” (p. 342). Asimismo, para Gumbs (2019), la praxis es afinación creativa, es encontrar parentesco en la poética de la vida bajo el agua; en efecto, dicha autora reconoce cierto vínculo de nuestra especie con la historia de la cianobacteria que, una vez, “hizo el mundo irrespirable para la mayoría de los organismos en el planeta, excepto para ellas mismas” (p. 343) y lee para “la colectividad de coral (corales) [que] excede el lenguaje” (p. 340). El humano narrador que somos/podríamos ser un ser relacional y alterable que busca conexiones más que un tipo de reconocimiento político en clave liberal (King, 2019; Tuck y Walcott, 2017), pues trasciende el (mono-)entendimiento humanístico del mundo (Gergan, 2015; Yazzie, 2019; Yazzie y Risling-Baldy, 2018). Al leer transversalmente a Wynter, Cabnal y Goeman, comenzamos a entender que narrar –dado que emerge de la inteligencia de las relaciones de tierra-cuerpo– puede servir como un método fundacional para construir una liberación relacional (Maynard y Simpson, 2022).

En efecto, Simpson (2011) nos recuerda que “Narrar, en su centro, es descolonizador porque es un proceso de recordar, visualizando y creando una realidad justa. Narrar se vuelve entonces un lente a través del cual podemos visualizar la salida del imperialismo cognitivo, donde podemos crear modelos y espejos donde no existían antes y donde podemos experimentar los espacios de libertad y justicia” (pp. 33-34).

Narrar es una práctica fundamental de imaginar el mundo de otra manera. Entonces, para sobrevivir y reconstruir mientras “vamos a la deriva como especie hacia una catástrofe sin igual” (Wynter y McKittrick, 2015, p. 18), debemos repensar nuestro lugar en el mundo y la manera en que visualizamos las sociedades que construimos de forma colectiva. Al tejer las historias a través de las gramáticas y prácticas que nos ofrecen estas genealogías feministas anticoloniales, debemos avivar nuestras imaginaciones para transformarnos del hombre como *humano* hacia el *homo narrans*, el humano narrador (Alagraa, 2018), incorporando así las relacionalidades expansivas que nos hacen más que *humanos*.

Volviendo a nuestro momento político actual, las luchas compartidas en contra de la violencia colonial están alimentando poderosos movimientos anticoloniales de solidaridad con Palestina a nivel global. Concluimos esta ofrenda con algunas reflexiones de las académicas feministas de Abya

Yala, Sylvia Rivera Cusicanqui y María Célieri quienes, entre sus muchas ideas y propuestas, teorizan el concepto kichwa y aimara de Pachakuti que alude a la posibilidad de renovación de este mundo o, en otros términos, el comienzo de una nueva era a través de la destrucción y creación. En su manuscrito de próxima publicación, “Develando la Virgen del Panecillo”, Célieri explica que Pachakuti “proviene de la unión de ‘pacha’ (todo el tiempo-espacio, todo el mundo) y ‘kuti’ (inversión o revolución)”, e indica que dicho término implica “la idea de que los ciclos de catástrofe, tales como el colonialismo, van seguidos de ciclos de rejuvenecimiento”, lo que ella interpreta como descolonización (Célieri, [en prensa], p. 16). A su vez, Rivera Cusicanqui, partiendo de las cosmologías kichwa y aimara, añade que los ciclos de tiempo y renovación son circulares y que, “la experiencia contemporánea nos compromete con el presente –akapacha– que, a su vez, contiene dentro de sí las semillas del futuro que surge de las profundidades del pasado”; por ello, para ella el presente es el ambiente donde podemos definir estrategias para preservar el *statu quo* u organizarnos para la renovación de este mundo (Rivera Cusicanqui, 2012, p. 96). En otros términos, para Rivera Cusicanqui, Pachakuti es un momento peligroso y de cambio –como es el momento actual de crisis planetaria– donde, a través de un proceso acumulativo, las personas evocan un pasado que se olvidó y lo convierten en una forma de emancipación, de despertar.

Entonces, en este momento de crisis y despertar, ofrecemos el narrar como un método para continuar construyendo movimientos solidarios a través de las diferentes luchas celebradas en las diversas geografías. Narrar, como práctica descolonizadora, es un medio de recordar el pasado y de conectarlo con las luchas acuerpadas actuales. Las luchas interconectadas, a su vez, pueden ayudarnos a definir cómo nos organizamos en el presente para lo que visualizamos en el futuro; mientras nos preparamos para un nuevo ciclo después de la catástrofe del colonialismo y el capitalismo. Entrar en el tiempo Pachakuti; es decir, en un periodo de renovación del mundo, con nuestras historias, nuestras relaciones con estas tierras y aguas, nos guiará hacia los futuros decoloniales que necesitamos para construir un mundo más allá de esta era catastrófica; futuros donde nuestros territorios, comenzando con nuestros primeros territorios, nuestros cuerpos, ya no sean sometidos al maltrato del capitalismo extractivo.

Tenemos que imaginar, creer, que ese futuro es posible para poder hacerlo realidad. Tenemos que relatar (y escuchar) historias de ese mundo

futuro y con nuestra voz darle vida. Ya que, a pesar de todo, como declara Rivera Cusicanqui, “nada sería posible si las personas no quisieran lo imposible” (Cacopardo, 2018).

LISTA DE REFERENCIAS

- Alagraa, B. (2018). Homo narrans and the science of the word: Toward a Caribbean radical imagination. *Critical Ethnic Studies*, 4(2), 164-81. doi: 10.5749/jcritethnstud.4.2.0164.
- Ahuja, N. (2021). Planetary specters: Race, migration, and climate change in the twenty-first century. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Al-Bulushi, Y. (2022). Thinking racial capitalism and Black radicalism from Africa: An intellectual geography of Cedric Robinson's world-system. *Geoforum*, 132, 252-262. doi: 10.1016/j.geoforum.2020.01.018.
- Alexander, M. J. (2006). *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, theory and the sacred*. Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, G. (2015). *Light in the dark/luz en lo oscuro: Rewriting identity, spirituality, reality*. Durham: Duke University Press.
- Asian, A. et al. (2023) *Encuentro de mujeres que luchan*. Octubre 24. International Conference of Critical Geographies, México.
- Berman-Arevalo, E., y Ojeda, D. (2020). Ordinary geographies: Care, violence, and agrarian extractivism in “post-conflict” Colombia. *Antipode*, 52(6), 1583-1602. doi: 10.1111/anti.12667.
- Blanco, J. D. y Valle, I. del (2014). Reorienting Schmitt's nomos: Political theology and colonial (and other) exceptions in the creation of modern and global worlds. *Política Comun*, 5(20210301), 1-21. doi: 10.3998/pc.12322227.0005.001.
- Bledsoe, A., McCreary, T. y Wright, W. (2022). Theorizing diverse economies in the context of racial capitalism. *Geoforum*, 132, 281-290. doi: 10.1016/j.geoforum.2019.07.004.
- Bledsoe, A. y Wright, W. J. (2019). The anti-Blackness of global capital. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(1), 8-26. doi: 10.1177/0263775818805102.
- Bonfil Batalla, G. (1996). *México profundo: Reclaiming a civilization*, trad. P. A. Dennis. Austin: University of Texas Press.
- Bruno, T. y Faiver-Serna, C. (2022). More reflections on a white discipline. *The Professional Geographer*, 74(1), 156-161. doi: 10.1080/00330124.2021.1915822.

- Butler, J. (2002). *Gender trouble: Feminism and the subversión of identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Byrd, J. A. (2020). What's normative got to do with it? Toward Indigenous queer relationality. *Social Text*, 38(4), 105-123. doi: 10.1215/01642472-8680466.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala [On constructing a proposal of comunitarian feminist Indigenous women's epistemic thought in Abya Yala]. *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*, 11-25.
- Cáceres, B. (2015). *Discurso de aceptación del premio Goldman*. <https://www.youtube.com/watch?v=AR1kwx8b0ms>
- Cacopardo, A. (2018). *Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible*. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui [Nothing would be possible if people didn't desire the impossible. Interview with Silvia Rivera Cusicanqui]. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 15(37), 179. doi: 10.29092/uacm.v15i37.635.
- Céleri, M. (en prensa). *Uncovering the Virgen del Panecillo: Quito's Postcolonial Urban*.
- Christian, B. (1988). The race for theory. *Feminist Studies*, 14(1), 67-79. doi: 10.2307/3177999.
- Courtheyn, C. 2019. De-indigenized but not defeated: Race and resistance in Colombia's peace community and Campesino University. *Ethnic and Racial Studies*, 42(15), 2641-2660. doi: 10.1080/01419870.2018.1554225.
- Curley, A., Gupta, P., Lookabaugh, L., Neubert, C. y Smith, S. (2022). Decolonization is a political project: Overcoming impasses between Indigenous sovereignty and abolition. *Antipode*, 54(4), 1043-1062. doi: 10.1111/anti.12830.
- Curley, A. y Smith, S. (2020). Against colonial grounds: Geography on Indigenous lands. Dialogues. *Human Geography*, 10(1), 37-40. doi: 10.1177/2043820619898900.
- Da Silva, D. F. (2015). Before man: Sylvia Wynter's rewriting of the modern episteme. En K. McKittrick y S. Wynter (eds.), *On being humans* (pp. 90-105). Durham: Duke University Press.
- Daigle, M. (2018). Resurging through Kishiichiwan: The spatial politics of Indigenous water relations. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 7(1), 159-172.
- Daigle, M. y Dorries, H. (2024). *Land back: Indigenous landscapes of resurgence and freedom*. Boston: Harvard University Press.
- Davies, A. (2021). The racial division of nature: Making land in Recife. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 46(2), 270-283. doi: 10.1111/tran.12426.

- Davies, C. B. (2015). From masquerade to maskerade: Caribbean cultural resistance and the rehumanizing project. En K. McKittrick y S. Wynter (eds.), *On being humans* (pp. 203-225). Durham: Duke University Press.
- Davis, J., Moulton, A. A., Sant, L. V. y Williams, B. (2019). Anthropocene, capitalocene, ... plantationocene?: A manifesto for ecological justice in an age of global crises. *Geography Compass*, 13(5). doi: 10.1111/gec3.12438.
- Dorries, H., Hugill, D. y Tomiak, J. (2022). Racial capitalism and the production of settler colonial cities. *Geoforum*, 132, 263-270. doi: 10.1016/j.geoforum.2019.07.016.
- Doshi, S. (2017). Embodied urban political ecology: Five propositions. *Area*, 49(1), 125-128. doi: 10.1111/area.12293.
- Eaves, L. E. (2017). Black geographic possibilities: On a queer Black south. *Southeastern Geographer*, 57(1), 80-95. doi: 10.1353/sgo.2017.0007.
- Escobar, A. (2011). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Estes, N., Yazzie, M. Denetdale, J. N. y Correia, D. (2021). *Red nation rising: From bordertown violence to native liberation*. Oakland: PM Press.
- Estévez, A. (2021). *The necropolitical production and management of forced migration*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Fabris, M. (2017). Decolonizing neoliberalism? First Nations reserves, private property rights, and the legislation of Indigenous dispossession in Canada. En M. J. Brunn, P. Cockburn, B. Risager y M. Thorup (eds.), *Contested property claims: What disagreement tells us about ownership* (pp. 185-204). Londres y Nueva York: Routledge.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, White masks*, trad. R. Philcox. Grove Press.
- Faria, C., Falola, B., Henderson, J. y Torres, M. R. (2019). A long way to go: Collective paths to racial justice in geography. *The Professional Geographer*, 71(2), 364-376. doi: 10.1080/00330124.2018.1547977.
- Farralles, M., Hoogeven, D., Morgan, V. S. y Catungal, J. P. (2021). Queering environmental regulation? Environment and Planning E. *Nature and Space*, 4(2), 175-190. doi: 10.1177/2514848619887165.
- Ferguson, R. A. (2004). *Aberrations in black: Toward a queer of color critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferreira, P. (2022). Racial capitalism and epistemic injustice: Blindspots in the theory and practice of solidarity economy in Brazil. *Geoforum*, 132, 229-237. doi: 10.1016/j.geoforum.2021.04.020.

- Freshour, C. y Williams, B. (2020). Abolition in the time of COVID-19. <https://antipodeonline.org/2020/04/09/abolition-in-the-time-of-covid-19/> [Consulta: 9 de octubre de 2022.]
- Gergan, M. D. (2015). Animating the sacred, sentient and spiritual in post-humanist and material geographies. *Geography Compass*, 9(5), 262-275. doi: 10.1111/gec3.12210.
- Goeman, M. R. (2017). Ongoing storms and struggles. En J. Barker (ed.), *Critically sovereign: Indigenous gender sexuality, and feminist studies* (pp. 99-126). Durham: Duke University Press.
- Gumbs, A. P. (2019). Being ocean as praxis: Depth humanisms and dark sciences. *Qui Parle*, 28(2), 335-352. doi: 10.1215/10418385-7861848.
- Hawthorne, C. y Heitz, K. (2018). A seat at the table? Reflections on Black geographies and the limits of dialogue. *Dialogues in Human Geography*, 8(2), 148-151. doi: 10.1177/2043820618780578.
- Haley, S. (2016). *No mercy here: Gender, punishment, and the making of Jim Crow modernity*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hogan, L. (1997). *Solar storms: A novel*. Nueva York: Scribner.
- Houston, D. y Vasudevan, P. (2017). Storytelling environmental justice: Cultural studies approaches. En R. Holifield, J. Chakraborty y G. Walker (eds.), *The Routledge handbook of environmental justice* (pp. 241-251). Londres y Nueva York: Routledge.
- Hsu, V. J. (2022). *Constellating home: Trans and queer Asian American rhetorics*. Columbus: Ohio State University Press.
- Hunt, S. (2015). *Violence, law, and the everyday politics of recognition* [Documento]. Paper presented at the Native American and Indigenous Studies Association, Washington, DC, June 3.
- Hunt, S. (2018). Embodying self-determination: Beyond the gender binary. En M. Greenwood, S. de Leeuw y N. M. Lindsay (eds.), *Determinants of Indigenous peoples' health in Canada* (pp. 22-29). Toronto: CSP Books.
- Hunt, S. (2022). Unsettling conversations on climate action. *The Professional Geographer*, 74(1), 135-136. doi: 10.1080/00330124.2021.1915814.
- King, T. L. (2019). *The black shoals: Offshore formations of Black and native studies*. Durham: Duke University Press.
- Kohl, E. y McCutcheon, P. (2015). Kitchen table reflexivity: Negotiating positionality through everyday talk. *Gender, Place and Culture*, 22(6), 747-763. doi: 10.1080/0966369X.2014.958063.

- LaDuke, W. y Cowen, D. (2020). Beyond wiindigo infrastructure. *South Atlantic Quarterly*, 119(2), 243-268. doi: 10.1215/00382876-8177747.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9(9), 73-101. doi: 10.25058/20112742.340.
- Martínez, M. E. (2008). *Genealogical fictions: Limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Maynard, R. y Simpson, L. B. (2022). *Rehearsals for living*. Toronto: Knopf Canada.
- Maynard, R., Simpson, L. B., Voegelé, H. y Griffin, C. (2021). Every day we must get up and relearn the world: An interview with Robyn Maynard and Leanne Betasamosake Simpson. *Interfere: Journal for Critical Thought and Radical Politics*, 2, 140-165.
- McKittrick, K. (2021). *Dear science and other stories*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2015). *Sylvia Wynter: What does it mean to be human?* En K. McKittrick y S. Wynter (eds.), *On being humans* (pp. 106-123). Durham: Duke University Press.
- Million, D. (2013). *Therapeutic nations: Healing in an age of Indigenous human rights*. Tucson: University of Arizona Press.
- Million, D. (2014). There is a river in me: Theory from life. En A. Simpson and A. Smith (eds.), *Theorizing native studies* (pp. 31-42). Durham: Duke University Press.
- Mollett, S. (2021). Hemispheric, relational and intersectional political ecologies of race: Centering land-body entanglements in the Americas. *Antipode*, 53(3), 810-830. doi: 10.1111/anti.12696.
- Moraga, C. y Anzaldúa, G. (1981). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Watertown: Persephone Press.
- Mosquera Muriel, N. (2022). Contesting mestizaje: Black politics and oral traditions in Venezuela. *Bulletin of Latin American Research*, 1-16.
- Moulton, A. A., Velednitsky, S., Harris, D. M., Cook, C. B. y Wheeler, B. L. (2021). On and beyond traumatic fallout: Unsettling political ecology in practice and scholarship. *Journal of Political Ecology*, 28(1), 677-695. doi: 10.2458/jpe.3051.
- Nagar, R. (2019). Hungry translations: The world through radical vulnerability: The 2017 Antipode RGS-IBG lecture. *Antipode*, 51(1), 3-24. doi: 10.1111/anti.12399.
- Naylor, L., Daigle, M., Zaragocin, S., Ramírez, M. M. y Gilmartin, M. (2018). Interventions: bringing the decolonial to political geography. *Political Geography*, 66, 199-209. doi: 10.1016/j.polgeo.2017.11.002.

- Nishime, L. y Williams, K. D. H. (eds.) (2018). *Racial ecologies*. Seattle: University of Washington Press.
- Noxolo, P. (2022). Geographies of race and ethnicity 1: Black geographies. *Progress in Human Geography*, 46(5), 1232-1240. doi: 10.1177/03091325221085291.
- Ojeda, D., Sasser, J. S. y Lunstrum, E. (2020). Malthus's specter and the anthropocene. *Gender, Place and Culture*, 27(3), 316-332. doi: 10.1080/0966369X.2018.1553858.
- Palmer, M. A. (2020). Rendering settler sovereign landscapes: Race and property in the Empire State. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38(5), 793-810. doi: 10.1177/0263775820922233.
- Environment and Planning D. *Society and Space*, 38(5), 793-810. doi: 10.1177/0263775820922233.
- Paquette, E. (2020). Sylvia Wynter and feminist theory. *Philosophy Compass*, 15(12), 1-12. doi: 10.1111/phc3.12711.
- Prize, G. E. (2015). Berta Caceres acceptance speech, 2015. Goldman Prize Ceremony. [YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=AR1kwx8b0ms> [Consulta: 21 de abril 2022.]
- Purifoy, D. M. y Seamster, L. (2021). Creative extraction: Black towns in white space. *Environment and Planning D: Society and Space*, 39(1), 47-66. doi: 10.1177/0263775820968563.
- Ramírez, M. M. (2020). Take the houses back/take the land back: Black and Indigenous urban futures in Oakland. *Urban Geography*, 41(5), 682-693.
- Reese, A. M. (2018). "We will not perish; we're going to keep flourishing": Race, food access, and geographies of self-reliance. *Antipode*, 50(2), 407-424. [Mismatch] doi: 10.1111/anti.12359.
- Reyes, A. (2012). On Fanon's manichean delirium. *The Black Scholar*, 42(3-4), 13-20. doi: 10.1080/00064246.2012.11413606.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Schmitt, C. (2003). *The nomos of the Earth* (2a. ed.), trad. G. L. Ulmen. Nueva York: Telos Press.
- Schwartz, B. (2014). *Latinas feministas: Lorena Cabnal*. <http://feministing.com/2013/12/20/latin-feministas-lorena-cabnal/> [Consulta: 22 junio de 2022.]
- Segato, R. L. y Monque, P. (2021). Gender and coloniality: From low-intensity communal patriarchy to high-intensity colonial-modern patriarchy. *Hypatia*, 36(4), 781-799. doi: 10.1017/hyp.2021.58.
- Sharma, K. (2015). *Interdependence: Biology and beyond*. Nueva York: Fordham University Press.

- Sheller, M. (2018). Caribbean futures in the offshore Anthropocene: Debt, disaster, and duration. *Environment and Planning D: Society and Space*, 36(6), 971-986. doi: 10.1177/0263775818800849.
- Simpson, A. (2016). The State is a man: Theresa Spence, Loretta Saunders and the gender of settler sovereignty. *Theory & Event*, 19(4).
- Simpson, L. B. (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Simpson, L. B. (2011). *Dancing on our turtle's back: Stories of Nishnaabeg re-creation, resurgence and a new emergence*. Winnipeg: Arbeiter Ring.
- Smith, C., Davies, A. y Gomes, B. (2021). "In front of the world": Translating Beatriz Nascimento. *Antipode*, 53(1), 279-316. doi: 10.1111/anti.12690.
- Smith, J. R. (2021). "Exceeding Beringia": Upending universal human events and wayward transits in Arctic spaces. *Environment and Planning D. Society and Space*, 39(1), 158-75. doi: 10.1177/0263775820950745.
- Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (3a. ed.). Londres: Bloomsbury.
- Snorton, C. R. y Haritaworn, J. (2013). Trans necropolitics: A transnational reflection on violence, death, and the trans of color afterlife. En S. Stryker y D. McCarthy (eds.), *The transgender studies reader remix*, Blackston (pp. 305-316). Londres y Nueva York: Routledge.
- Starblanket, G. (2018). Complex accountabilities: Deconstructing "the community" and engaging indigenous feminist research methods. *American Indian Culture and Research Journal*, 42(4), 1-20. doi: 10.17953/aicrj.42.4.starblanket.
- Stark, H. K. (2016). Criminal empire: The making of the savage in a lawless land. *Theory & Event*, 19(4), 1-18.
- Sundberg, J. y Kaserman, B. (2007). Cactus carvings and desert defecations: Embodying representations of border crossings in protected areas on the Mexico-US border. *Environment and Planning D. Society and Space*, 25(4), 727-744. doi: 10.1068/d75j.
- Tuck, E. (2009). Suspending damage: A letter to communities. *Harvard Educational Review*, 79(3), 409-428. doi: 10.17763/haer.79.3.n0016675661t3n15.
- Tuck, E. y Walcott, R. (2017). *A conversation between Eve Tuck & Rinaldo Walcott. The Henceforward Podcast*. <http://www.thehenceforward.com/episodes/2017/5/17/episode-13-a-conversation-between-dr-eve-tuck-dr-rinaldo-walcott> [Consulta: 3 de junio de 2018.]

- Van Sant, L., Milligan, R. y Mollett, S. (2021). Political ecologies of race: Settler colonialism and environmental racism in the United States and Canada. *Antipode*, 53(3), 629-642. doi: 10.1111/anti.12697.
- Vasudevan, P. (2021). An intimate inventory of race and waste. *Antipode*, 53(3), 770-790. doi: 10.1111/anti.12501.
- Vasudevan, P. y Smith, S. (2020). The domestic geopolitics of racial capitalism. *Environment and Planning C. Politics and Space*, 38(7-8), 1160-1179. doi: 10.1177/2399654420901567.
- Vasudevan, R. (2022). Developing a relational solidarity politics in ethnographic research: Reflections from a planner. *Gender, Place & Culture*, 1-18 [Advance online publication]. doi: 10.1080/0966369X.2022.2064833.
- Whetung, M. (2019). (En)gendering shoreline law: Nishnaabeg relational politics along the Trent Severn waterway. *Global Environmental Politics*, 19(3), 16-32. doi: 10.1162/glep_a_00513.
- Wilson, A. y Laing, M. (2019). Queering indigenous education. En L. T. Smith, E. Tuck y K. W. Yang (eds.), *Indigenous and decolonizing: Studies in education. Mapping the long view* (pp. 131-145). Londres y Nueva York: Routledge.
- Women's Earth Alliance and Native Youth Sexual Health Network (2016). *Violence on the land, violence on our bodies: Building an Indigenous response to environmental violence* [Documento]. <http://landbodydefense.org/uploads/files/VLVBReportToolkit2016.pdf> [Consulta: 15 de junio de 2022.]
- Wright, W. J. (2021). As above, so below: Anti-black violence as environmental racism. *Antipode*, 53(3), 791-809. doi: 10.1111/anti.12425.
- Wynter, S. (1995). The Pope must have been drunk, the King of Castile a madman: Culture as actuality, and the Caribbean rethinking modernity. En A. Ruprecht y C. Taiana (eds.), *The reordering of culture: Latin America, the Caribbean and Canada in the hood* (pp. 17-41). Ottawa: Carleton University Press.
- Wynter, S. (2001). Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience, and what it is like to be "Black". En A. Gomez-Moriana y M. Duran-Cogan (eds.), *National identities and sociopolitical changes in Latin America* (pp. 30-66). Londres y Nueva York: Routledge.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the colonality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation. An argument. *The New Centennial Review*, 3(3), 257-337. doi: 10.1353/ncr.2004.0015.
- Wynter, S. y McKittrick, K. (2015). Unparalleled catastrophe for our species? Or, to give humanness a different future: Conversations. En K. McKittrick y

- Sylvia Wynter (eds), *On being human as praxis* (pp. 9-89). Durham: Duke University Press.
- Yazzie, M. K. (2019). US imperialism and the problem of “culture” in Indigenous politics: Towards Indigenous internationalist feminism. *American Indian Culture and Research Journal*, 43(3), 95-118. DOI: 10.17953/aicrj.43.3.yazzie.
- Yazzie, M. K. y Baldy, C. R. (2018). Introduction: Indigenous peoples and the politics of water. *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, 7(1), 1-18.
- Yusoff, K. (2018). *A billion Black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zaragocin, S. (2020). Gendered geographies of elimination: Decolonial feminist geographies in Latin American settler contexts. *Antipode*, 51(1), 373-392. DOI: 10.1111/anti.12454.
- Zaragocin, S. y Caretta, M. A. (2020). Cuerpo-territorio: A decolonial feminist geographical method for the study of embodiment. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(5), 1503-1518. DOI: 10.1080/24694452.2020.1812370.

COMUNALIDAD Y DEFENSA DEL TERRITORIO: ENTRE LA CONSERVACIÓN Y EL CUIDADO DE LA VIDA EN SANTIAGO LACHIGUIRI, ISTMO DE TEHUANTEPEC

Ivett Peña Azcona

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se aborda una experiencia de defensa del territorio, en la que las percepciones socioambientales de los pobladores de un Área Destinada Voluntariamente a la Conservación (ADVC) expresaron sus procesos de comunalidad y de conservación comunitaria. En las siguientes páginas se devela cuáles fueron los sucesos que motivaron la cancelación anticipada del certificado de dicha reserva, en tierras campesinas e indígenas. El territorio en el que se origina este caso de estudio es la comunidad de Santiago Lachiguri, enclavada en la sierra mixe-zapoteca, en la región del istmo de Tehuantepec, al sur de México. La relevancia del análisis en y con esta comunidad, se debe a que fue pionera en la certificación del ADVC en tierras de uso común en todo el territorio mexicano y que, años después, se convirtió en la primera y única experiencia de cancelación anticipada de la misma.

La historia jurídica de las ADVC en México tiene sus orígenes en 1986, cuando en la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LGEEPA), se reconoció a los pueblos indígenas por las labores en beneficio de la biodiversidad. No fue sino hasta el año 2002 que se certificó la primera área por parte de Petróleos Mexicanos y, en 2003, la primera área en tierras de uso común, en este territorio indígena y campesino.

La certificación de áreas como ADVC en México se fundamenta en el marco jurídico de la LGEEPA, en específico en el artículo 77 bis, que establece que los pueblos indígenas, organizaciones sociales, personas morales, públicas o privadas, y demás personas interesadas en destinar voluntariamente a la

conservación predios de su propiedad, establecerán, administrarán y manejarán dichas áreas conforme a los lineamientos establecidos por la secretaría.

La Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), al ser el órgano encargado de las Áreas Naturales Protegidas (ANP) del país, desempeña un papel importante en la certificación, dado que esta institución participa como fedatario de la voluntad de conservar los predios y de las políticas, criterios y acciones que el promovente pretende realizar para lograr sus fines.

Aunque en su inicio se enuncia a esta estrategia de certificación como una de las “otras modalidades” de conservación, a partir del 16 de mayo de 2008, de acuerdo con el decreto que reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, las ADVC son consideradas Áreas Naturales Protegidas de competencia de la federación. Esto está estipulado en el artículo 46 de la ley antes mencionada (LGEEPA, 2024).

En el año 2024, la estrategia de conservación en México presentó avances en términos numéricos con 581 áreas certificadas vigentes, distribuidas en 28 estados del país y una superficie total de 1 137 650 hectáreas, según datos oficiales de la CONANP (2024). Habría que reconocer que forman parte de una estrategia ligada a la preservación de la biodiversidad, que algunos autores (Anta, 2007; Elizondo y López, 2009; Martin et al., 2011) han referido que surge por intereses de la gente. Se reconocen por la ley como una modalidad de ANP (LGEEPA, 2024). Además, forman parte de los proyectos integrales de conservación y desarrollo, y tienen el potencial de ser compatibles con los principios de esquemas internacionales como las Áreas de Conservación Comunitaria Indígena (ICCA, por sus siglas en inglés). Son también una fórmula jurídica, que busca involucrar a las comunidades locales en la conservación y anexar al Sistema Nacional de Áreas Protegidas, zonas conservadas voluntariamente por propietarios, privados o colectivos (Peña-Azcona, 2015; Monterrubio, 2019). Esto responde a un mecanismo que atendió la dificultad para crear ANP decretadas debido a conflictos generados por las normas reguladoras de uso de suelo, que afectan directamente a las poblaciones y que transgreden las formas tradicionales, como ocurre con sectores pesqueros, turísticos y agroindustriales (Bezaury-Creel y Gutiérrez-Carbonell, 2012).

Este capítulo muestra la percepción de comuneros y comuneras de Santiago Lachiguiri, y pone en evidencia los contrastes en la concepción de

la conservación de la naturaleza, entre las propuestas gubernamentales y las comunidades que habitan, cuidan y defienden su territorio. Se reconoce que la conservación convencional es distinta de la comunitaria, pues esta última hace énfasis en el cuidado que realizan las personas y las comunidades de los bienes comunes naturales. Además, se vincula a las relaciones sociales que implican, al uso que hacen de los bienes comunes, a su aprovechamiento de acuerdo con sus necesidades, su cosmovisión y los conocimientos propios de cada comunidad. En todo ello intervienen interrelaciones a diferentes escalas y formas (Berkes, 2004). La conservación comunitaria implica aspectos ecológicos, biológicos, sociales y culturales complejos (Bezaury-Creel, 2009), donde las estrategias agroalimentarias son definidas como el conjunto de las actividades que desarrollan las familias campesinas para cubrir su alimentación, como condición básica para la reproducción de la vida cotidiana y como parte de un proceso socialmente organizado. De manera que este tipo de conservación implica tanto lo productivo, como todos aquellos trabajos ligados a la reproducción, el cuidado y las relaciones sociales que se viven en la cotidianidad, en el espacio doméstico y el comunitario (Pérez, 2014; Trevilla, 2015). En estos espacios, la comunalidad, como forma orgánica, refleja la diversidad contenida en la naturaleza en una interdependencia integral de los elementos que la componen (Martínez-Luna, 2015). Aquí los sentidos y las percepciones cobran relevancia, como conducta humana que se desarrolla a través de la vivencia, y atribuye características cualitativas a los objetos o circunstancias del entorno mediante referentes que se elaboran desde sistemas culturales e ideológicos específicos construidos y reconstruidos por el grupo (Vargas, 1998). Asimismo, dan cuenta de la experiencia para poner en el centro la vida y el hacer comunal.

CONTEXTO SOCIOAMBIENTAL

Santiago Lachiguiri se ubica en la sierra zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en el municipio del mismo nombre, en el Distrito de Tehuantepec, al sureste de la capital del estado de Oaxaca. El régimen de propiedad es comunal, con una superficie de 23 948.23 ha, reconocida por resolución presidencial el 10 de septiembre de 1997. La presencia humana en el territorio data de la época prehispánica, propiciada por las migraciones zapotecas (Salgado, 2014).

La población está conformada por 4 693 habitantes, de los cuales 2 472 hablan lengua indígena zapoteco (INEGI, 2010). Se rigen bajo el sistema de usos y costumbres, tanto autoridades municipales como agrarias. Estas últimas se sostienen por un sistema de cargos comunitarios, los cuales no reciben remuneración económica por sus servicios y son regidos por la asamblea, que constituye la máxima autoridad para la toma de decisiones en su territorio.

Dentro de las principales actividades económico-productivas de la comunidad destaca la producción cafetalera, la cual es comercializada con organizaciones como: la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), la Coordinadora Estatal de Productores de Café del Estado de Oaxaca (CEPCO) o de manera libre con intermediarios. La milpa es primordial para la comunidad, donde la producción de frijol, maíz, calabaza y chilacayota, se emplean principalmente para el autoconsumo y los excedentes en ocasiones se destinan a la venta local. La dinámica comunitaria está fuertemente vinculada al trabajo de la tierra, donde participa –en la mayoría de los casos– todo el grupo doméstico. En los meses de diciembre a marzo, las familias se dedican al corte de café; en abril a la roza de los terrenos para que en el mes de mayo se inicie la siembra de maíz, frijol y calabaza; y durante los meses de junio a agosto limpian los cafetales. En septiembre, si es necesario, se planta el café; en el mes de octubre se preparan para los próximos meses, guardando leña para la cocción de sus alimentos; y en noviembre inicia *la pizca* –cosecha– del maíz. Esto permite encontrar un mosaico de sistemas agroforestales, cafetales bajo sombra diversificada con manejo orgánico y convencional, milpas y ganadería extensiva a pequeña escala.

Desde la visión local esta dinámica está teniendo transformaciones, debido a la disminución de las cosechas, situación atribuida a los cambios de clima, a la prolongación de las sequías, además de la plaga de la roya del café (*Hemileia vastatrix*) que devastó las plantaciones en 2015. Otro de los factores es el abandono del campo mexicano, que se agudizó con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá (TLCAN), y que trajo consigo un despliegue de procesos políticos y legales con transformaciones en las dinámicas sociales y territoriales. Andrés Barreda ha destacado estos procesos como un mecanismo que se engarza a los planes geoeconómicos y geopolíticos de Estados Unidos, que dan cuenta de los intereses enfocados en la integración comercial regional de un conjunto de países latinoamericanos y la disputa por la biodiversi-

dad. En efecto, la naturaleza se ha convertido en una fuente de ganancia, en un recurso, con la intención de insertarla en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica (Fairhead, Leach y Scoones, 2012; Leff, 2003). En este sentido, Barreda identifica al TLCAN como elemento clave para crear las condiciones favorables para el desarrollo de macroproyectos en la región del Istmo, y señala que la estrategia de control de la región sureste mexicana tiene varios años desplegándose (Barreda, 2004).

En el contexto local vemos que ante la afectación de la roya y el escaso apoyo a las y los campesinos pequeños productores, algunas personas se han visto en la necesidad de migrar a la cabecera municipal, para trabajar como ayudantes de albañil o jornaleros en empresas constructoras de la supercarretera (actualmente en operación), que pasa por tierras de la comunidad. Otros pobladores buscan opciones en ciudades de la región, del estado, el país o incluso en Estados Unidos. A pesar de esta situación, se encontró que un gran porcentaje de la población siguió desarrollando sus actividades de subsistencia, ampliamente ligada al uso y manejo de su tierra y territorio.

Los principales tipos de vegetación son selva baja caducifolia, selva mediana, bosque de pino-encino y bosque mesófilo de montaña. El área es habitada por al menos 28 especies de mamíferos, entre los que destacan el tapir, el mono araña, el jaguar y otros felinos (Peña-Azcona, Gómez y Briones-Salas, 2015).

La certificación del Cerro de las Flores como ADVC inició –como lo indica el certificado CONANP-03/2003– el 31 de octubre de 2003 a favor de Santiago Lachiguiri, en reconocimiento de una superficie de 1 453.86-00 hectáreas de tierras de uso común. Este mismo certificado fue cancelado el 4 de abril del 2011, mediante el oficio 00149 de terminación anticipada. El proceso de solicitud de cancelación anticipada es lo que abordamos en el presente capítulo.

METODOLOGÍA

Este capítulo es resultado de un trabajo de campo que se llevó a cabo de enero a mayo de 2015, desarrollado dentro del proyecto de tesis de maestría de la autora, los resultados obtenidos sirvieron como antecedente para el análisis que se presenta. Se realizó una primera visita a la comunidad con el propósito de realizar las solicitudes de permisos, que consistió en tener una

reunión con las autoridades comunales y presentar la solicitud escrita para la autorización del estudio. Posteriormente se participó en la asamblea general de comuneros, donde se solicitó públicamente la autorización y se explicaron los objetivos de la investigación, obteniendo la anuencia de la asamblea.

Se realizaron entrevistas semiestructuradas y a profundidad, observación participante y revisión hemerográfica. Los informantes clave se seleccionaron a partir del método de “bola de nieve” (Taylor y Bogdan, 1992). Estos fueron hombres o mujeres, con derechos de propiedad, que hubieran desempeñado un papel particular en la comunidad como tomadores de decisiones; que hubieran fungido como representantes comunitarios, o que tuvieran una participación relevante en el proceso de certificación y/o cancelación anticipada del certificado como ADVC.

A partir del reconocimiento por parte de los entrevistados de la comunidad y la identificación como actores externos clave, se entrevistó a personas colaboradoras de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), del Centro Nacional de Misiones Indígenas (CENAMI) y de Ser Mixe. Se complementó la investigación con entrevistas semiestructuradas realizadas al personal de la CONANP en tres escalas, local con personal de la RPC Istmo Oaxaqueño, regional en la oficina regional Frontera Sur, Istmo y Pacífico Sur y oficinas centrales.

CERTIFICACIÓN DE ÁREAS Y PROGRAMAS SUPERPUESTOS

Se identificó que el interés por obtener el certificado como ADVC surgió a partir de la invitación de funcionarios públicos de instituciones gubernamentales a certificar sus tierras, prometiéndoles que se obtendrían como beneficios recursos económicos y proyectos productivos. A menudo, la conservación se presenta a las comunidades como una forma de mejorar sus vidas y, en este caso, se esperaba que el proceso trajera dichos beneficios, evitando así una mayor migración (Altamirano-Jiménez, 2017). El estudio técnico justificativo de las unidades para la certificación de gestión ambiental (CONANP, 2003, p. 1) sostiene que su origen fue partir del Ordenamiento Territorial Comunitario, que fue una iniciativa promovida por la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), en la que se planteó como una de las conclusiones la necesidad de preservar la zona montañosa de la comunidad.

El estudio mencionado tuvo como una de sus conclusiones la necesidad de preservar las unidades de gestión ambiental denominadas 19: “Cumbre del Cerro de las Flores”; 20: “El Camino del Tapir”; 21: “Peñasqueras del Cerro de las Flores”; y 22: “Lachidovela”; que suman una superficie de 1 453.86 hectáreas, cuyos servicios ambientales, valor paisajístico y cultural, así como por sus ecosistemas y diversidad biológica resultan muy importantes para la conservación de los flujos hidrológicos y el patrimonio cultural y ambiental de la comunidad; por lo que se decidió recurrir a un proceso de certificación de la misma, como área destinada a la conservación, de acuerdo con el párrafo 2 del artículo 59 de la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección Ambiental (CONANP, 2003, p. 1).

En 2003, la comunidad de Santiago Lachiguiri recibió su certificado, estableciéndose como la primera experiencia con bienes comunales en contar con un ADVC a nivel nacional. En teoría, todo proceso en tierras de los bienes comunales debe ser aprobado por la asamblea, dado que es la máxima autoridad para tomar decisiones sobre el territorio según la ley agraria. Todos los comuneros y las comuneras debieron haber participado, aprobado y autorizado la certificación, aunado a que como su nombre lo indica, son áreas destinadas voluntariamente y, sobre todo, considerando que era la primera área de este tipo en establecerse en el territorio mexicano. La comunidad debió de haber realizado la solicitud por voluntad propia a las instituciones y no, como se documentó en esta investigación, con base en los relatos de las y los entrevistados, que esta certificación fue promovida por el personal de las instituciones como una “idea bonita”, manifestando que si conservaban el Cerro de las Flores, se beneficiarían con recursos económicos. Como lo señalan Lang (2013) y Ulloa (2007), el nuevo capitalismo se presenta como sustentable, verde y benévolo con los pobres, y se asienta perfectamente en un sistema político, dado que la economía verde es considerada un dispositivo de legitimidad para avanzar a través de programas de objetos de control más amplios (Dunlap, 2018).

Dicho lo anterior, los comuneros, comuneras y un investigador de CENAMI entrevistados, coincidieron en que la certificación se dio mediante un proceso de engaño a la comunidad, la cual aceptó, con el establecimiento de un plazo de cinco años, bajo el argumento de que al ser poco tiempo no tendría implicaciones en sus dinámicas locales. Dado que al utilizar la técnica de roza, tumba y quema, para la siembra de la milpa y con los periodos

—de cinco a nueve años— de descanso, consideraron que al concluir el plazo establecido de cinco años podrían continuar trabajando sus montes acahuals. Esta propuesta de establecer un periodo corto se vincula a una forma de producción campesina, que consiste en la alternancia de uso y descanso de la vegetación secundaria; los largos periodos de descanso permiten la recuperación de la fertilidad del suelo (Hernández, 1959; García-Frapolli, Toledo y Martínez-Alier, 2007).

No obstante, al transcurrir los primeros cinco años, las restricciones para desarrollar las actividades productivas continuaron presentes. Los sistemas tradicionales de producción, basados en roza-tumba-quema que formaban parte del trabajo en los montes acahuals y que habían quedado dentro o cercano a los polígonos del área protegida, fueron limitados. A esto se sumaron las restricciones para extraer del Cerro de las Flores, las flores que año con año eran colectadas para las fiestas tradicionales de la comunidad. Estos fueron los primeros argumentos de discordia entre la comunidad y la institución gubernamental vinculada a la certificación, dado que al recibir sanciones por parte de las autoridades comunitarias —en funciones en ese momento— y restricciones por parte del personal de la CONANP, identificaron que, en realidad, se trataba de una certificación por 30 años, incumpliendo el acuerdo de cinco años y dando inicio así a conflictos intercomunitarios. En efecto, al transcurrir los primeros cinco años, después de certificarse como ADVC, los comuneros afectados señalaron su intención de sembrar, dado que habían transcurrido los cinco años autorizados bajo esta modalidad de conservación. Se enteraron, entonces, que no podían usar el área, porque la certificación aún no concluía. Dicho escenario hizo estallar el disgusto de algunos comuneros, cuyas áreas de trabajo campesino tradicional se encontraban en los polígonos. Pusieron de manifiesto su inconformidad ante la máxima autoridad de los bienes comunales de Santiago Lachiguiri, en su asamblea general.

Es importante subrayar que en las entrevistas se mencionó que al establecerse en ese mismo año los pagos por servicios ambientales hidrológicos (PSAH), se dio una confusión entre el área certificada como ADVC y el área del PSAH, dado que los polígonos se superponen.¹ Es decir, no sólo

¹ PSAH son una clase de instrumentos económicos diseñados para dar incentivos a los usuarios del suelo, de manera que continúen ofreciendo un servicio ambiental (ecológico) que beneficia a la sociedad como un todo. Véase https://www.cifor.org/pes/_ref/sp/sobre/index.htm.

hubo un proceso de certificación de ADVC, narrado en este capítulo, sino que paralelamente hubo otro proceso –quizá igualmente importante– de PSAH. Se trata de intervenciones gubernamentales trasladadas temporal y territorialmente. Este hecho es relevante si se considera lo planteado por Merino (2005), quien indica que las propuestas de “PSA han surgido como opciones a las medidas ambientales basadas exclusivamente en la intervención centralizada de los estados” (p. 31).

CONCEPCIONES DE LA NATURALEZA Y ANTAGONISMOS

Encontramos concepciones de la naturaleza contrastantes y a veces hasta antagonicas. Por un lado, el valor de cambio se hace evidente en el planteamiento realizado por actores externos, trabajadores y técnicos gubernamentales, quienes hicieron promesas de beneficiar a las comunidades con proyectos productivos a cambio de cuidar el área. Al tiempo que se opera una lógica de establecimiento de áreas basada principalmente en criterios biológicos, alta riqueza de especies y niveles de endemismos (Peña-Azcona et al., 2020), se ignora la estrecha relación entre la cultura y la biodiversidad (Borrini-Feyerabend et al., 2010).

No obstante lo anterior, los conocimientos y saberes indígenas tradicionales fueron centrales en la defensa del territorio: desde cómo entender los valores de uso, los vínculos, las interacciones y poniendo al centro la vida, los significados y las prácticas de uso de las tierras que se cuidaban, las comunidades actuaron con base en normas y acuerdos escritos y no escritos. Esto hizo posible, desde antes de la certificación, garantizar zonas de resguardo con nacimientos de agua o sitios de importancia ceremonial, respeto de bosques y zonas con difícil acceso por la orografía, además del manejo tradicional y orgánico de sus cafetales y zonas de cultivo, así como el manejo y cuidado ante posibles incendios forestales. El presente trabajo identifica como actores gubernamentales del sector ambiental mexicano, involucrados en el proceso, en tanto promotores de la certificación, con personal cuyo discurso hacía explícito el beneficio de proyectos y recursos económicos que llegarían con la certificación, a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), el Programa de Desarrollo Forestal Comunitario (PROCIMAF),

el Programa de Conservación Comunitaria de la Biodiversidad (Coimbio) y algunas ONG (organizaciones no gubernamentales), estas últimas realizando los estudios técnicos y proyectos.

Mientras que, por un lado, la promesa de recursos monetarios era un eje para la comunidad, se trataba de sostener la vida, tanto en el ámbito comunitario como de los grupos domésticos. Resaltando la interacción directa con el territorio, para las comunidades, el resguardo de las semillas, la producción y preparación de los alimentos era central y debería seguir llevándose a cabo. En este sentido, el rol de las mujeres ha sido y sigue siendo clave, pues son ellas quienes seleccionan las semillas que guardaron de cosechas pasadas para continuar con la milpa. En los cafetales, son las primeras que inician sus jornadas laborales, preparando alimentos, prendiendo el fuego para la cocción y después, como toda la familia, acudiendo al corte del café, que ellas mismas serán las encargadas de cuidar durante el secado. Asimismo, en las asambleas, las mujeres estuvieron activas durante el proceso de análisis sobre las implicaciones de la certificación.

Evidentemente, como en muchas otras comunidades del sur de México, hay relaciones desiguales y de triples jornadas, que se viven en el cuerpo de las mujeres y que se desdibujan en los análisis de los contextos de vida comunitaria. Sean o no comuneras legalmente reconocidas, las mujeres en Lachiguirí sostienen dinámicas que garantizan el cuidado del territorio y reconstruyen prácticas colectivas en interacción directa con las selvas y los bosques, porque tienen claro que existe interdependencia sociedad-naturaleza. Cobra relevancia el concepto de interdependencia que no sólo se da entre seres humanos, sino también entre seres no humanos –animales, bosque, flores– (Cruz, 2020).

El agua, los arroyos, la leña, la tierra para la siembra y las cosechas no son posibles si no se cuida, se usa y se trabaja pues la tierra, la naturaleza y el territorio son parte del modo de vivir de la comunidad, no está separada como con frecuencia se produce en los discursos conservacionistas. Las flores y palmas que se usan en las fiestas del pueblo son elementos centrales del adorno y el gozo. El cuidado de la vida y el bien común se vive tanto en los espacios domésticos como en los colectivos; responde a otras formas de vivir y relacionarse con la naturaleza que pone la vida en el centro. Las prácticas de base territorial incluyen la participación de toda la comunidad en asambleas, tequios, faenas, trabajo organizativo y servicios comunitarios, centrando el hacer común, para el bien común.

Entender lo que significa la conservación para la comunidad y la relación con la naturaleza muestra las dimensiones interconectadas: se cuida el territorio para mantener ciertas condiciones de uso, algunas de las cuales están relacionadas con tradiciones y visiones del mundo locales. Una vez que lo cuidas, lo identificas como una responsabilidad, pero no en el sentido de propiedad, ya que el espacio para el cuidado es, principalmente, para uso colectivo, tanto en las dimensiones domésticas como comunitarias (Peña-Azcona et al., 2020). La conservación comunitaria es un concepto integral, vinculado a una noción cíclica, donde todo está interconectado. Es una percepción de un universo integral y holístico (Aquino, 2013; Leff, 2000). En concreto, se encuentran dos nociones contrastantes de la naturaleza: por un lado, se considera un “bien” a cuidar, entendiendo el cuidado de los bienes comunes como una visión de comunidades tradicionales en interacción. Por el otro, la naturaleza es considerada por el gobierno como un “bien” que debe ser preservado en estado “prístino”, una perspectiva hegemónica reproducida en el discurso conservacionista (Peña-Azcona et al., 2020) que separa los bosques o áreas certificadas de la comunidad.

ENTRE PROYECTOS DE CORTO ALCANCE

En cuanto a los proyectos generados por el establecimiento del área certificada, se reconoce por parte de los entrevistados que sí se emprendieron algunos proyectos e iniciativas; sin embargo, ninguno está en operación en la actualidad. En un estudio realizado por Peña-Azcona (2010), se documentó que, en Santiago Lachiguiri, se establecieron proyectos de ecoturismo, brechas cortafuego, una purificadora de agua, la Unidad de Manejo Ambiental (UMA) de venado cola blanca y un sinnúmero de capacitaciones. Sin embargo, durante el trabajo de campo (realizado en 2015) que sostiene este capítulo, se corroboró que ninguno de aquellos proyectos se encontraba en operación. También se registró la molestia, por parte de comuneros y comuneras, debido a que se promovió que las personas participaran en grupos y no como comunidad en su conjunto, generando fracturas internas y división comunitaria.

Un ejemplo de los procesos financiados que quedaron en aspiraciones fue el proyecto ecoturístico. Durante el trabajo de campo, con la compañía de un comunero, se visitó el sitio donde se ubicaba el proyecto ecoturís-

tico, encontrando instalaciones en mal estado, el techo y algunas paredes de las cabañas caídas. Si bien las instalaciones fueron construidas con adobe, techos de palma y acículas de pino, garantizar su mantenimiento y darles seguimiento a las actividades, resultaba relevante, sobre todo por la apropiación social de la iniciativa y el origen e interés de la misma. Esto coincide con los resultados obtenidos en las entrevistas, donde se manifestaba que ya no funcionaba el proyecto de ecoturismo, sino que, además, se sabía que los paneles solares que habían sido instalados fueron desmantelados. En lo referente a la purificadora de agua, las instalaciones se encuentran inoperantes y en ese momento abandonadas.

Dicho lo anterior, a pesar de los proyectos y acciones realizadas por las instituciones gubernamentales, la percepción del investigador de CENAMI entrevistado es que la certificación no promovió ningún beneficio. Esta percepción coincide con la de comuneros y comuneras, quienes manifestaron no haber obtenido beneficios, por el contrario, se generan malentendidos y divisionismo intercomunitario, con efectos directos en la articulación social comunitaria e, incluso, ocasionando una actitud vigilante entre ellos mismos. Como consecuencia, esta experiencia muestra cómo la gubernamentalidad opera en las mentes de las personas, generando sujetos competitivos, a través de tecnologías que orientan un modo de comportamiento bien determinado y sistemáticamente producido, principalmente por el Estado neoliberal (Grinberg, 2007). Se crea el imaginario del “empresario de sí mismo”, es decir, responsabilizando y culpabilizando a cada persona, o como lo menciona Hernández (2017): “Ya no es tanto la ilusión de acrecentar el capital, sino el miedo a ser ‘un excluido’, lo que continúa motivando esta forma de dominación y gobierno de uno consigo mismo” (p. 176). Esto no es fortuito, se sostiene también por científicos, economistas y otros expertos que crean las condiciones, las regulaciones y leyes necesarias para mantener mecanismos competitivos que desempeñan el papel regulador de la sociedad (Foucault, 2008, p. 145).

En relación con los pagos por servicios ambientales, que fue de los financiamientos más comentados, los entrevistados manifestaron que no fueron beneficiados en nada, ya que los recursos eran escasos. El investigador de CENAMI manifestó que en los peritajes y estudios realizados con la comunidad, se reveló que de haberse llevado a cabo un reparto de utilidades o beneficios, el beneficio indicaba que les darían 700 pesos al año por los pagos por servicios ambientales hidrológicos, lo cual no ocurrió.

RESISTIENDO Y RE-EXISTIENDO DESDE LA CANCELACIÓN DEL CERTIFICADO

Tomar la decisión de iniciar un proceso de cancelación anticipada del certificado tuvo sus orígenes en la prohibición del uso del territorio, lo cual afectó directamente a quienes vivían cerca del área e, indirectamente, a la comunidad, por no poder contar con la producción y cosecha de algunos cultivos como el maíz, frijol, calabaza y chilacayote. Al no permitir a las familias utilizar sus montes acahuals, se desencadenaron las discusiones internas y con ellas la división de grupos, entre los que estaban a favor de la certificación y los que no.² Los que se autodenominaron afectados formaron un grupo integrado por los afectados directos, propietarios de tierras que se encontraban dentro del polígono. Por el contrario, quienes estaban a favor, eran un grupo de personas que no tenía tierras en el polígono, pero que además no dependían directamente de la milpa. Lo anterior generó la fragmentación del tejido social, situación que se hacía latente en las asambleas comunitarias en las que se analizaba el problema. El conjunto de prácticas para habitar y defender este lugar geográfico presentó implicaciones tanto prácticas y concretas, como simbólicas.

Ante este panorama, a partir de la molestia de un grupo de comuneros y sus familias, se invitó al Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), con el fin de plantearles el problema, promover un análisis y acompañar el proceso.³ La participación se generó en el año 2007, a partir de la invitación de un grupo de personas a visitar la comunidad y conocer la situación que vivían en relación con la certificación del Cerro de las Flores.

El grupo de afectados requería saber cuál era la instancia para cancelar el certificado. Durante el proceso de acompañamiento para la cancelación, se documentó que existía una confusión entre el área de certificación y el área de pago por servicios ambientales hidrológicos (PSAH). Esto se debió a un traslape de temporalidades, con impacto local directo por parte de dos estra-

² Estos sitios son áreas de trabajo agrícola que se dejan en descanso para la recuperación de los suelos.

³ Es una organización con más de 55 años; es “un instrumento de búsqueda y servicio que facilita el caminar convergente y plural de los pueblos indígenas, para la realización de su propio proyecto de vida, en la sociedad y en la iglesia”. Cuenta con las siguientes áreas: administración, agroecología, territorio y comunalidad, economía comunitaria, identidad cultural, identidad religiosa, investigación y consultoría y salud comunitaria (CENAMI, s. f.).

tegias gubernamentales ambientales (véase cuadro 1). No obstante, en términos regionales, en esa misma temporalidad ocurría una posible relación entre la conservación y los proyectos de desarrollo. Hay paralelismos en las fechas en las que se definieron las estrategias de desarrollo y de conservación en esta región del Istmo, pues el inicio de la construcción de las primeras centrales eólicas piloto se llevó a cabo en 2003 y 2004 (AMEE, 2018; Manzo, 2012; Manzo, 2017; Nahmad et al., 2014). Un traslape de temporalidad que pone en duda una simple coincidencia, que invita a seguir investigando, sobre todo considerando que los proyectos de conservación y desarrollo a menudo están articulados como acciones estratégicas a veces coordinadas, otras veces poco coordinadas, pero con implicaciones directas en los territorios. Por otro lado, la certificación de las primeras ADVC a nivel nacional, en tierras de uso común, ocurrida en Lachiguiri se estableció en esos mismos años. En ambos casos, para garantizar los resultados esperados de cada modalidad de estos proyectos, ya sean de conservación o desarrollistas, fue necesario desplegar tanto estrategias de concertación territorial, como mecanismos de negociación o formas de financiar acciones, que incluyeran a los diversos actores para poder acceder así al uso de la tierra. De otra forma, se agudizaría la disputa territorial, tomando en cuenta que, en Oaxaca, 76% de su territorio corresponde a tierras de propiedad social, además de caracterizarse históricamente por procesos de defensa de la tierra y el territorio.

Uno de los abogados de la organización acompañante, que participó en el análisis del caso, dijo que era una decisión de la comunidad y que la asamblea tenía claro que debía definir el destino de su territorio, apelando a la autonomía de los pueblos indígenas. Sin duda, defender un proceso, sobre todo con implicaciones intercomunitarias, involucró una constante discusión que duró aproximadamente tres años. El grupo de afectados argumentó su desacuerdo con la prohibición del trabajo en los montes acahuals, cuyo objetivo era la producción de alimentos. Es aquí donde cobra relevancia la organización comunitaria y la toma de decisiones por el bien común. Ello permitió al pueblo de Santiago Lachiguiri enfrentar y resolver estos problemas, es decir mediante lo que Martínez-Luna (2013) y Regino (2000) han denominado comunidad, que se “refiere a la forma como se vive y organiza la vida en las comunidades” (Maldonado, 2013, p. 22). El concepto de comunidad se manifiesta en el proceso sostenido en Santiago Lachiguiri, como una sociedad territorializada, comunalmente organizada, recíprocamente productiva y colectivamente festiva, la cual diseña mecanismos y

Cuadro 1. Recuento de sucesos vinculados a la cancelación del ADVC

<i>Año</i>	<i>Acontecimiento</i>
2003	Se ubica la comunidad de Santiago Lachiguiri dentro de una de las regiones del Programa de Desarrollo Regional Sustentable (PRODERS).
2003	Inicia certificación del ADVC Cerro de las Flores.
2003	Inicia Pagos por Servicios Ambientales Hidrológicos.
2003-2008	Prohibición del uso de los montes acahuals.
Septiembre de 2007	Reunión de representantes del CECCAM y CENAMI con comuneros afectados.
2008	120 comuneros manifestaron estar inconformes con la certificación del Cerro de las Flores.
2008	Sin anuencia de la asamblea, CONAFOR amplía la vigencia del PSH de 2008 a 2012.
Diciembre de 2008	El comisariado de Bienes comunales solicitó apoyo del CENAMI para analizar el expediente y las implicaciones ambientales y legales y posibles alternativas para la situación vivida por 120 comuneros.
Enero de 2009	La asamblea general decide la cancelación de la certificación del ADVC.
Enero de 2009	Inicio de integración de expediente y recorridos en montes acahuals.
Marzo-abril de 2009	Inicio de talleres para analizar la información y presentarlo a la asamblea, participando comuneros, autoridades y CENAMI.
2011	Por acuerdo de la asamblea se inician gestiones para cancelar el convenio de PSAH de manera anticipada.
2011	Se logra la cancelación del PSAH y el certificado como ADVC.
2013	Algunos comuneros con tierras en la zona del ADVC inician trabajos en sus parcelas, respetando sus normas y reglamentos comunitarios.

Fuente: elaboración propia con base en el trabajo de campo y Salgado (2014).

estrategias, así como proyectos que determinan la cualidad de las relaciones con el exterior. Asimismo, diseña principios, normas e instancias que definen y reproducen sus relaciones a su interior (Martínez Luna, 2015, p. 101).

Evidentemente, como en todos los procesos, existían entre los comuneros y comuneras grupos de micropoderes –a favor y en contra de cancelar la certificación–, debido a que, por un lado, había desconocimiento y, por el otro, se habían tejido relaciones de clientelismo con las instituciones gubernamentales. Posteriormente, se desarrolló un estudio técnico, un peritaje antropológico y jurídico y se organizó una llamada “asamblea dura”, en la que participó el personal de la CONANP, CONAFOR y la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, esta última es la que daría el respaldo desde el derecho agrario y todo lo implicado en relación con la tenencia de la tierra. En esta, se llevó a cabo la votación libre para cancelar la certificación y fue aprobada por la asamblea. Este hecho representa una acción focalizada de defensa del territorio.

El investigador de CENAMI indicó que el estudio técnico encontró que el ordenamiento territorial había llevado a un plan de manejo en contra de las estrategias comunitarias y en contra del uso, que no era acorde ambiental y biológicamente con el manejo que anteriormente realizaba la comunidad. Además, el ordenamiento territorial había reducido las actividades permitidas, de dieciocho usos agroambientales a cuatro. Se definía como centro de conservación al Cerro de las Flores, cuando la comunidad reconocía otros sitios de importancia. El estudio jurídico encontró documentación falsa; algunos comuneros manifestaron en el proceso que existieron atentados a los representantes de las autoridades. Esto implicó un proceso de acompañamiento técnico, jurídico y antropológico para cumplir los mecanismos burocráticos y la elaboración de la documentación en la que se argumentaron los motivos de la solicitud de terminación anticipada.

Desde la percepción del investigador acompañante del proceso, el certificado es únicamente una especie de cuadro de buena conducta. Legalmente implica una constancia de que el sitio es de interés público, con un desarrollo en ecoturismo, conservación y recursos hidrológicos, lo cual conlleva una expropiación y modificación de las dinámicas e intereses locales. Finalmente, en 2011, mediante un papel se concretó la terminación anticipada, emitida por la instancia encargada de las Áreas Protegidas en México; sin embargo, quedaron impactos en los procesos organizativos y tomas de decisiones locales.

A partir de que se entrega el documento de cancelación anticipada a comuneros y comuneras en una asamblea comunal, durante un año no desarrollaron labores en el campo, por el temor a ser sancionados por alguna institución de gobierno. Después de transcurrido el año, volvieron a usar los acahuals. Las dinámicas de uso del territorio continúan siendo realizadas con base en sus normas de uso local y con formas de cuidado de las montañas, basados en los pilares de la comunalidad que Jaime Martínez Luna ha enunciado: territorio, asamblea, trabajo y fiesta. La comunalidad se trata de un concepto vivencial de hacer la vida, un modo de existencia, una conducta basada en principios de respeto, reciprocidad y una labor que permite la sobrevivencia, consigue el bienestar y el gozo. En efecto, las montañas sin certificados gubernamentales o normas restrictivas están siendo cuidadas conforme a la experiencia histórica de trabajo, normas y goce comunal. Sin duda, los procesos son dinámicos, complejos y no están exentos de desafíos. En el mes de abril del 2024, un fuerte incendio afecta El Cerro de las Flores, macizo montañoso de importancia sociocultural para la comunidad. Ante este hecho se evidencia nuevamente el trabajo organizativo, la respuesta inmediata de comuneros y comuneras para controlar el incendio, la búsqueda de alternativas, la organización comunal, la reciprocidad entre los pobladores y pobladoras para garantizar alimento y bebida a quienes atienden el incendio. La comunalidad está presente en cada circunstancia, sus manifestaciones están en articulación con la sociedad y la naturaleza envolvente (Martínez Luna, 2015).

Cancelar un certificado y, sobre todo, la configuración interna para lograrlo representó un logro de un movimiento de resistencia indígena que se caracterizó por acciones creativas, estratégicas y tácticas de acción y organización comunal, que apeló en todo momento a la autonomía del pueblo para decidir y definir las acciones y acuerdos sobre su territorio.

Los comuneros reconocen que, de haber continuado, seguramente se habría agudizado la migración, pues Santiago Lachiguiri es una comunidad cuya principal forma de vivir se sostiene por la agricultura tradicional. Esta comunidad tiene una historia probada de estrategias y aprendizajes para la adaptabilidad al cambio climático, presentando características excepcionales que construyen un paisaje y diversidad cultural, con prácticas tradicionales que parten de la experiencia cultural.

Al preguntar acerca de la percepción actual del estado de conservación del Cerro de las Flores, las personas entrevistadas refirieron que se

sigue cuidando y está igual que siempre, pero ahora bajo los reglamentos comunitarios, escritos –bajo el Estatuto Comunal– y no escritos, como los acuerdos, normas y reglas aprendidas de los abuelos. En este sentido, la gestión colectiva, el cumplimiento de las normas y sanciones establecidas por la propia comunidad, permiten que se siga respetando no solamente el Cerro de las Flores, sino también los bosques y selvas, que su territorio tiene y ellos resguardan, cuidan y usan.

El personal de la CONANP muestra actualmente un desconocimiento de los motivos de la cancelación de la certificación de la comunidad de Santiago Lachiguiri. Señalan que algunos proyectos que fueron financiados siguen en operación. La apicultura y el sistema de milpa intercalada con árboles frutales (MIAF) mantienen algunas plantas que siguen cosechando. Si bien consideran que el proyecto de ecoturismo fue uno de los más importantes, en coordinación entre la CONANP y la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI) se reunieron con algunas personas que habían participado en dicho proyecto con la intención de repartirse los bienes materiales entre los socios, debido a los conflictos sobre la propiedad del predio donde se ubicó el proyecto.

No obstante, se señaló que la figura de la certificación cuenta con una normatividad que indica que los recursos que reciban las áreas certificadas para proyectos por parte del gobierno federal no se pueden repartir entre los beneficiarios, sino que tienen que ser puestos a disposición de otra organización que tuviera el Registro Federal de las Organizaciones de la Sociedad Civil, o ante la asamblea comunitaria. Esto se debe a que la certificación fue un instrumento aprobado por la asamblea, y por lo tanto tendría que haber sido informada para tomar un acuerdo. El resultado fue que no se realizó el reparto y que se seguían recibiendo esporádicamente visitas, aunque ya no en el predio para el proyecto, esto a decir de los funcionarios, pero en la práctica las evidencias y relatos locales mostraron contradicciones. En lo referente al proceso que generó la terminación anticipada de la certificación, los funcionarios públicos manifestaron su desconocimiento de los motivos que tuvieron comuneros y comuneras para hacerlo, sosteniendo que dicha cancelación implicaba que se definiera en la asamblea comunitaria. Este escenario en el que representantes gubernamentales tienen posturas diversas de los procesos e incluso formas de acercarse e incidir, para el seguimiento de programas o propuestas, muchas veces queda supeditado a las visiones personales de los representantes, sus formas de

entender y vincularse con las comunidades e, incluso, de sus propios intereses. Aunado a la desconexión con procesos de seguimiento, en términos de flujo de información entre los diversos niveles de injerencia, dado que si bien a escala local se conoció el proceso de organización comunal que llevó a la cancelación, a nivel federal la máxima autoridad del sector de la conservación ambiental en México desconocía respecto a esta experiencia.

REFLEXIONES FINALES

La experiencia concreta de Santiago Lachiguiri constituye una forma de defensa de los bienes comunes. Decidir la cancelación anticipada de un certificado, como lo es el ADVC, simultáneamente a los PSAH, no es más que una forma de retomar las propias dinámicas comunitarias, en las que “lo común es posible por un tipo de hacer orientado por el valor de uso que garantiza y cuida aquello que se comparte para reproducir la vida” (Navarro, 2015, p. 23).

En este capítulo se destaca que el discurso de la conservación comunitaria que plantean las ADVC, al menos en este caso específico, hace referencia a una forma de conservación convencional, como el de las Áreas Naturales Protegidas Decretadas, donde se establecen zonas núcleo y zonas de amortiguamiento. Se muestra que la visión de las instituciones encargadas de las ANP del país, incluidas las ADVC, siguen estando acorde a la teoría de los bienes comunes de Hardin, misma que fue criticada por Elinor Ostrom en el siguiente sentido: “[...]una sobre explotación de los recursos naturales compartidos, donde las únicas soluciones eran la privatización y la administración gubernamental, dejan fuera la posibilidad de que los propios usuarios de los recursos pudieran poseer colectivamente los derechos de propiedad y manejar los recursos de manera sustentable” (Poteete, Janssen y Ostrom, 2012, p. 83).

Esto se puede ver en la secuencia de sucesos desarrollados previa y durante la certificación. En primer lugar, el ordenamiento territorial; posteriormente el estudio técnico justificativo para la certificación, la implementación de los PSAH y la certificación como ADVC. A esto se agregan los proyectos implementados. Todo ello con una dirección e intención: modificar las formas de manejo del territorio. En efecto, en los territorios del país con alta presencia de comunidades indígenas y campesinas, como es el caso del Istmo de Tehuantepec, donde coexisten la diversidad biológica y cultural,

son los pueblos los que cuidan los ecosistemas, y cuya riqueza los convierte en sitios preciados para el capital (De Ita, 2010, p. 38).

Los sucesos ocurridos en Santiago Lachiguiri son similares a los referidos por Navarro (2015, p. 98), quien vincula una relación de PSA (pago por servicios ambientales) con áreas protegidas: “Con los servicios ambientales forestales, basados en mecanismos parecidos a los de la REDD –Reducción de Emisiones Causadas por la Deforestación y la Degradación de los Bosques–, se paga a las comunidades por cuidar los bosques, aunque en realidad se les despoja del manejo del territorio. En Oaxaca, hay casos en los que, al término de contrato de pagos por servicios ambientales (cinco años), el gobierno decretó sus territorios como Áreas Naturales Protegidas o áreas prioritarias para servicios ambientales, extendiendo por 30 años dichos contratos contra la voluntad de la comunidad (Navarro, 2015, p. 98).

Limitar el uso del territorio modifica las dinámicas de las comunidades, poniendo en riesgo una larga interacción humana cuyos patrones de uso de los recursos han propiciado, beneficiado y mantenido la diversidad biológica, que a su vez ha permitido los usos y conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas (Boege, 2008). En otras palabras, los bienes comunes “no existen *per se*”, sino que son susceptibles de serlo, si existen relaciones sociales cooperativas empecinadas en cuidarlos, compartirlos y regenerarlos (Navarro, 2015, p. 24), en un estado como Oaxaca, donde la participación en la gestión de los territorios es central (Merino, 2008).

Por tanto, al prohibir la siembra de la milpa, la soberanía alimentaria⁴ de las familias se vio afectada. Considerando, además, las características ecológicas de la milpa, se puso en juego su grado de diversidad tanto en el aspecto de variedades como de especies en forma de policultivos, así como de que mediante el sistema integral de producción que tienen las comunidades se logran objetivos productivos y de conservación (Altieri y Nicholls, 2010), así como de reproducción de conocimientos indígenas y campesinos sobre el territorio. Además, como lo menciona Aquino (2013): “[...] son prácticas que ellos han decidido utilizar porque han demostrado ser eficaces para su vida y eso debe bastar para ser objeto de respeto y reconocimiento” (p. 9).

⁴ Se entiende por soberanía alimentaria desde la perspectiva planteada por la Vía Campesina, que hace referencia al derecho de los pueblos a decidir sobre su alimentación. Priorizando la producción agrícola local. El derecho de los campesinos a producir alimentos y el derecho de los consumidores a poder decidir lo que quieren consumir y, cómo y quién se lo produce. Véase más en: <https://viacampesina.org/es/quignifica-soberanalimentaria/>.

La experiencia analizada en este capítulo evidencia que, a pesar de que las políticas intervencionistas dieron paso a políticas enfocadas a la capacitación y devolución de poder a la población para hacer de ella socios activos en los esfuerzos de desarrollo (Appendini y Nuijten, 2002, p. 72), en la práctica de forma indirecta se dictan las formas de uso y manejo de los territorios. Es decir que las formas de conservación oficial están diseñadas en completa descontextualización ecológica, cultural y productiva de las comunidades (García-Frapolli, Toledo y Martínez-Alier, 2007). A pesar de que, a nivel internacional, en 1989, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes reconoce la importancia de las comunidades y pueblos originarios en el resguardo y conservación de dichos recursos.

El caso analizado deja ver la falta de consideración de las dinámicas comunitarias para el desarrollo de la política de certificación como las ADVC. Por ello se plantea que si bien es cierto que podría ser la certificación una estrategia de coparticipación de la comunidad en los procesos de conservación, tendría que respetar los procesos productivos y dinámicas comunitarios que hacen posible la reproducción de la vida en la comunidad desde su propia visión y formas de entender y cohabitar el territorio. Las tierras certificadas o no certificadas son refugios, resguardos y/o sitios cuidados para y por las comunidades. La experiencia de Lachiguiri muestra una estrategia de resistencia para seguir sosteniendo su forma de habitar el territorio, pues su punto de partida son las interrelaciones, no las ideas o acciones que separan la vida de los pueblos con sus propios territorios: parten de poner al centro, la vida y la comunalidad.

Los territorios no son estáticos, ni homogéneos. Si bien es cierto que hay presiones e intereses externos por la riqueza natural, la ubicación estratégica e intereses del capital, también lo es que hay pueblos que resisten, que siguen teniendo sus estrategias de cuidado y sostenibilidad de la vida. En este estudio de caso identificamos que el territorio sigue estando ligado tanto a los usos, como principalmente a las relaciones sociales y simbólicas que se construyen en él. Estas relaciones sostienen las dinámicas comunitarias vinculadas principalmente con aspectos que les permiten regenerarse tanto a las personas, como a los bienes comunes naturales, a través de la agricultura familiar, el resguardo de los bosques y cerros, las fiestas comunitarias, entre otros. A su vez, estas relaciones construidas en el territorio sirven como alternativas a situaciones de migración, despojo y empobreci-

miento del campo. Por lo tanto, el cuidado de la vida permite integrar las esferas de producción y reproducción que hacen posible estos procesos de adaptación y resistencia. Asimismo, el cuidado de la vida revela las alternativas que nacen desde lo común y que generan estrategias endógenas frente a la desestructuración socioterritorial y ante los cambios estructurales que busca imponer el neoliberalismo.

Aun cuando el caso de Santiago Lachiguiri se encuentra particularmente situado en el sur de México, nos muestra pistas para un análisis multidimensional y multiescalar de lo que ocurre en América Latina, dado que en ella hay presencia de comunidades campesinas e indígenas que ponen en el centro la vida comunitaria como un estandarte de lucha, y desde ahí articulan la resistencia local, regional y global contra la verticalidad impuesta por el orden conservacionista gubernamental. Las comunidades indígenas generan comunalidad y defienden el territorio, cuidan de la vida, a través de sus propias estrategias, más cercanas a la llamada conservación comunitaria, cuidado del territorio, reservas campesinas, resguardos indígenas y defensa de los bienes comunes.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi agradecimiento a la comunidad de Santiago Lachiguiri por la oportunidad de compartir sus experiencias, especialmente a las familias que me abrieron las puertas de sus hogares. Agradezco especialmente a A. Minerva Arce Ibarra por los diálogos y aportes en los inicios de este trabajo. Esta investigación fue posible gracias a la beca de maestría y al apoyo complementario a mujeres indígenas otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

LISTA DE REFERENCIAS

- Altamirano-Jiménez, I. (2017). How do real indigenous forest dwellers live? Neoliberal conservation in Oaxaca, Mexico. *Atlantis*, 38(1), 207-219.
- Altieri, M. A. y Nicholls, C. I. (2010). Agroecología: potenciando la agricultura campesina para revertir el hambre y la inseguridad alimentaria en el mundo. *Revista de Economía Crítica*, 10(2), 62-74.

- AMEE (2018). Asociación Mexicana de Energía Eólica. <https://www.amdee.org/capacidad-instalada>
- Anta, S. (2007). *Áreas Naturales de Conservación Voluntaria. Estudio elaborado para la iniciativa Cuenca*.
- Appendini, K. y Nuijten, M. (2002). El papel de las instituciones en contextos locales. *Revista de la CEPAL*, (76), 71-78.
- Aquino, A. (2013). La comunalidad como epistemología del sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, 18(34), 7-17.
- Barreda, A. (2004). El Plan Puebla-Panamá. *Biodiversidad*, 33, 245-256. <https://grain.org/es/article/entries/938-el-plan-puebla-panama>
- Berkes, F. (2004). Rethinking community-based conservation. *Conservation Biology*, 18(3), 621-630.
- Bezaury-Creel, J. (2009). *El valor de los bienes y servicios que las áreas naturales protegidas proveen a los mexicanos*. México: The Nature Conservancy Programa México-Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- Bezaury-Creel, J. y Gutiérrez-Carbonell, D. (2012). Áreas naturales protegidas y desarrollo social en México. En J. Sarukhán, J. Carabias, P. Koleff, T. Urquiza-Hass (eds.), *Capital natural de México. Acciones estrategias para su valoración, preservación y recuperación* (p. 49). Capital natural de México. Vol. II: *Estado de conservación y tendencias de cambio*. México: CONABIO.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México* (Primera). México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Borrini-Feyerabend, G., Lassen, B., Stevens, S., Martin, G., Riasco de la Peña, J. C., Raúz-Luna, F., y Farvar, Tagui, M. (2010). Diversidad biocultural conservada por pueblos indígenas y comunidades locales –ejemplos y análisis. *Consorcio ICCA y Cenesta para GEF, SGT, GTZ, IID y UICN/CEESP*, 1, 72.
- CONANP (2003). *Estudio técnico justificativo para la certificación de las unidades de gestión ambiental de preservación del área del Cerro de las flores, comunidad de Santiago Lachiguiri, Tehuantepec*. Oaxaca. México.
- CONANP (2024). *Listado de Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación*. <https://advc.conanp.gob.mx/listado-de-advc/>
- Cruz, D. T. (2020). *Nosotras como mujeres que somos: entre la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpos-territorios* (p. 271). (Tesis inédita de doctorado). CIESAS, México.

- De Ita, A. (2010). Territorios indígenas y campesinos en México: entre el despojo y la resistencia, primer esbozo de un mapa. En *Pueblos y territorios*, 2010(1). https://ceccam.org/sites/default/files/bRevista_Pueblos_y_Territorios-2.pdf
- Dunlap, A. (2018). Counterinsurgency for wind energy: the Bii Hioxo wind park in Juchitán, Mexico. *The Journal of Peasant Studies*, 45(3), 630-652.
- Elizondo, C. y López, D. (2009). Las áreas voluntarias de conservación en Quintana Roo. *Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. Corredor Biológico Mesoamericano México* (Serie Acciones, 6).
- Fairhead, J., Leach, M. y Scoones, I. (2012). Green Grabbing: A new appropriation of nature? *The Journal of Peasant Studies*, 39(2), 237-261.
- Foucault, M. (2008). The birth of biopolitics. En M. Senellart, F. Ewald y A. Fontana (eds.), *Lectures at the Collège de France, 1978(79)*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- García-Frapolli, E., Toledo, V. M. y Martínez-Alier, J. (2007). Apropiación de la naturaleza por una comunidad maya yucateca: un análisis económico-ecológico. *Revibec: Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 2008(7), 27-42.
- Grinberg, S. M. (2007). Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 95-110.
- Hernández, N. C. (2017). Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el “empresario de sí mismo” como figura extrema de la subsunción. *Kalagatos, Fortaleza*, 14(2).
- Hernández, X. E. (1959). Cap. I. La agricultura. En E. Beltrán (ed.), *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*: Tomo III (pp. 1-58). México: Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables.
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=20>
- Lang, M. (2013). ¿Por qué buscar alternativas? A manera de introducción. En M. Lang, C. López, A. Santillana, Fundación Rosa Luxemburg, Oficina de la Región Andina (eds.), *Alternativas al capitalismo. Colonialismo del siglo XXI* (p. 524). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Leff, E. (2000). Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental. *Desenvolvimiento e Meio Ambiente*, 1, 57-69.
- Leff, E. (2003). La ecología política en América Latina: un campo en construcción. *Sociedade e Estado*, 18(½), 17-40. Brasília.
- LGEEPA (2024, 24 de enero). Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente. Última reforma. *Diario Oficial de la Federación*. [Documento] (p. 146).

- Maldonado, B. (2013). Comunalidad y responsabilidad autogestiva. *Cuaderno del Sur, Revista de Ciencias Sociales*, 34, 21-27.
- Manzo, C. (2012). *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec, siglos XVI-XXI*. México: Ce-Acatl.
- Manzo, C. (2017). El corredor eólico del istmo impactos locales de una crisis global. En A. García García (ed.), *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas* (pp. 157-205). Texcoco: Universidad de Chapingo.
- Martin, G. M., Camacho, C. I., Campo, C. A. del, Anta, S., Chapela, F. y González, M. A. (2011). Indigenous and community conserved areas in Oaxaca, Mexico. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 22(2), 250-266.
- Martínez-Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 99-112.
- Martínez-Luna, J. (2013). Comunalidad y desarrollo. *Culturas populares e indígenas. DGCP. Diálogos en la acción, segunda etapa*. México: CONACULTA.
- Merino, L. (2005). El desarrollo institucional de esquemas de pago por servicios ambientales. *Gaceta Ecológica*, (74), 29-42.
- Merino, L. (2008). Conservación comunitaria en la cuenca alta del Papaloapan, Sierra Norte de Oaxaca. *Nueva Antropología*, 21(68), 37-49.
- Monterrubio, C. (2019). Formalización de Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación en territorios comunitarios e indígenas, avances y reveses. *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6[1(12)], 79-110.
- Nahmad, S., Abraham, N. y Langlé, R. (2014). *La visión de los actores sociales frente a los proyectos eólicos en el Istmo de Tehuantepec*. México: CIESAS/CONACYT/FOMIX.
- Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común, antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México* (p. 300). México: Bajo Tierra Ediciones.
- Peña-Azcona, I. (2010). *Mamíferos del Cerro de las Flores*. (Tesis de licenciatura) (p. 87). Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México.
- Peña-Azcona, I. (2015). *Percepción socioambiental de las Áreas Destinadas Voluntariamente para la Conservación en el Istmo Oaxaqueño* (Tesis de maestría) (p. 100). El Colegio de la Frontera Sur, México.
- Peña-Azcona, I., Gómez, R. M. y Briones-Salas, M. (2015). Nuevos registros de tapir centroamericano *Tapirus bairdii* en el distrito de Tehuantepec, Oaxaca, México. *Acta Zoológica Mexicana*, 31(1), 120-122.
- Peña-Azcona, I., Estrada, E. I. J., Arce, A. M. y Baltazar, E. (2020). Meanings of conservation in Zapotec communities of Oaxaca, Mexico. *Conservation & Society*, 18(2), 172-182.

- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Poteete, A., Janssen, M. y Ostrom, E. (2012). *Trabajar juntos*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Regino, A. (2000). La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas". *México Indígena*, 1(2), 7-14. Instituto Nacional Indigenista. <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/Images/cds/cds34.pdf>
- Salgado, A. (2014). *Santiago Lachiguiri: respuestas comunitarias ante la política ambiental* (p. 33). México: Pago por Servicios Ambientales y Áreas de Conservación Voluntaria-Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano/CENAMI/Brot für die Welt.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Trevilla, D. (2015). *Sostenibilidad de la vida: Las estrategias agroalimentarias de mujeres indígenas en zonas cafetaleras de Tenejapa* (Tesis de maestría). El Colegio de la Frontera Sur, México.
- Ulloa, A. (2007). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. En M. de la Cadena (ed.), *Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 279-326). EnVión.
- Vargas, L. M. (1998). Los colores lacandones: la percepción visual de un pueblo maya. *Antropología física. Colección Científica* (p. 117). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LAS GUARDIANAS DEL AGUA EN LAS ARENAS PETROLÍFERAS DE ALBERTA, CANADÁ: RENOVANDO LAS RELACIONES INDÍGENAS CON EL AGUA

Angele Alook

INTRODUCCIÓN

Este verano asistí a una reunión de guardianes del saber en mi Primera Nación. Me hacía mucha ilusión asistir a la convención para aprender de los ancianos y los depositarios del conocimiento de mi tierra natal, pero también quería impartir un taller al que llamé “Empoderando a las iskwewak (mujeres)”. Tenía previsto compartir mis conocimientos académicos sobre cómo el colonialismo destruyó nuestros roles de género tradicionalmente más igualitarios y cómo podemos recuperar el empoderamiento aprendiendo de esta historia y revitalizando los importantes papeles políticos, económicos y espirituales de nuestras mujeres. Tenía un proyecto para descolonizar a mi comunidad acabando con el heteropatriarcado colonial, lo cual por supuesto era una insensatez de mi parte.

En cambio, aprendí mucho de las jóvenes y de las mujeres mayores que asistieron a mi sesión. No necesité descolonizar a nadie ni enseñar la historia colonial, estas mujeres experimentaron los abusos de los internados para indígenas, sabían lo que era ser una mujer indígena en la reserva y en la ciudad, empoderaban a las mujeres contando sus historias, eran ancianas, madres, maestras, trabajadoras sociales y activistas. En una sesión a la que asistieron dos ancianas de mi grupo, me enteré de cómo de niñas se les encomendó la tarea de recoger agua para sus familias, instruidas por sus abuelos, y se les dio la responsabilidad de obtener agua del pozo o del lago durante todo el año. Hablaron de los peligros de este trabajo, especialmente en invierno, cuando tenían que cavar a través del hielo para conseguir agua, y de historias de niños que no tomaron precauciones y se cayeron al agua.

Las ancianas rememoraban y se reían cuando contaban estas historias de su infancia, pero también hablaban en voz baja sobre lo importante que es que entiendan su responsabilidad de recoger agua, algo que les fue inculcado por su mosom (abuelo) y kohkom (abuela), ya que, si no hacían su trabajo correctamente a diario, nadie en la casa tendría agua para beber.

Al escuchar estas historias, puedo decir que estas ancianas me descolonizaron a mí y comprendí aún mejor a estas mujeres fuertes que forman parte de mi vida. Para mí, descolonizar significa incorporar las historias y los conocimientos de las mujeres indígenas a nuestra relación con el agua y no pensar en el agua como una mercancía, sino como un ser vivo que nos da la vida, respetando el papel especial que desempeñan las mujeres como dadoras de vida que cuidan del agua. Desde una edad temprana, sus mayores les asignaron el papel más importante de recoger agua para la familia, y este papel era de vida o muerte, pues podían morir recogiendo el agua, y sus familias no tendrían vida sin esta agua. Comprendí el carácter sagrado de estas mujeres en mi vida, y el poder que tenían como portadoras del agua para sus mayores. Antes, cuando hablaban de los roles patriarcales que aprendieron en la escuela residencial y de los abusos de ese horrible lugar, podía oír cómo ese lugar nefasto no les restaba poder. Pero al escucharlas hablar del papel de recoger agua cuando eran niñas, las vi empoderadas en estas historias, y vi cómo esto les daba un papel y pertenencia en su familia.

He compartido esta historia para fundamentar las teorías que presentaré en estas líneas sobre los feminismos indígenas y el papel de nuestras mujeres como guardianas del agua, para evidenciar que estos conceptos se basan en las experiencias reales vividas por las mujeres indígenas y que no son sólo teoría, sino una epistemología basada en las historias y los roles (pasados y presentes) de nuestras mujeres.

Entrevisté a Jessie Cardinal, una mujer métis nehiyaw y guardiana del agua que creció y sigue viviendo en el territorio del Tratado 6, en el corazón de la región de las arenas petrolíferas. Conocí a Jessie en una conferencia de Guardianes del Agua celebrada en mi comunidad natal, la nación cree de Bigstone, y desde entonces he llegado a respetarla como una importante defensora del agua en mi territorio. Jessie es conocida por su trabajo en la zona y es la directora ejecutiva de Guardianes del Agua, un grupo ecologista de las Primeras Naciones. Al dar cabida a la historia de Jessie, espero descolonizar el discurso sobre nuestras naciones generando conocimientos basados en las cosmovisiones indígenas locales. Para entender tanto la historia colonial de

Canadá como nuestros tiempos actuales en los que el agua como recurso se está agotando en gran parte para la producción de petróleo y gas, y cómo nuestros ríos están irreversiblemente contaminados, me he adentrado en algunas de las políticas y leyes coloniales que han despojado a los pueblos indígenas de su soberanía sobre el agua. Al analizar las estructuras jurídicas del llamado Canadá, queda claro que se están violando los derechos de los indígenas plasmados en los tratados y que las Primeras Naciones de los territorios de los Tratados 6 y 8 no han sido consultadas ni han dado su consentimiento a la extracción de recursos que se está llevando a cabo en toda la región.

Para empoderar y (volver a) incluir las voces de las mujeres indígenas en el asunto de la protección del agua debemos primero descolonizar nuestros enfoques. La descolonización puede ser cualquier práctica, discursiva o de otro tipo, que se separe de la modernidad colonial centrándose en los conocimientos y las voces de los colonizados. Al hacerlo, se critica el colonialismo de los colonizadores y se crean nuevas realidades en las que los pueblos indígenas, sus culturas y sus conocimientos existen fuera de la modernidad colonial asumida (Christiansen, 2020). Las concepciones coloniales del agua siguen siendo problemáticas y se limitan a una mercancía que se compra y se vende o a un derecho humano fundamental. Mientras que, en muchas Primeras Naciones de Canadá, el agua se considera la sangre de la Madre Tierra, fundamental para mantener la vida, y requiere un respeto mutuo y un cuidado igual al de los seres humanos, las plantas y los animales. En este sentido, la descolonización nos obliga a recuperar la concepción indígena del agua y a restaurar el papel de las mujeres como protectoras del agua. En este capítulo exploramos la exclusión histórica y actual de las voces y experiencias de las mujeres en la gestión del agua. En concreto, destacamos la descripción de un caso de los territorios de los Tratados 6 y 8, donde la extracción de recursos ha perjudicado y sigue perjudicando a la tierra, las aguas y los pueblos que los consideran su hogar. Por último, exploramos el papel y los conocimientos tradicionales de los protectores indígenas del agua en los ecosistemas del delta Peace Athabasca.

“EL COLONIALISMO ES VIOLENCIA”

La propiedad de la tierra es el principal objeto del poder colonial y la desposesión territorial es el principal instrumento en la consolidación del Estado

basado en la colonización y el régimen colonial, es decir el Estado colonialista. El Estado colonialista asegura su poder y legitimidad a través de la conquista de la tierra, es decir, separando a los pueblos indígenas de la propiedad que les proporciona su sustento y forma de vida (Coulthard, 2014). La extracción y la expropiación van de la mano. El colonialismo y el capitalismo se basan en la explotación y la asimilación, en el despojo de los conocimientos, las mujeres y los pueblos indígenas. Los colonizadores quieren la propiedad, pero las colectividades y organismos indígenas que conforman las naciones se interponen. Las naciones indígenas son atacadas física y simbólicamente a través de acciones como la Ley India, la política, las leyes coloniales y las negociaciones de tratados fraudulentos e injustas, al mismo tiempo que se enfrentan a la violencia, la pérdida de un sustento económico y la enfermedad. El concepto binario de género se introdujo y se refuerza por medios similares (Simpson, 2017).

La traumática devastación de la tierra provocada por el hombre es considerada por muchos estudiosos mediante una analogía con las cifras masivas y devastadoras de actos violentos, secuestros y asesinatos de mujeres y niñas indígenas (Christiansen, 2020; Olson-Pitawanakway y Baskin, 2020; Chiblow, 2020; Privott, 2019; Whyte-Pows, 2014; NYC Stands whit Standing Rock Collective, 2016). De hecho, en las regiones de arenas petrolíferas existe un vínculo entre la presencia de la industria de las arenas petrolíferas y el aumento del número de mujeres y niñas indígenas de la nación two spirit asesinadas (Westman y Joly, 2019). Olson-Pitawanakway y Baskin (2020) sostienen que se pueden ver como ataques a los cuerpos de las mujeres indígenas la esterilización forzada, la violencia y la criminalización, junto con la narrativa creada en los medios de comunicación y los estereotipos. Antes de la colonización de la Isla Tortuga, las mujeres indígenas desempeñaban funciones de liderazgo en sus comunidades. La colonización trajo consigo el patriarcado y el racismo, que atentaron contra la identidad de las mujeres. La violencia contra las mujeres y niñas indígenas sigue siendo una herramienta del Estado colonial, mientras que muchos pueblos indígenas han interiorizado creencias patriarcales que se manifiestan en su forma de ver a las mujeres.

Los pueblos indígenas se vieron gravemente afectados por el colonialismo de los colonizadores, que trajo consigo el patriarcado, lo cual se tradujo en violencia contra las mujeres indígenas, el agua y la tierra. Esta violencia se acentúa en regiones como la de las arenas petrolíferas, y es

especialmente frecuente contra las mujeres indígenas, los niños y las personas 2SLGBTQQIA+ (dos-espíritus, lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, *queer*, *cuestionantes*, intersexuales, asexuales y otros) (Christiansen, 2020). Por lo tanto, es lógico que este capítulo tenga una perspectiva feminista indígena, que desde hace mucho tiempo sostiene que el poder colonial de los colonizadores se dirige a los cuerpos indígenas como objetos de violencia de género.

¿POR QUÉ NECESITAMOS ESTUDIAR EL AGUA DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA INDÍGENA?

Como he mencionado anteriormente, las ideologías occidentales y los sistemas coloniales de los colonizadores han afectado negativamente a las relaciones de género y al medioambiente, y esto de muchas maneras. El actual régimen colonial opresivo de las instituciones canadienses se traduce en marginación económica, explotación, discriminación racial y de género, desigualdad ante la ley, violencia sistémica, privación de participación política y silenciamiento de los pueblos indígenas (Whyte, 2014). Estas prácticas rompieron, y siguen rompiendo, las prácticas tradicionales de gobierno y las creencias espirituales en las estructuras de las Primeras Naciones al socavar los roles de las mujeres (Baskin, 2019). Además, las ontologías y epistemologías indígenas fueron violentamente suprimidas y marginadas a través del colonialismo de los colonizadores y dentro de las prácticas contemporáneas de gestión del agua (Wilson y Inkster, 2018). Combinadas, estas prácticas socavaron por completo el papel de las mujeres indígenas y el de las personas no binarias dentro de las sociedades indígenas de la Isla Tortuga: papeles que antes se consideraban iguales y que tenían roles sagrados de liderazgo y conocimientos esenciales en muchos dominios de la vida cotidiana (Dennis y Bell, 2020).

La cuestión del género es esencial a la hora de analizar el tema del agua.¹ Joanne Barker nos insta a situar cualquier análisis de género “en la especificidad histórica y cultural del género y la sexualidad como construc-

¹ Véase la introducción de Joanne Barker a su libro *Critically sovereign: Indigenous gender, sexuality, and feminist studies* (*Críticamente soberano: Género indígena, sexualidad y estudios feministas*). Durham: Duke University Press, 2017.

tos de identidad y formación de sujetos” dentro de los contextos indígenas. Especialmente porque, hasta hace poco, la transversalidad en el activismo indígena ha sido polémica porque, en su día, las cuestiones de género se percibían como una amenaza a la primacía de la lucha por la soberanía (Privott, 2019). Sin embargo, los movimientos contemporáneos y el activismo en favor de la autodeterminación indígena requieren de la consideración e inclusión de un análisis de género, un elemento que ha sido destacado en los movimientos ecologistas liderados por indígenas como el Movimiento Idle No More. Así, si vamos a debatir sobre la soberanía indígena, los guardianes del agua y los movimientos sociales, debemos tener en cuenta un enfoque feminista indígena, ya que los conocimientos indígenas sobre el agua a menudo provienen del papel de las mujeres como protectoras del agua y de los conocimientos tradicionales que las mujeres poseen sobre el líquido vital. Debe haber un resurgimiento de los saberes tradicionales en la gestión de los recursos, en la que un enfoque feminista indígena tiene valor para abordar tanto los daños sistémicos como las transformaciones sistémicas (Green, 2017).

FEMINISMO INDÍGENA Y MEDIOAMBIENTE

El marco del feminismo indígena ofrece una visión de las interconexiones y de la organización política colectiva que es profundamente transversal y se sustenta en valores como la distribución solidaria, la reciprocidad, la igualdad y la responsabilidad. Se trata de un modo de ser y de actuar que se ajusta a valores específicos que dependen de y a la vez requieren de afinidad, obligación, reciprocidad y acción. El feminismo indígena no se posiciona en contra de algo, sino a favor de algo: por el agua, por el futuro, por los demás y por la vida misma (Hughes, 2020). Las prácticas heteropatriarcales de conocimiento y autoridad son cuestionadas y resistidas por las feministas indígenas, y se hace hincapié en la investigación y la práctica que empodera y promueve la transformación social y ecológica para las mujeres y otros grupos marginados. Esto se centra en las complejas dimensiones de las experiencias sociales y de género de pérdida, desventaja, desposesión y desplazamiento en el seno de las múltiples dimensiones ecológicas en las que están inmersos los seres humanos. Por ejemplo, los pueblos indígenas que viven en sus territorios tradicionales son testigos de la pérdida de bio-

diversidad y la contaminación de sus aguas, lo que les hace perder el acceso a los conocimientos tradicionales locales.

En concreto, las mujeres indígenas desempeñan un papel significativo y fundamental en la protección de los recursos hídricos y se han ganado el título de principales depositarias del conocimiento sobre el agua en muchas comunidades indígenas (Christiansen, 2020; Baskin, 2019; Hughes, 2020; Barker, 2019; McGregor, 2013; Anderson et al., 2013). Los paralelismos entre la capacidad de dar vida de las mujeres y el agua han sido bien documentados en la literatura, especialmente como algo sagrado y profundamente espiritual. Precisamente por estas características comunes, las mujeres asumen la responsabilidad principal de supervisar el bienestar de los suministros de agua de la comunidad. En otras palabras, los problemas de gestión de la calidad del agua pueden amenazar el bienestar espiritual y cultural al tiempo que ponen en peligro la salud física, las economías locales y familiares y el medioambiente (Anderson et al., 2013; Anderson, 2010). Es más, en muchas culturas indígenas se describe a las mujeres como cuidadoras, rezanderas y portavoces del agua, ostentando el título de “guardianas del agua” (Dennis y Bell, 2020; Privott, 2019; Barker, 2019; Latchmore et al., 2018; McGregor, 2008). Al reivindicar reiteradamente sus papeles tradicionales, son responsables de restaurar las ceremonias tradicionales que rinden homenaje al agua. En la época del colonialismo, las mujeres indígenas a menudo fueron excluidas de los debates y las decisiones sobre la gestión del agua, con el resultado de que sus conocimientos no necesariamente se aprovecharon en el desarrollo de protocolos y prácticas. Incluir los puntos de vista de estas mujeres es crucial si pretendemos comprender los significados espirituales, sociales y culturales, así como la importancia económica y política de la calidad y la seguridad del agua. Estas perspectivas, a su vez, son esenciales para la formulación de una gestión del agua adecuada y sustentable (Baskin, 2019; Simpson, 2017; Anderson, 2010; McGregor, 2012).

LA EXCLUSIÓN DE LAS VOCES Y EXPERIENCIAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA GESTIÓN DEL AGUA

A pesar del enorme impacto que tienen los problemas de calidad del agua en las mujeres en general y más particularmente aún en las mujeres indígenas, según los estudiosos en estos temas las voces y experiencias de las mujeres

indígenas rara vez ocupan un lugar destacado en el diálogo o en la elaboración de políticas. Se trata de una forma de rechazo y amordazamiento de los conocimientos de las mujeres indígenas; pero este silencio no es de ninguna manera consentimiento. En algunas ceremonias, las mujeres indígenas “hablan en nombre del agua”, pero rara vez se les permite hablar en otros lugares en nombre del agua o acerca del agua. A las mujeres indígenas se les impide con frecuencia, por diversos medios, participar activamente en los procesos relacionados con el cambio climático o la política medioambiental de Canadá, lo que constituye una amenaza para su responsabilidad de proteger el agua. Este conocimiento con fines de protección equivale a la ley natural; no emana de las personas, sino de la naturaleza, y se ha conseguido viviendo en la tierra. Las mujeres tienen la responsabilidad de compartir lo que se debería hacer (Whyte, 2014; McGregor, 2004; McGregor, 2014). Sin embargo, los sistemas racistas que generan problemas de salud, una educación deficiente y un acceso limitado a empleos mejor remunerados son factores que mantienen a las mujeres siempre al margen (Green, 2017).

En la siguiente sección, presentaré el estudio de caso del impacto que la industria petrolera ha tenido en los sistemas hídricos de los territorios de los Tratados 6 y 8 en Alberta, y por qué el trabajo de las guardianas del agua como Jesse Cardinal es tan importante para la supervivencia de los pueblos indígenas y nuestras formas de ser y de conocer. Abro este apartado con las palabras de Jesse, quien ha visto cómo el enorme desarrollo de la industria de las arenas petrolíferas en los alrededores de Fort McMurray ha ido afectando a diario su vida y la de los suyos. Describe lo insegura que le hacen sentir las carreteras industriales y cómo esta alteración de la tierra y del agua afecta a los ecosistemas medioambientales y sociales que circundan su territorio. Al dar cabida a la historia de Jessie y enaltecerla, coloco intencionadamente en el centro la historia y la voz de Jesse para descolonizar la narración generando conocimientos basados en las cosmovisiones indígenas locales.

EXTRACCIÓN DE RECURSOS Y PROTECCIÓN DEL AGUA EN EL TERRITORIO DE LOS TRATADOS 6 Y 8

La mayor parte de la extracción de recursos que tiene lugar en el país denominado Canadá se extiende por toda la región de los territorios de

los Tratados 6 y 8. En estos territorios, la extracción de recursos consiste principalmente en la extracción y producción de petróleo crudo y de gas natural. También existe una fuerte actividad industrial de índole forestal, que extrae árboles de los bosques de la región boreal. El petróleo y el gas, especialmente en la región de las arenas petrolíferas, son sectores industriales importantes para la política y la toma de decisiones económicas de Canadá.² Alberta es el mayor productor de petróleo crudo de Canadá, con 80% de la producción total del país a partir de 2020 (Alberta Energy Regulator, 2019).³ Sin embargo, las recientes promesas hechas por el ex primer ministro de Canadá, Justin Trudeau, de reducir sus emisiones en el marco de la COP 26, no son un fiel reflejo de lo que está ocurriendo en el sector industrial.⁴ El petróleo y el gas son los sectores más altamente contaminantes de Canadá, y hasta ahora Canadá no ha cumplido todos los objetivos de reducción de emisiones que se ha fijado; es más, la contaminación por petróleo y gas ha aumentado 19% entre 2005 y 2019.⁵ Más preocupante aún es que los acuerdos de la COP crearon vacíos legales para que las corporaciones y las naciones altamente contaminantes puedan “compensar” sus emisiones comprando y comerciando con el aire y los territorios, a menudo sin el consentimiento o la participación de las Primeras Naciones.

² “Canada Will Put a Cap on Oil and Gas Sector Emissions, Trudeau Tells COP26 Summit”, *CBC*, 2 de noviembre de 2021. www.cbc.ca/news/politics/trudeau-cop26-cao-oil-and-gas-1.6232639.

El presidente y director general de la Asociación Canadiense de Productores de Petróleo (en inglés Canadian Association of Petroleum Producers, *CAPP*) habló de cómo “el gas natural y el petróleo son los mayores productos de exportación de Canadá y un pilar fundamental de la economía y la capacidad de innovación del país, ya que sustentan aproximadamente 500 000 puestos de trabajo y representan unos 30 000 millones de dólares de inversión económica anual” (*CBC*, 2021); la traducción es mía.

³ Esto sin mencionar la dependencia de Alberta de otras industrias extractivas, como la industria forestal de Alberta, que emplea directamente a más de 17 500 trabajadores locales y a 23 900 personas en trabajos de apoyo. Los ingresos de la industria superan los 7 600 millones de dólares procedentes de las operaciones de tala y la venta de madera aserrada, pasta de madera, papel prensa, paneles de madera, productos de ingeniería de la madera, electricidad renovable, pellets de madera y servicios ecosistémicos (Government of Alberta, 2022).

⁴ La Conferencia de las Partes (COP) de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) es una cumbre de dos semanas de duración que se celebra anualmente desde 1995. La COP 26 fue la conferencia de las Naciones Unidas sobre el cambio climático en la que participaron todas las naciones para llegar a un acuerdo sobre cómo hacer frente al cambio climático. En esta conferencia participaron líderes mundiales, negociadores, representantes de gobiernos, empresas y ciudadanos.

⁵ “What Did Canada Sign on for at COP26?”, *CTVNews*, 15 de noviembre de 2021. www.ctvnews.ca/climate-and-environment/what-did-canada-sign-on-for-at-cop26-1.5666950.

Está claro que los gobiernos no están dispuestos a romper con los intereses corporativos.⁶

La extracción de recursos que se lleva a cabo en los territorios de los Tratados 6 y 8, que abarcan la mayor parte de Alberta y el norte de Columbia Británica, está contaminando el aire, el agua y la tierra, además de tener profundas repercusiones socioeconómicas en las comunidades locales. Para proteger el agua y defender la tierra, es necesario sustituir los sistemas coloniales por sistemas de conocimientos tradicionales indígenas, que son los conocimientos de las mujeres indígenas. Un enfoque feminista indígena tiene la capacidad de abordar tanto los daños sistémicos como las transformaciones sistémicas, ya que se posiciona a favor del agua, del futuro, de los demás y de la vida misma. Hay que proteger el agua para mantener las prácticas y los conocimientos basados en la tierra, y hay que reconocer y cuestionar las concepciones y prácticas machistas dominantes del conocimiento y de la autoridad. El concepto de desarraigo desde este punto de vista incluye la pérdida de acceso a los medios de subsistencia, las actividades económicas y las prácticas culturales sin necesidad de desplazamiento geográfico. A continuación, exploramos las implicaciones históricas, medioambientales, legales y sociológicas de esta extracción y explotación de recursos pasada y presente en las extensiones territoriales y las aguas de los territorios de los Tratados 6 y 8.

IMPLICACIONES HISTÓRICAS. “NO RENUNCIAMOS A ELLA EN FAVOR DE LA CORONA”

Para entender el poder colonial, debemos comprender la desposesión geográfica del colonialismo. Canadá y Alberta consideran el Tratado 6 y 8 como un tratado de cesión de tierras, mientras que las Primeras Naciones de la región lo consideran un acuerdo de paz y amistad (Longley, 2019). “No vendimos ni renunciamos a nuestros derechos sobre la tierra y los territorios. Acordamos compartir nuestra responsabilidad de custodia de la

⁶ “Se cierran las negociaciones de la COP26: El Colectivo ndn y Acción Indígena por el Clima cuestionan los resultados”. *Indigenous Climate Action*, 14 de noviembre de 2021. www.indigenousclimateaction.com/entries/cop26-negotiations-close-ndn-collective-and-indigenous-climate-action-respond-to-outcomes

tierra con la Corona. No renunciamos a ella en favor de la Corona” (Longley, 2019, citando al jefe George Desjarlais, 1990).

Tras la firma del Tratado 8 en Lesser Slave Lake en el año de 1899, comisionados itinerantes recorrieron la región, consiguiendo adhesiones en diversos lugares. La región no se cubrió de manera uniforme, especialmente las zonas septentrionales de difícil acceso (Longley, 2019). Además, dependiendo de la temporada del año o de la región que visitaran los comisionados en el territorio del Tratado 8, algunas personas o familias no pudieron firmar por estar en ese momento cazando o recolectando lejos de los asentamientos poblacionales (Alook, 2018). Por lo tanto, muchas localidades importantes no fueron signatarias, aunque los mapas posteriores del Tratado 8 indican que se cubrió una región unificada que rodeaba el distrito de Athabasca. Las comunidades signatarias lo hicieron en el entendimiento de que tendrían derecho a seguirse dedicando a sus actividades habituales de caza, captura y pesca en todo el territorio cedido (Longley, 2019).

Los colonos recurrieron a la fuerza para obligar a los pueblos indígenas a desprenderse de sus tierras y de su jurisdicción. Un método fue paulatino y el otro directo y rápido. El segundo se traduce en instrumentos contundentes, como las reservas, concretadas mediante el proceso de la firma de tratados, la legislación y la política informal. El primero se basa en formas de contención, pero esta vía se toma a través de instituciones sociales como los internados y las instituciones de “bienestar familiar”, las normas de registro indígena, el encarcelamiento masivo y los artículos de la Ley India. Ambos métodos pretenden reemplazar a las naciones indígenas independientes y con capacidad de autodeterminación por una población de individuos que o bien se asimilan a la sociedad de colonos o bien desaparecen (Yellowhead Institute, 2019).

Por otra parte, el gobierno de Alberta no ha puesto ningún límite a la cláusula de “ocupación” que se encuentra en el Tratado 8, y desde la década de 1960 los pueblos indígenas han perdido gran parte de sus territorios tradicionales a favor de la industria de las arenas petrolíferas (Longley, 2019). Las reivindicaciones por parte del Estado de la jurisdicción sobre las tierras indígenas afectan a la capacidad de los pueblos indígenas para hacerse cargo de sus territorios y ejercer sus leyes a través de esta gestión (Yellowhead Institute, 2019).

IMPLICACIONES AMBIENTALES. EL PRECIO TÓXICO HISTÓRICO Y CONSTANTE DE LA EXTRACCIÓN DEL PETRÓLEO

Es importante tomar en cuenta el tamaño y la magnitud, así como el peligro que representa la región de las arenas petrolíferas en el norte de Alberta y B.C., las regiones de los Tratados 6 y 8. La brecha entre la retórica climática y la realidad es peligrosamente profunda. Las empresas canadienses que se dedican a la extracción del petróleo y el gas han hecho pública una serie de promesas complejas y engañosas sobre el cambio climático que no deben tomarse al pie de la letra (Environmental Defence Canada y Oil Change International, 2021). La Asociación Canadiense de Productores de Petróleo (CAPP, por sus siglas en inglés) y el gobierno canadiense siguen engañando a todos con respecto al gas y a cómo las arenas petrolíferas son esenciales, mientras que los hallazgos científicos informan recurrentemente que el gas no es un puente hacia un futuro energético limpio, incluso si se llegara a solucionar el problema de las fugas de metano (Oil Change International, 2021). El petróleo de las arenas petrolíferas es el más perjudicial para el medioambiente, ya que produce tres veces más emisiones de gases de efecto invernadero que el petróleo convencional, debido a la enorme cantidad de energía necesaria para extraerlo y procesarlo (Oil Change International et al., 2021). Los tres principales yacimientos de arenas petrolíferas son los de Athabasca, Cold Lake y Peace River.⁷ Las arenas petrolíferas tienen numerosos impactos negativos: en el cambio climático, en la tierra, en el agua y en la salud. La extracción del petróleo requiere calor y, por tanto, la quema de grandes cantidades de gas natural: efectivamente, se requiere un barril de gas para extraer dos barriles de crudo. Las excavaciones en arenas petrolíferas están cambiando la superficie del planeta. Las minas negras se pueden ver ahora desde el espacio, conformando una fosa del tamaño de Florida, y la lluvia ácida está matando árboles y dañando el follaje. Se necesitan dos barriles de agua para extraer un barril de petróleo; cada día se extrae tanta agua del río Athabasca como la que serviría para una ciudad de 1 000 000 de habitantes. Aunque el agua se recicla en gran medida, no

⁷ Irónicamente, los yacimientos de arenas petrolíferas comparten los mismos nombres que las principales masas de agua que se verán más negativamente afectadas por la industria petrolera. Los pueblos indígenas han intentado proteger el río Peace y el río Athabasca de la pérdida sustancial de agua y la contaminación del agua provocadas por la producción de petróleo bituminoso.

puede devolverse a los ríos, por lo que acaba en “balsas de residuos” artificiales (“residuos” es un término genérico para referirse a los subproductos de la minería), que también son visibles desde el espacio. “Los residuos de las arenas petrolíferas contienen numerosos compuestos tóxicos, como benceno, plomo, mercurio, arsénico, níquel, vanadio, cromo y selenio. Los residuos tóxicos también contienen ácidos nafténicos (NA), ftalatos, hidrocarburos aromáticos policíclicos (HAP) y muchos más” (Chow-Fraser y Rougeot et al., 2022). De hecho, Environmental Defence hace un seguimiento de los litros que se almacenan en estas balsas de residuos, descubriendo que hay un billón de litros de residuos tóxicos que va en aumento. El informe “Alberta’s Tailings Ponds-Environmental Defence” proporciona en su sitio web un medidor del aumento de los litros de agua residual que se está produciendo a un ritmo constante y alarmante (Environmental Defence y Natural Resources Defense Council, s. f.).

Se están produciendo en particular dos perjuicios muy preocupantes para el agua. En primer lugar, numerosos estudios científicos han demostrado el catastrófico daño que sufre el río Athabasca, al descubrir que es mucho más susceptible de sufrir sequías plurianuales de lo que se pensaba, lo que significa que los actuales niveles de extracción de agua por las arenas petrolíferas pueden no ser sostenibles. La investigación también ha revelado que los niveles de caudal a largo plazo del río están disminuyendo, ya que el cambio climático ha provocado una reducción de los volúmenes de nieve fundida. Esto significa que el río podría secarse en las próximas décadas a medida que empeoren los efectos del cambio climático.⁸ En segundo lugar, están los interminables derrames y fugas. Esto ha sido especialmente frecuente cerca de Cold Lake, donde con frecuencia se producen numerosas filtraciones de diversa índole, que duran meses sin interrupción.⁹ También hay cada vez más pruebas de que las sustancias químicas tóxicas procedentes de las enormes balsas de residuos de las arenas petrolíferas de Alberta se están filtrando a las aguas subterráneas y al cercano río Athabasca. Se calcula que de una sola balsa se filtran unos 6 500 000 litros al día, y se ha descubierto que los contaminantes se acumulan en el fondo de lagos situados hasta a 100 kilómetros de distancia.

⁸ A. Rowell (2015, septiembre). New warnings over tar sands water use. *Oil Change International*. priceofoil.org/2015/09/22/new-warnings-over-tar-sands-water-use/. [Consulta: 15 de octubre de 2022.]

⁹ A. Rowell (2014, julio). Tar Sands Steaming Cause of “Endless Spills. *Oil Change International*. priceofoil.org/2014/07/15/tar-sands-steaming-cause-endless-spills/. [Consulta: 15 de octubre de 2022.]

Por lo que respecta a la salud, el Ministerio de Medio Ambiente de Canadá ha empezado a estudiar y relacionar esta toxicidad de las arenas petrolíferas con ciertos tipos de cáncer.¹⁰ En un informe fundamental dirigido al organismo regulador de la energía de la Provincia de Alberta, un grupo de expertos ha llegado a la conclusión de que los malos olores de una controvertida planta de procesamiento de arenas petrolíferas están relacionados con daños severos a la salud humana. Así, los residentes cercanos a la planta de Peace River, que básicamente se dedica a hervir el bitumen, se han quejado de sufrir síntomas como fuertes dolores de cabeza, mareos, problemas de sinusitis, vómitos, espasmos musculares y sensación de fatiga extrema, entre otros.¹¹ Los daños para la salud no sólo atañen a los seres humanos, sino también a la fauna. Los estudios han revelado que los pececillos de cabeza plana resultan perjudicados por el agua tóxica, lo que a su vez ha provocado una reducción masiva de la cantidad de peces en las últimas décadas. Un estudio reciente ha revelado que la exposición a compuestos tóxicos presentes en el agua procesada de las arenas petrolíferas provoca estrés reproductivo y de desarrollo en las ranas de madera y probablemente en otras especies de anfibios de la región de las arenas petrolíferas (Robinson et al., 2023). También los alimentos tradicionales de las Primeras Naciones están siendo envenenados; estos alimentos, como el alce, el caribú, el pato, la rata almizclera y el pescado, presentan niveles de contaminantes superiores a la media, que están asociados a la producción de arenas petrolíferas. Así, es patente la correlación entre el consumo de alimentos tradicionales y el aumento de la probabilidad de padecer cáncer.¹² Los conocimientos ecológicos tradicionales de los habitantes *cree* de la región de Lesser Slave Lake han observado estos efectos negativos desde hace mucho tiempo, ya en la década de 1970, especialmente en el caso de los caribúes (Parlee et al., 2012). Estos perjuicios para la vida animal y vegetal asimismo afectan seriamente a la capacidad de los pueblos indígenas para ejercer sus derechos constitucionales, consagrados en el Tratado, es decir el derecho a cazar, pescar y recolectar (Westman y Joly, 2019).

¹⁰ A. Rowell (2014, febrero). Tar Sands Tailing Ponds “Are Leaking”. *Oil Change International*. <https://priceofoil.org/2014/02/24/tar-sands-tailing-ponds-leaking/>

¹¹ A. Rowell (2014, abril). “Tar Sands ‘Linked to Health Problems’”, *Oil Change International*. <https://priceofoil.org/2014/04/01/tar-sands-linked-health-problems/>

¹² A. Rowell (2014, julio). “More Evidence Tar Sands ‘Linked to Cancer’”, *Oil Change International*. <https://priceofoil.org/2014/07/07/evidence-tar-sands-linked-cancer/>

Las comunidades indígenas ven también amenazado su acceso a la tierra por culpa del cambio climático (Komfeld, 2017). Las comunidades de las Primeras Naciones de Alberta, geográficamente próximas a los yacimientos de arenas petrolíferas, son las más gravemente perjudicadas, podríamos incluso decir que fuera de toda proporción imaginable, por este desarrollo industrial y por el cambio climático de Alberta (Jefferies, 2016). La extracción que tiene lugar en estas zonas está incidiendo directamente en el cambio climático y en las emisiones de CO₂; así, Canadá está apoyando el aumento de las emisiones, a pesar de los compromisos internacionales sobre el carbono del Acuerdo de París (2016) (Jefferies, 2016). El colonialismo ha contribuido al cambio climático y a los cambios en las temperaturas y los patrones meteorológicos (Informe anual de Indigenous Climate Action 2021).¹³ Lo más destacable es que el aumento de las temperaturas ha provocado que la temporada de incendios forestales en Alberta sea más larga y mortífera, lo que ha dado lugar a evacuaciones más frecuentes de los asentamientos de Primeras Naciones y métis en el norte; en los veranos, el cielo se tiñe de rojo durante días y el aire está cargado de humo. Los Tratados 6 y 8 no protegen contra los usos desenfrenados de la tierra, por lo que el aumento de la actividad industrial ha empezado a poner en peligro el uso de la tierra indígena en los territorios contemplados en dichos Tratados. El cambio climático que resulta de las industrias de extracción con fin de lucro de origen colonial está violando las obligaciones del Tratado, ya que los Tratados 6 y 8 garantizan el derecho a cazar, pescar y atrapar en todas las tierras del Tratado, confirmando y protegiendo las formas de vida tradicionales que están íntimamente relacionadas con la tierra, la naturaleza y el medioambiente local (Jefferies, 2017). Todo ello está ahora protegido constitucionalmente en virtud del artículo 35, sobre el que se hablará más detalladamente en la sección jurídica que presentamos a continuación.

¹³ El informe expone en detalle cómo las infraestructuras coloniales y las narrativas capitalistas son la causa fundamental del cambio climático al proponer falsas soluciones a los problemas climáticos con el fin de sostener estas infraestructuras. Todo ello con el fin de seguir obteniendo beneficios de la tierra y los recursos. El gobierno colonial de “Canadá” apoya e implementa continuamente políticas y normativas que son causa directa del cambio climático, y no ha habido grandes cambios en estas prácticas a pesar de las campañas y las pruebas científicas que instan al cambio.

IMPLICACIONES LEGALES. EL DERECHO COLONIAL ES UN INSTRUMENTO CONTUNDENTE QUE SOCAVA LA SOBERANÍA INDÍGENA

En el norte de la Provincia de Alberta, las tierras y las aguas han sido alteradas para siempre debido a la extracción de recursos, y es a causa del poder judicial de origen colonial que ejercen el tanto el gobierno de Canadá como en particular el gobierno provincial de Alberta, en concertación con la industria petrolera, que el delta del Athabasca de la Paz se encuentra hoy amenazado. La extensión de la soberanía canadiense sobre la región de Athabasca fue un proceso fragmentado e incompleto que sentó las bases para una serie de desposesiones de tierras indígenas mediante el desarrollo de la industria de las arenas petrolíferas. El proceso de negociación de los tratados dejó sin resolver las reivindicaciones territoriales, sin retribuir los beneficios económicos e intactas las concepciones enfrentadas sobre los usos de los espacios entre colonos e indígenas en la región de Athabasca (Longley, 2019). La colonización ha ido transformando las relaciones sociales internas y los sistemas de gobernanza mediante los sucesivos daños derivados de la asimilación (Yellowhead Institute, 2019).

En Canadá, 89% de las tierras se han repartido a grandes rasgos entre el gobierno federal y los gobiernos provinciales. Estas denominadas “Tierras de la Corona” son un producto de la “doctrina del descubrimiento” y dan pie a una maquinaria de autorización gubernamental que permite la enajenación de tierras en beneficio de terceras partes (Yellowhead Institute, 2019). Las Tierras de la Corona impulsaron la industrialización del país, junto con el crecimiento económico. La mayor parte de la extracción de recursos naturales se sustenta en el arrendamiento, los permisos y las licencias de las Tierras de la Corona. En la actualidad se presume que la corona posee el título de dominio implícito de todas las tierras del país. Por lo tanto, así es como los tribunales y los gobiernos interpretan los tratados, y así es como se interpretan también las tierras que no han sido aún objeto de tratados. Incluso aquellas naciones indígenas que han demostrado tener títulos de propiedad pueden seguir sujetas a la regulación provincial de las tierras y los recursos de sus territorios debido a la reclamación subyacente de títulos de la corona (Yellowhead Institute, 2019). Esto ocurre sobre todo en Alberta, donde las Primeras Naciones se ven obligadas a lidiar con una compleja burocracia entre el Regulador de la Energía de Alberta, el

Departamento de Relaciones Industriales de Alberta y el Departamento de Relaciones Corona-Indígenas y Asuntos del Norte, además de tratar directamente con las propias empresas petroleras (Alook y Wilson, 2022).

A raíz de la sentencia Calder contra Columbia Británica de 1973, en la que se declaraba que los derechos territoriales de los aborígenes habían permanecido inalterados tras la colonización europea, se inició un proceso de negociación de las reivindicaciones territoriales pendientes en Alberta. En los casos en los que las Primeras Naciones no recibieron todas las tierras que les garantizaba un tratado, pueden recurrir al proceso de reivindicación de los Derechos sobre las Tierras del Tratado (Treaty Land Entitlement, TLE) para negociar los derechos sobre las tierras pendientes. En el caso de las reclamaciones de TLE (un tipo de reclamación específica), las Primeras Naciones, el Gobierno de Canadá y el gobierno provincial correspondiente negocian un acuerdo de resolución. Una vez que las partes llegan a un acuerdo, Canadá y la provincia entregan a la Primera Nación una cantidad pactada de tierras (normalmente tierras de la corona provincial) y un pago en efectivo (Longley, 2019). Pero las reclamaciones de tierras son un proceso difícil y controvertido en el que a las comunidades de las Primeras Naciones se les impide sistemáticamente reclamar regiones mineras ricas en recursos (Yellowhead Institute, 2019). Normalmente, la provincia obliga a las Primeras Naciones a elegir entre recibir parcelas reducidas de tierras de la corona de las que la provincia está dispuesta a desprenderse o pedir una indemnización por daños y perjuicios basada en el valor potencial de las tierras que podrían haber conseguido durante las negociaciones del tratado (Longley, 2019). Un ejemplo importante de esta compleja cuestión jurisdiccional entre las Primeras Naciones, la provincia de Alberta y el Estado federal de Canadá es el de la nación cree Bigstone, que tardó casi dos décadas y 10 000 000 de dólares en resolver su TLE en 2010 (Government of Alberta, 2020). Este proceso duró tanto tiempo por las negociaciones que debieron llevarse a cabo entre los Bigstone y los gobiernos provincial y federal.¹⁴

Las dificultades para reclamar derechos sobre las tierras se han hecho cada vez mayores por el espacio jurídico “incómodo” que habitan los pueblos indígenas después del Acuerdo de Transferencia de Recursos Naturales

¹⁴ Véase la información en Bigstone Treaty Land Entitlement (specific-claims.ca). Llama la atención que, si bien la página general del Specific Claims Research Center aún funciona, los vínculos hacia los distintos casos resueltos están rotos (N. del T.).

(Natural Resource Transfer Agreement, NRTA) (Longley, 2019). En 1930, el NRTA cedió la propiedad de los recursos naturales y las tierras de la corona a las provincias occidentales, lo que tuvo dos consecuencias para los pueblos indígenas del norte de Alberta. En primer lugar, la NRTA implicó al gobierno provincial en el cumplimiento de las obligaciones pendientes de los tratados al obligar a la provincia a transferir tierras al gobierno federal para satisfacer las reclamaciones de tierras. Esta disposición otorgaba a la provincia un poder considerable en el control de la cantidad y la ubicación de las tierras que las Primeras Naciones querían reclamar. Al hacerlo, la NRTA creó la posibilidad de conflictos jurisdiccionales sobre las tierras de la corona, lo que conlleva importantes obstáculos políticos y burocráticos para las comunidades de las Primeras Naciones en sus intentos de obtener tierras de reserva (Longley, 2019). En segundo lugar, la NRTA generó barreras normativas para el uso de las tierras indígenas, intercambiando los derechos de tratados comerciales, es decir, el derecho a practicar la caza comercial, por derechos a cazar sólo para alimentarse. Al definir la caza con trampas exclusivamente como un derecho comercial al amparo del NRTA, Alberta y Canadá priorizaron la posibilidad de la extracción de recursos ante la realidad del uso de las tierras por parte de los pueblos indígenas (Longley, 2019).

En 1982, la Constitución canadiense fue promulgada e incluyó los derechos indígenas y los tratados como derechos constitucionales. En concreto, la sección 35 garantiza que “se reconocen y confirman los derechos indígenas y de los tratados existentes de los pueblos indígenas de Canadá”. Desde entonces, los tribunales han hecho una interpretación del artículo 35 para incluir los “derechos indígenas”, los “derechos de los tratados” y el “título indígena”. Cada categoría conlleva una obligación correspondiente por parte de la corona (Yellowhead Institute, 2019). Un principio jurídico clave es el deber de consulta, establecido en los casos del Tribunal Supremo de la nación haida contra Columbia Británica (Ministro de Bosques), 2004; de la Primera Nación taku river tlingit contra Columbia Británica (Director de Evaluación de Proyectos), 2004; y de la Primera Nación mikisew cree contra Canadá (Ministro de Patrimonio Canadiense), 2005. Estos casos establecieron que el gobierno federal y los gobiernos provinciales tienen la obligación de dialogar con las Primeras Naciones cuando sus derechos constitucionales o convencionales establecidos o reivindicados puedan verse afectados por acciones gubernamentales. Esto se entendió como una medida provisional para proteger los derechos de los indígenas

antes de que pudieran demostrarse en los tribunales o mediante la negociación con la corona. La magnitud de estas consultas varía en función de las repercusiones percibidas por la Primera Nación, y cualquier repercusión se traduce en la exigencia de una solución. Sin embargo, el Tribunal Supremo nunca estableció el denominado poder de “veto” (Yellowhead Institute, 2019). La pertinencia de la consulta de la corona es susceptible de revisión judicial sobre la base de un criterio de razonabilidad, que es algo meramente formal, en lugar de una negociación de nación a nación. Además, el incumplimiento del deber de consulta puede dar lugar a la ausencia de un resarcimiento adecuado para la Primera Nación afectada (Jefferies, 2017). La pertinencia de la consulta de la corona es susceptible de revisión judicial sobre la base de un criterio de razonabilidad, que es algo meramente formal, en lugar de una negociación de nación a nación. Además, el incumplimiento del deber de consulta puede dar lugar a la ausencia de un resarcimiento adecuado para la Primera Nación afectada (Jefferies, 2017). El tratamiento subsecuente de este trámite procesal ha puesto de manifiesto que el gobierno con frecuencia ha transferido la responsabilidad de la obligación de consulta al sector privado (Yellowhead Institute, 2019). Asimismo, Canadá ha intentado convencer a la comunidad internacional, así como a los pueblos indígenas, de que la consulta es consentimiento de hecho (Yellowhead Institute, 2019), a lo que las Primeras Naciones han protestado: “La consulta no es consentimiento”.

La mal llamada “consulta significativa” no está protegiendo los derechos de los tratados por muchas razones. Como premisa para este análisis, es importante señalar que las industrias de la extracción son la piedra angular del modelo económico de muchas provincias de Canadá y del país en su conjunto. Por ello, según Garvie y Shaw (2016), algunas Primeras Naciones incluidas en el Tratado 8 opinan que el gobierno considera la consulta y a las Primeras Naciones en sí como obstáculos para el desarrollo de la industria del gas de esquisto. En la práctica, la consulta carece de sustancia y consiste, por ejemplo, en un intercambio de correos electrónicos o llamadas telefónicas con la Primera Nación afectada y algunos intentos menores de mitigación del impacto (Alook y Wilson, 2022). En la práctica, la consulta carece de sustancia y se limita, por ejemplo, a un intercambio de correos electrónicos o llamadas telefónicas con la Primera Nación afectada y algunos intentos menores de mitigación del impacto (Alook y Wilson, 2022). Se percibe, en todo caso, que se simplifica el trámite de una forma que beneficia desproporcionadamente

a la industria. Se han encontrado pruebas de ello, en el sentido de que los representantes del gobierno se han mostrado reacios a imponer el pago de compensación a una empresa, cuando la Primera Nación solicitaba la realización de un estudio tradicional sobre el uso de la tierra en el que existía una carencia de datos para determinar el impacto del desarrollo propuesto (Alook y Wilson, 2022; Behn y Bakker, 2019; Westman y Joly, 2019; Jefferies, 2017).

No se da ninguna prioridad a los saberes indígenas en la creación y la aplicación de leyes y políticas. Inicialmente, el asentamiento de colonos suponía el principio de *terra nullius* o tierras desocupadas y vacías, sin tener en cuenta las complejas lenguas, culturas y sistemas políticos y económicos de los pueblos indígenas que ya habitaban la Isla de la Tortuga. Así, *terra nullius* sentó las bases para el robo de tierras y recursos indígenas bajo el régimen de los colonos (Atleo, 2021). Además, la enajenación en relación con la gestión de los recursos está intrínsecamente ligada a la supresión de las leyes indígenas (Yellowhead Institute, 2019). Esto es especialmente común en el modelo colonial federal de evaluaciones ambientales, que constituyen una planificación proyecto por proyecto que excluye el pensamiento holístico necesario para lograr una toma de decisiones preventiva y cautelara en un contexto de cambio climático (Jefferies, 2017). El impacto acumulado engloba los cambios en el medioambiente derivados de interacciones y actividades humanas de gran magnitud a lo largo del tiempo en un lugar determinado. Dado que estos impactos pueden ser múltiples y agravarse entre sí, un método habitual para calcular estos efectos consiste en realizar estudios de referencia que establezcan el funcionamiento normal de los ecosistemas antes del desarrollo industrial. Sin embargo, la historia oral indígena no se está utilizando como punto de referencia para formar este seguimiento científico (Yellowhead Institute, 2019). Por el contrario, las evaluaciones ambientales canadienses son en gran medida impulsadas por la industria, y su fondo y forma vienen dictados por los parámetros normativos establecidos por la política provincial y federal (Jefferies, 2017). Si las repercusiones totales del desarrollo no son transparentes, ¿cómo pueden las Primeras Naciones tomar decisiones informadas sobre la extracción en sus territorios? Los efectos acumulados se entrecruzan y agravan los impactos de la colonización. El resultado de este desarrollo e invasión no es simplemente un problema de cambio en la tenencia de la tierra. La denegación de los derechos indígenas y del acceso a la tierra está vinculada a la asimilación y la pérdida lingüística y cultural (Yellowhead Institute, 2019).

IMPACTO SOCIAL. “LA EXTRACCIÓN DEL PETRÓLEO TIENE UN COSTO SOCIAL”

Los pueblos y las comunidades indígenas se tienen que lidiar con grandes injusticias y desigualdades originadas por la industria de extracción de petróleo y gas (Westman y Joly, 2019), que genera aproximadamente 132 000 millones de dólares o casi 7% de la economía nacional de Canadá (Canada Action Coalition, 2023). Si las multinacionales abandonan la región con miles de millones de beneficios, las comunidades de las Primeras Naciones se quedan con las “zonas de sacrificio”, ya que la extracción de arenas petrolíferas contamina la tierra, las plantas, los animales, el agua y el aire de la región. Los olores, los problemas de salud y la situación general en las regiones de arenas petrolíferas han sido tan perjudiciales que varias familias se han visto obligadas a marcharse.¹⁵ Esta desposesión provocada por el afán de lucro de los gobiernos de los colonos es una forma moderna de robo de tierras a las comunidades de las Primeras Naciones (Palmater, 2021). Menos de 0.2% de la superficie de Canadá, que es de 2 600 000 de hectáreas, tiene estatuto de reserva (Specific Claim Settlements Involving Land [rcaanc-cirnac.gc.ca]). Así, la pobreza indígena no es un accidente, sino el resultado intencionado e inmediato de la usurpación generacional de las tierras indígenas. Además, las comunidades de la región se ven afectadas socioeconómicamente a medida que aumenta la población, se ajustan los mercados laborales y se urbanizan los pequeños núcleos de población.

Según la investigadora Rebecca Hall (2022), la extracción de recursos ha afectado negativamente a la naturaleza del trabajo y a las condiciones socioeconómicas de las mujeres en el norte. El trabajo “fly in fly out” (FIFO), que a menudo acompaña al trabajo en el sector de la extracción, está reestructurando las organizaciones y las comunidades indígenas, externalizando y feminizando la reproducción social; por lo tanto, debido a la intensificación de las responsabilidades comunitarias y domésticas, muchas mujeres no pueden acceder o, si acceden, mantener un empleo en las industrias de extracción. Los recursos se canalizan hacia la formación para la extracción (como la minería) en lugar de hacia programas de trabajo social, lo que refleja que el gobierno prioriza la reproducción de un Estado centrado en la extracción de recursos por encima de las demandas del mercado

¹⁵ Rowell, *supra* nota 12.

laboral regional y de las necesidades de la comunidad. También se ha producido un cambio de un sistema de vivienda pública subvencionada por el gobierno a otro privado o de comercialización de la vivienda; así, a pesar de que las familias pueden obtener más ingresos en las industrias de extracción, su costo de vida se ha disparado. Los empleados, especialmente por la subcontratación y la temporalidad de su estancia en las zonas de extracción, carecen de claridad en sus relaciones laborales, lo que dificulta que los trabajadores presenten quejas, ejerzan sus derechos, o conformen sindicatos. Esto es especialmente frecuente en el caso de las mujeres contratadas en las zonas de extracción, normalmente en la modalidad de mano de obra poco cualificada y en funciones de limpieza (Hall, 2022). De este modo, el supuesto desarrollo es en realidad un colonialismo de los recursos y una violencia hacia los más vulnerables de la región (Westman y Joly, 2019). Como ya se ha mencionado, la matriz de poder es especialmente visible en las regiones de los Tratados 6 y 8. Las regiones de arenas petrolíferas son problemáticas, por diversas razones. Aquí nos centraremos principalmente en el género y en las experiencias vividas por los pueblos indígenas en estas regiones principalmente dedicadas a la extracción.

Para muchas mujeres y niñas indígenas del noreste, la violencia en el hogar, en el lugar de trabajo e incluso en manos de conocidos y desconocidos es tan generalizada que se ha de cierta forma normalizado (Christiansen, 2020; Yellowhead Institute, 2019; Amnistía Internacional, 2016). Los sueldos elevados que reciben los trabajadores del sector de la extracción de recursos y el gran número de trabajadores atraídos hacia la región han hecho subir los precios locales de productos básicos como los alimentos y la vivienda. Sin embargo, no todos tienen acceso a estos salarios. De hecho, los salarios de las mujeres del noreste de Columbia Británica, que forma parte del territorio del Tratado 8, están muy por debajo del salario promedio para las mujeres de Canadá. Esto ha creado grandes desigualdades en el noreste. La consecuencia es que quienes no tienen acceso a los salarios del sector de la extracción de recursos –especialmente las mujeres y niñas indígenas– se ven sumidas en condiciones de precariedad económica en las que tienen más probabilidades de sufrir inseguridad en materia de alimentación y de vivienda. El desarrollo de las arenas petrolíferas de Alberta se considera a menudo no sólo esencial para la economía de la provincia, sino clave para la prosperidad de Canadá en su conjunto. Sin embargo, los residentes indígenas de la región de las arenas petrolíferas no se benefician

necesariamente de esta industria inmensamente rentable. Por ejemplo, algunos investigadores han documentado las barreras educativas y de formación que existen para los indígenas en la región de las arenas petrolíferas, así como la marginación de las Primeras Naciones y los métis en las “asociaciones” público-privadas promovidas por un régimen neoliberal (Taylor y Friedel, 2011 citado por Alook, 2018; Taylor, Friedel y Edge, 2009).

Si se analiza el tipo de empleos bien remunerados en esas regiones dedicadas principalmente a la industria de la extracción, queda claro que existen desigualdades de género, raza y etnia en la división del trabajo en el sector. Como gran parte del trabajo requiere hacer turnos fuera de casa, esto supone un obstáculo para que las mujeres con responsabilidades domésticas puedan acceder a estos empleos mejor pagados. El sector industrial es por ende un “club de varones” en el que las mujeres sienten que deben ocultar su feminidad y tienen que enfrentarse al hostigamiento constante. Además, las investigaciones han señalado que vivir en “campamentos de hombres” es un entorno muy estresante y peligroso para las mujeres (Christiansen, 2020; Yellowhead Institute, 2019; Westman y Joly, 2019). Además, la industria se basa en ciclos de expansión y contracción, por lo que, en un entorno inestable, los trabajadores no cualificados se encuentran siempre en situación de desventaja. Y los indígenas tienen más probabilidades de ser empleados en puestos no cualificados, ya que la opresión interseccional que suelen experimentar puede hacer que abandonen antes la escuela y entren en la industria a una edad más temprana (Alook, 2018). Por último, la industria está profundizando la brecha entre los roles de género y los sistemas patriarcales, lo que va en contra del concepto *cree* y anishinaabe de “miyopimatisiwin” (o, en anishinaabemowin, “mino-bimaa-diziwin”), a menudo traducido como la buena vida y el énfasis que pone en las familias extensas y en las relaciones de género mutuamente respetuosas en las que el poder se distribuye de manera uniforme (Alook et al., 2021).

Al preguntar a Jessie Cardinal (2023) qué significa para ella el río Athabasca y cuál es su relación con ese río, me contó lo siguiente:

Bueno, crecí en gran parte en Fort McMurray. Mis abuelos vivían allí porque mi madre se mudó allí cuando tenía 12 años. Para que mi papá fuera a trabajar allá. Así que pasé gran parte de mi infancia en Fort McMurray, a orillas del río... Tal vez sea mi relación, al estar en Fort McMurray, y como mis abuelos fueron una parte tan importante de mi vida, probablemente sea una

pequeña pieza de este todo. Pero para mí, es simplemente saber que lo mío es una muestra de lo que se ha permitido que ocurra en otras comunidades. Y a mí me afecta lo que pasa en Fort McMurray, porque una autopista pasa exactamente en medio de mi comunidad, una autopista provincial. Cuando era niña, era un camino empedrado. Luego la asfaltaron, pero seguía siendo una comunidad tranquila porque aún no éramos un corredor hacia las arenas petrolíferas. La autopista principal era la 63... Así que nuestra comunidad era segura. Solíamos caminar, solía andar en bicicleta por la autopista yo sola todo el tiempo, solía correr por la autopista, solía montar a caballo por la autopista, solíamos deslizarnos por los lados de los caminos que cruzan la autopista, así de tranquilo era, porque solo era gente de la comunidad que pasaba por ahí. Y también algún que otro transeúnte. Había unos cuantos camiones grandes... Y luego, sin consultarnos, convirtieron esto en un corredor hacia las arenas petrolíferas, e incluso cambiaron el nombre de la autopista. Sin consultarnos, ahora se llama la autopista de los veteranos. Y esto ha afectado a toda mi vida, ya no me siento segura ni siquiera cuando camino por la carretera. Incluso reducir la velocidad porque vivo a la salida de la autopista, como toda nuestra comunidad no está lejos de la autopista... e incluso reducir la velocidad para entrar en nuestra comunidad ahora es peligroso, y hay mujeres asesinadas y desaparecidas. Se ha convertido en un ambiente completamente diferente. Y me siento enojada por eso. Porque está directamente relacionado con las arenas petrolíferas. Así que esa parte también me afecta. Los pasos para animales, deberías ver, sólo el invierno pasado cuántos ciervos murieron porque esto se ha convertido en una carretera muy transitada. Pasó de ser una carretera tranquila a ser una carretera con un tráfico industrial abrumador. Y tuve que ir muchas veces a la ciudad el pasado otoño, por mis hijas... Así que, constantemente voy a Lac La Biche. Y luego mis hijos juegan al hockey en Saddle Lakes, estoy a menudo en todo este tramo de la autopista. Casi todos los días un ciervo fue atropellado en el mes de noviembre.

Entonces, ¿por qué (estoy) haciendo este trabajo? No voy y hablo en nombre de las comunidades, pero hablo en nombre del agua. No sólo hablamos en nombre del río Athabasca. Tuvimos que consultarlo con la gente de la comunidad. Porque están enfadados.... Así que hacemos que la gente cuente su historia en la medida de lo posible. Pero a veces están demasiado cansados. A veces están demasiado enfermos. Muchas de las comunidades están atadas por los así llamados Acuerdos de Impacto y Beneficio, lo que

les impide hablar, por lo que nos estiman como organización, y hemos llegado a aprender cómo trabajar con ellos, pero también dónde están nuestros límites con ellos... También hay que decir que todo iba muy rápido; la industrialización se estaba implantando a tal velocidad que todos nos sentíamos abrumados por ella. E incluso las comunidades nos aprecian como (alrededor de Fort McMurray), apoyan nuestro trabajo, pero no públicamente, porque nosotros decimos en voz alta las cosas que la industria está haciendo y que ellos no pueden decir públicamente. Así que somos como un grupo de personas, no sólo los Guardianes del Agua. No sólo trabajamos en la cuenca del Athabasca, tenemos gente de Saskatchewan, tenemos gente de los Territorios del Noroeste, del Tratado 7, estamos empezando a descolonizar esa parte también porque toda el agua está conectada y donde sea estamos uniendo nuestras voces para proteger el agua (Cardinal, 2023, p. 8).

La extracción del petróleo tiene un costo social. Por ejemplo, en Fort McMurray la ciudad se está hundiendo bajo el rápido crecimiento de su población y de las poblaciones clandestinas. Se están construyendo plantas de tratamiento para aguas residuales y escuelas, pero al año de inaugurarse ya quedan pequeñas para la cantidad de habitantes de la ciudad. Los servicios médicos también están saturados (Chow-Fraser y Rougeot et al., 2022). La tierra sostiene la economía, pero no está manteniendo las Primeras Naciones es estas regiones dedicadas a la extracción de recursos (Alook y Wilson, 2022). Al analizar dos naciones del Tratado 6, los Saddle Lake y los maskwacis, queda claro que están sufriendo por los efectos del dinero del petróleo”, su desaparición de esas regiones y el papel que ha desempeñado al alejar a los pueblos indígenas de sus formas de vida tradicionales. En las reservas son muy elevados los índices de pobreza, viviendas precarias, violencia de pandillas y suicidios son elevados.¹⁶

¹⁶ “‘A matter of life and death’: Rebuilding a Nation on Saddle Lake”, *Aljazeera*, 7 de abril de 2020. de <https://www.aljazeera.com/features/2020/4/7/a-matter-of-life-and-death-rebuilding-a-nation-on-saddle-lake>

En el caso del pueblo maskwaci, en 2015 se han registrado 70 suicidios en seis meses en una población de 17 000 habitantes. Los servicios disponibles para estos pueblos originarios no son suficientes. Hay siete trabajadores de salud mental que atienden a los maskwacis desde el centro de los servicios de salud indígena, y están desbordados. Un trabajador explica que “[su] teléfono móvil no para de sonar, día y noche, con gente que pide ayuda. El sistema actual de ayuda de emergencia es una línea telefónica que pone en contacto a quienes llaman con fuentes externas que no están para nada familiarizadas con la cultura indígena”. Además, los maskwacis tienen miedo cuando

La enajenación de tierras debe entenderse a la luz de las dinámicas de género, que son decisivas para el modo en que la pérdida de tierras y la desposesión se manifiestan y repercuten en la vida de las personas. Los perjuicios de la colonización, el despojo, los internados para niños indígenas y otras formas de opresión también afectan a los varones, pero han contribuido a producir y reforzar determinadas formas de masculinidad indígena en el modelo del patriarcado blanco, que potencia y respalda a los varones en un papel de poder y dominación. Las mujeres, las personas *queer*, transgénero, de género diverso y los así llamado dos espíritus nunca han sido las beneficiarias de estas nuevas distribuciones de poder por medio de la colonización. Al contrario, han sido objeto de ataques y se les ha despojado de todo poder, eliminando así el problema que planteaban para el patriarcado que impera en los sistemas de gobierno occidentales. Este sistema fue en muchos casos asumido por las comunidades indígenas y a menudo reproducido a través de la misoginia en los gobiernos indígenas (Yellowhead Institute, 2019). Las mujeres indígenas se enfrentan a múltiples formas de discriminación y obstáculos. La Asociación de Mujeres Indígenas de Canadá (Native Women's Association of Canada, NWAC) hace hincapié en la relación entre el patriarcado y la extracción de recursos, afirmando que “la marginación de las mujeres indígenas de los debates y negociaciones relacionados con los proyectos industriales, que incluyen las actividades de exploración, pone de manifiesto la desigualdad de género que se perpetúa cuando la industria y los gobiernos no se comprometen adecuadamente con ellas en estos temas” (Bond y Quinlan, 2018, citado por Instituto Yellowhead, 2019).

Si analizamos la extracción de recursos en los territorios de los Tratados 6 y 8, vemos cómo la conformación de la matriz del poder colonial está condicionada por el control sobre la autoridad, la apropiación de la tierra, el control sobre el género y la sexualidad, así como por el control sobre la subjetividad y el saber. Mediante este análisis histórico, jurídico y sociológico, la interrelación de las esferas se hace más evidente, pues

necesitan ayuda. No ven los hospitales o centros de salud como un lugar al que acudir en busca de ayuda si se sienten con tendencias suicidas o deprimidos; “tienen miedo de que los encierren, o si tienen hijos, tienen miedo de que se los lleven los funcionarios encargados de la atención a la infancia” (CBC, 2018). Para más información véase “We are dying”: Maskwacis community members overwhelmed by suicides, CBC. CA, 14 de enero de 2018. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/we-are-dying-maskwacis-community-members-overwhelmed-by-suicides-1.4486933>

vemos ejemplos del acceso limitado a la educación, al conocimiento y al capital. Mediante este análisis histórico, jurídico y sociológico, la interrelación de las esferas se hace más evidente, pues vemos ejemplos del acceso limitado a la educación, al conocimiento y al capital. El gobierno excluyó a sabiendas los valiosos yacimientos de petróleo de los acuerdos territoriales de los tratados para beneficiarse posteriormente de la explotación de los territorios indígenas (Longley, 2019). Para las Primeras Naciones del norte de Alberta, el Tratado 8 (1899) legitimó un proceso de colonización industrial a través del cual la ley se convirtió en un instrumento primordial de desposesión que afectó a todas las comunidades de Primeras Naciones y métis de la región de Athabasca. Al transferir las tierras de la corona y los derechos mineros a Alberta en 1930, el gobierno federal dio lugar a una situación de complejidad jurisdiccional que complicó los procesos de reclamación de tierras. Dado que las mujeres son una componente esencial de las estructuras de gobierno indígenas, los ataques físicos y políticos contra las mujeres indígenas se convierten en ataques contra la soberanía indígena (John, 2015). En última instancia, el colonialismo y el impacto de sus industrias extractivas capitalistas, así como los daños que estas provocan para el cambio climático y el agua limpia, están coartando el acceso de las Primeras Naciones a la caza y la captura; y además se están violando sus derechos consagrados en los tratados.

EL SABER TRADICIONAL Y LA GESTIÓN DEL AGUA

Hay tantas enseñanzas en relación con el agua. Forma parte de las historias de la creación, y no soy yo quien tiene que compartirlas, ni hablar demasiado de ellas. Pero en las historias de la creación, el agua está en el principio de los tiempos y da vida a todo. Es algo así como sentido común, del que la gente parece carecer en estos días, que nada existiría sin agua. Literalmente, todo en esta Tierra depende del agua para sobrevivir. El árbol, el insecto, la planta, como todas las cosas. Cuando empiezas a comprender que el agua forma parte de todo... ahí es cuando empiezas a hablar más del agua y piensas en ella, profundizas tu relación con tu comprensión del agua. Somos seres de agua. Somos personas de agua. Si lo piensas, todo es un ser de agua, como cuánto, cuánta agua forma parte de nosotros en todo. Siento que voy a aprender mucho más a través de mi nuevo despertar espiritual [...] (Cardinal, 2023).

Como Jesse Cardinal lo afirma tan contundentemente, somos seres de agua. Y el agua forma parte de todo lo que vive en este planeta, y nuestras historias sobre el agua son tan sagradas que ni siquiera podemos relatarlas aquí. El agua es sagrada porque es la vida misma. Muchos estudiosos, pueblos indígenas y simpatizantes sostienen que para proteger el agua es necesario que resurjan los modos de comprensión y los conceptos de nación indígenas. Existen tensiones entre los académicos sobre si los pueblos indígenas deben actuar en el marco de los instrumentos coloniales de gestión del agua o si es necesaria la abolición total de dichas estructuras. Sin embargo, la mayoría de los expertos considera este resurgimiento y la práctica de los modos tradicionales de entendimiento como un medio de autodeterminación y soberanía. Los discursos basados en el derecho no bastan para garantizar la protección. La mercantilización ha podido acomodarse fácilmente a las reivindicaciones fundamentadas en los derechos ya sea manipulando la ley o negándose a respetarla. Los derechos se articulan al amparo de ideologías y discursos jurídicos que se han desarrollado para servir al imperialismo. Los derechos son una mentira capitalista de inclusión, ya que los derechos nunca exigen una revolución del sistema que los define. Por consiguiente, los sistemas del capitalismo son los que tienen que cambiar (Barker, 2019), especialmente por lo que respecta a los constantes impactos negativos sobre el respeto al género, las personas de género diverso y el medioambiente. El académico radical de origen danés Coulthard (2014) lo enmarca en una política liberal de reconocimiento orientada hacia el Estado, y el objetivo del reconocimiento por sí solo fracasa porque no aborda los problemas estructurales concomitantes en los Estados coloniales, entre ellos la economía con sesgo capitalista, las jerarquías raciales y de género, y la dominación que conlleva sobre los pueblos, las tierras y los recursos indígenas.

Los movimientos y el activismo contemporáneos a favor de la autodeterminación de los pueblos indígenas precisan de la consideración y la inclusión del género (Alook Wilson, 2022). Coulthard (2014) también defiende que un camino de “resurgimiento indígena” se construye sobre un rechazo performativo de la estructura de poder básica propia del paradigma de reconocimiento liberal. En esencia, sostiene que esto requiere una reorientación de las energías que se aleje de los intentos de modificar o transformar el “exterior” colonial y se dirija hacia un “floreamiento del interior indígena” consciente (p. 154, citando a Leanne Simpson, 2011). La teoría de Coulthard es muy similar a los fundamentos del movimiento Idle

No More de Canadá, que, según sus fundadores, giraba en torno a la revitalización cultural.¹⁷ Los fundadores explican hasta qué punto este movimiento gira en torno al resurgimiento indígena. “Tenemos que mantener nuestra conexión con la tierra; tenemos que ser fuertes en nuestra cultura; tenemos que estar en la tierra y hacer valer nuestros derechos establecidos en los tratados” (McAdams, 2012 citado por Coates, 2015). Idle No More se centró en tres aspectos: asegurarse de que los pueblos indígenas comprendieran las causas profundas de la marginación indígena, movilizar a los pueblos indígenas para que defendieran sus intereses y no cejar en el empeño de llevar a cabo manifestaciones pacíficas y culturalmente centradas en la determinación indígena (Coates, 2015). El movimiento es un ejemplo actual de cómo las mujeres indígenas aprovechan y difunden los conocimientos tradicionales para cumplir con su responsabilidad con el agua y crear conciencia sobre lo que está ocurriendo con el medioambiente y sobre la constante opresión de la que son objeto por parte de las estructuras capitalistas y coloniales.

Los procesos coloniales han desplazado y apartado a los pueblos indígenas de los saberes, las prácticas y las condiciones que sustentan la vida en sus tierras. Sin embargo, los ejemplos de Idle No More y REJECT TECK, dos movimientos encabezados por mujeres, ponen de relieve hasta qué punto el resurgimiento de los modos de comprensión y los conceptos de nación indígenas son necesarios para proteger el agua y para su gestión. Este saber tradicional está depositado en las mujeres, tenemos que escuchar sus historias, instiladas en ellas por Mosom y Kohkom; de este modo, se empodera a las mujeres y se descoloniza a los oyentes. En general, los movimientos y el activismo contemporáneos a favor de la autodeterminación indígena requieren de la consideración e inclusión del género.

¹⁷ Idle No More (“Basta de ocio”) es un movimiento ciudadano, iniciado por mujeres indígenas en noviembre de 2012 como protesta contra la presentación del proyecto de ley C-45 del gobierno conservador de Stephen Harper. Desde entonces, el movimiento ha crecido hasta abordar cuestiones más amplias sobre los derechos y la soberanía de los pueblos indígenas y la protección del medioambiente. El movimiento atrajo a simpatizantes de comunidades indígenas y no indígenas de Canadá y del resto del mundo, y se celebraron concentraciones y marchas no sólo en Canadá, sino también en Estados Unidos y en el extranjero (John, 2015).

EL SABER TRADICIONAL DE LAS GUARDIANAS DEL AGUA

AA: ¿Se considera una guardiana del agua?

JC: Sí, me considero [una guardiana del agua]. Creo que todos tenemos esa responsabilidad. Yo me tomo en serio esta responsabilidad. Alimento esa relación con el agua. Eso me ha ayudado a comprender lo sagrada que es el agua y lo importante que es, porque pienso en ella todo el tiempo. Hablo de ella todo el tiempo. A veces, porque uno habla de ella, piensa en ella, reza por ella y a veces algo va a ocurrir y sueñas con el agua, simplemente se convierte en parte de tu vida y de tu forma de pensar.

AA: Entonces, ¿es también un papel espiritual?

JC: Lo es, sí.

(Entrevista a J. Cardinal, 2023).

Deborah McGregor (2014) sostiene que los saberes tradicionales pueden desempeñar un papel importante en la gestión del agua. Sin embargo, una parte importante del proceso de aplicación de los conocimientos tradicionales implica la descolonización de marcos de gobernanza más amplios en Canadá mediante la afirmación de la autoridad y la jurisdicción autónomas de las Primeras Naciones. Limitarse a tomar o “extraer” los saberes tradicionales de la comunidad e insertar lo que se considere pertinente en los regímenes de gestión medioambiental (el “paradigma de la extracción de conocimientos”) es un planteamiento que está defraudando a todas las partes. Esto se parece mucho a la opinión de Glen Coulthard, que se amplía más adelante. Además, según la escritora nishnaabeg de Mississauga, Leanne Simpson (2017), el “cómo” nos cambia, cómo vivimos, cómo nos organizamos y cómo nos relacionamos con el mundo –el proceso– no sólo enmarca el resultado, sino que es la transformación. Los conceptos indígenas de nación se viven a través de la práctica de sus modos de entendimiento, que deben provenir de los antepasados. Este conocimiento incluye la comprensión de que la tierra se construye y se define por la íntima relación espiritual, emocional y física con ella. Sin embargo, la educación sigue estando diseñada para alejar a los pueblos indígenas de su cultura. En general, el trabajo de Simpson considera los movimientos indígenas como participantes activos en la construcción de la nación que potencian procesos y prácticas para lograrlo (Simpson, 2011).

El género se entiende como un aspecto constitutivo central de la soberanía, la autodeterminación y la solidaridad indígenas (Barker, 2019). Las prácticas culturales que se desarrollan en las comunidades indígenas a menudo se basan en conocimientos lógicos y confiables que han sido desarrollados por medio de conexiones con la tierra y el agua, y posteriormente transmitidos a las generaciones futuras. Para las comunidades indígenas, esta concepción confiable de la tierra y de toda interacción entre los seres humanos y la tierra se conoce como conocimiento ambiental/ecológico tradicional (en inglés, Traditional Environmental/Ecological Knowledge) (Latchmore et al., 2018). Una componente clave de la revitalización es el hecho de reconocer que el papel de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales ha sido uno de los más perjudicados por los procesos de colonización. A las mujeres indígenas se les impide participar activamente en los procesos vinculados al combate contra el cambio climático o en la política medioambiental de Canadá, lo que supone una amenaza a su responsabilidad de proteger el agua (McGregor, 2008).

El lenguaje de los “guardianes del agua” se reintrodujo a escala (inter) nacional durante el movimiento #NODAPL, para describir las acciones de mujeres, niños y personas 2SLGBTQQIA+ indígenas en respuesta a la violencia de género y contra el medioambiente ejercida por los asentamientos coloniales. Estos líderes en asuntos medioambientales se basan en sistemas de conocimiento tradicionales para encabezar movimientos, reunir a jóvenes y ancianos, y utilizan su tratado y los derechos que le son inherentes para hacer campaña a favor de la protección del agua. Los guardianes del agua promulgan su soberanía innata a través de estrategias de supervivencia que se distancian del colonialismo de los colonizadores y propician la reanudación de vínculos genéricamente marcados con los saberes indígenas. Los guardianes del agua demuestran lo influyentes que han sido los papeles que las mujeres indígenas y las personas con diversidad de género han mantenido históricamente y mantienen en la actualidad para sus comunidades y para el activismo indígena. La presencia, las acciones y las palabras de las guardianas del agua forman parte de una lucha por descolonizar y garantizar la supervivencia indígena. En general, las mujeres indígenas están consiguiendo un impacto significativo en la defensa de su causa a través de los movimientos sociales (Gottardi, 2020).

EL PAPEL DE LAS GUARDIANAS DEL AGUA

Janene Yazzie, directora regional de NDN Collective y cofundadora y consejera delegada de Sixth World Solutions, explica hasta qué punto las mujeres siempre han encabezado movimientos que añaden valor y significado a la importancia del bienestar y la integridad colectivos, que son fundamentales para las culturas indígenas. Según algunos estudiosos, en los aproximadamente 40 años de activismo ecologista canadiense no ha habido una sola victoria importante en materia de medioambiente sin que las Primeras Naciones estuvieran al frente, haciendo valer sus derechos y títulos de propiedad indígenas. Gran parte de esta conciliación está impulsada por mujeres (NYC Stands with Standing Rock Collective, 2016). Por ejemplo, la campaña REJECT TECK (RECHAZAR TECK) puso fin al gran desarrollo de las arenas petrolíferas, por iniciativa de Indigenous Climate Action, una organización liderada por mujeres. Otras comunidades que luchan por las generaciones futuras son los wet'suwet'en, que han paralizado la construcción del gasoducto Coastal GasLink; Coast Salish y Secwepemc, que se oponen al gasoducto TMX; Sipeken'katik-mi'kmaq, que se mantienen firmes contra Alton Gas; Grassy Narrows, que sigue en pie de guerra contra la silvicultura y la energía hidroeléctrica, e innumerables otras comunidades indígenas amenazadas por proyectos de extracción que socavan sus derechos y su supervivencia (ICA, 2020). Las mujeres siempre han estado al frente y a la vanguardia de la organización, pero a menudo han sido invisibilizadas, ya que el rostro de estos movimientos es masculino. El motor lo impulsan las mujeres, pero no se les tiene en cuenta por los avances logrados y por el progreso en el ámbito del bienestar de las comunidades indígenas. El surgimiento de los Guardianes del Agua se debe a que las mujeres están cansadas de que se les quite la voz y de que se infravalore y tergiversen su liderazgo. Ahora mismo necesitamos la compasión y el amor que las mujeres aportan al liderazgo (Yazzie, citas directas de una entrevista, 2022).

Jesse Cardinal, una de las fundadoras de Guardianes del Agua, afirma que la organización se creó para ayudar a garantizar que la gestión indígena del agua se convierta en una opción reconocida, viable y necesaria para resolver la cuestión de la gestión del agua en todo el país. Cardinal se ha mantenido firme y se ha comprometido a garantizar que la ciencia del occidente colonial no puede seguir siendo la norma para los estudios medioambientales y que el conocimiento indígena es esencial y debe incluirse. No

hay futuro sustentable sin prácticas basadas en la tierra. Los pueblos indígenas tienen estas respuestas, tienen estas soluciones, siguen viviendo en la tierra y siguen viviendo de la forma en que se supone que deberíamos vivir (Cardinal, 2021). Identificada como guardiana del agua que vive en la comunidad de Kikino, en los límites entre los territorios del Tratado 6 y del Tratado 8 y en plena región de las arenas petrolíferas de Alberta, donde tiene relaciones en las comunidades de las Primeras Naciones y de métis, Cardinal explica a continuación hasta qué punto se involucró en el trabajo.

Creo que, al estar en la tierra, tenía esa conexión con el agua; aunque les cuento a la gente que no me enseñaron nada al respecto. Pero el hecho de no tener agua corriente durante mi infancia debió influir en mí para que comprendiera que se puede obtener agua directamente de donde uno está. Teníamos un pozo y acarreábamos el agua. Sólo recuerdo lo limpia que sabía el agua. Creo que eso me marcó mucho. Y luego, a los veinte y pocos años, al final de la adolescencia, fui viendo cambios en la tierra de nuestra comunidad. Me di cuenta, porque los lugares donde solíamos caminar estaban siendo talados. Y eso me impactó mucho, porque era el monte, caminábamos de nuestra casa a la casa de mi Mosom. Y era arbusto, recuerdo cuán hermoso era ese paseo... Era mágico o casi, y de repente vuelves, te mudas para ir a la universidad, vuelves y todo ha desaparecido. Y entonces hay un pozo gasífero allí. Yo estaba empezando a ver, pero entonces yo no estaba viendo que alguien se enriqueciera. No veía que nuestra comunidad prosperara; no teníamos nada diferente. Mi familia seguía viviendo en la pobreza, con ayudas sociales y cosas así. Y yo sólo tenía esta conexión especial con el agua. Me invitaron a una reunión de los Guardianes del Agua. Fui y me quedé impresionada por la forma en la que la gente se preocupaba por el agua. Recuerdo que lloré porque fue tan abrumador y emotivo para mí, porque me había sentido tan sola, pensando ¿es que nadie ve lo que yo veo? ¿A nadie le importa? Ya sabes, y eso marcó mi camino para continuar con Guardianes del Agua, con los que sigo hasta el día de hoy. Así que ha sido como más de una década.

Así que parte de mi función es también seguir aprendiendo qué tipo de medicinas tenemos, sé muy poco, y estoy trabajando con los ancianos. He estado rezando por ello y estoy en contacto con los ancianos, con los que estoy aprendiendo a conocer más remedios. Cada año me doy cuenta de que aprendo algo nuevo, y ha sido así en los últimos años. Y estoy agradecido por ello. Pero pienso que hace tres generaciones, la madre del padre de mi

madre era comadrona y curandera. Conocía muchas medicinas, y mucha gente dice de ella que ojalá hubieran pasado más tiempo con ella [...]. Piensas acerca de cuántos conocimientos hemos perdido que necesitamos recuperar hoy. Hay ancianos que tienen conocimientos. Y ahí es donde está realmente mi pasión, intentando conocer más remedios para ayudarme a mí misma y ayudar a mi familia y a los demás. (Cardinal, 2023, p. 1).

PROTEGIENDO LOS SISTEMAS FLUVIALES DE LOS RÍOS PEACE Y ATHABASCA

La investigación y el monitoreo que se lleva a cabo en muchas partes de la provincia de Alberta apuntan a una correlación obvia e inversa entre los avances en la extracción de los recursos y el declive de la salud de los ecosistemas y el bienestar de las comunidades (Parlee et al., 2012). La reducción del caudal y de la calidad del agua como consecuencia de la extracción de recursos es una cruda realidad para el sistema del río Athabasca inferior, que incluye el delta del río Peace-Athabasca. Este sistema hídrico es absolutamente fundamental para que los miembros de las Primeras Naciones puedan ejercer los derechos que les confiere el Tratado 8 y mantener sus medios de vida, sus culturas e identidades indígenas únicas como pueblos *cree* y *dene*. Estas Primeras Naciones han dependido de la abundante biodiversidad del delta para mantener a sus familias, culturas y medios de vida durante generaciones. El propio río Athabasca es su principal vía de acceso al corazón de sus tierras tradicionales. Sin una calidad o cantidad adecuadas de agua en el sistema fluvial, no pueden acceder a importantes zonas culturales, espirituales y de subsistencia ni mantener la salud y el bienestar de sus familias con los alimentos tradicionales que siempre han obtenido de él. Perder la capacidad de acceder en barca a arroyos, canales laterales y afluentes significa perder el acceso a la tierra. Perder el acceso a la tierra significa perder oportunidades para la transmisión de la lengua y del saber, y para mantener las conexiones entre generaciones, así como entre las personas, los animales, las aguas y los recursos que constituyen la esencia del ser *dene* y del ser *cree* (Candler, 2010).

El aumento en la explotación de arenas petrolíferas y del petróleo pesado en Canadá ha sido a grandes rasgos considerable y acelerado en todo el mundo; sin embargo, las ciencias sociales y la investigación académica

mica en general no han seguido el ritmo de los cambios reales en la práctica. Esta tendencia incluye una escasez de estudios fidedignos que evalúen y monitoreen los impactos de la actividad industrial sobre los pueblos indígenas, sus medios de vida y sus derechos (Wilcox et al., 2023; Westman y Joly, 2019). Numerosos estudios y entrevistas con pueblos indígenas del Tratado 8 ponen de manifiesto que las evaluaciones ambientales canadienses están en gran medida impulsadas por la industria, y su fondo y forma son dictados por los parámetros normativos establecidos por la política provincial y federal. Además, se basan en una lógica de “proyecto por proyecto” que excluye el pensamiento holístico necesario para lograr una toma de decisiones preventiva y cautelar en el contexto del cambio climático (Jefferies, 2017). Existen lagunas en la comprensión de los efectos acumulados de la explotación de recursos, con poco más de 50 años de información de calidad (Westman y Joly, 2019; Garvie y Shaw, 2016; Parlee et al., 2012). En última instancia, las evaluaciones de impacto ambiental necesitan complementarse con conocimientos ecológicos tradicionales, ya que estos poseedores de conocimientos, a través de años de experiencia en la tierra, reconocen el cambio en el paisaje, estableciendo vínculos inextricables entre la salud ambiental y los sistemas sociales. Por lo tanto, los pueblos indígenas deben estar conectados y vivir la experiencia de la tierra mediante el ejercicio de los derechos constitucionales de la sección 35, con el fin de mantener, transmitir y desarrollar los conocimientos ecológicos tradicionales (Beausoleil et al., 2021). Los derechos consagrados en los tratados son equivalentes a la protección del medioambiente (Cardinal, 2021).

CONCLUSIONES: ESPERANZA PARA EL FUTURO. RECUPERAR NUESTRA RELACIÓN CON EL AGUA

A medida que Canadá se ha ido convirtiendo en un Estado-nación, junto con la ley imperial, se están violando los derechos de los tratados al mismo tiempo que las comunidades indígenas se enfrentan al despojo de sus tierras tradicionales y de sus formas de interactuar con ellas, lo que tiene un impacto directo en el cambio climático. Estas estructuras de gobierno patriarcales y colonialistas se han ido imponiendo sin previo consentimiento y no toman en consideración el papel de las mujeres indígenas, que en muchas culturas autóctonas desempeñan un papel muy importante

y primordial en la protección de los recursos hídricos y son consideradas las principales poseedoras de los conocimientos sobre el agua. Como parte del resurgimiento del conocimiento ecológico tradicional y de la autodeterminación, los líderes climáticos quieren retomar el control de la historia. Los protectores del agua y los defensores de la tierra contemporáneos de los que hemos hablado aquí instan a que se revisen los tratados y a que las tradiciones indígenas sostenibles sean la norma en la gestión del agua. El resurgimiento de movimientos encabezados por mujeres está promoviendo la soberanía indígena y protegiendo el medioambiente y las tierras sagradas indígenas. Los guardianes del agua están poniendo en práctica su soberanía innata a través de estrategias de supervivencia que se desvinculan del colonialismo de los colonizadores y ofrecen una renovada vinculación género con el conocimiento indígena a partir de una visión de género. Resistir a las industrias extractivas capitalistas es justicia climática, pues no hay futuro sostenible sin prácticas sustentadas en la tierra.

Así como la descolonización es un esfuerzo mutuo en el que participan colonizadores y colonizados, los tratados fueron acuerdos celebrados con ambas partes. Debemos volver a estos tratados en los que se escuchan y respetan las necesidades de los pueblos indígenas junto con los deseos de los colonizadores. Para respetar realmente la soberanía indígena y los derechos de los pueblos indígenas (Primeras Naciones y métis del norte de Alberta), debemos respetar los derechos innatos y las responsabilidades de los indígenas que protegen el agua. Y más concretamente el papel de las mujeres indígenas y de las personas con diversidad de género como guardianes del agua debe ir más allá de las ceremonias y el activismo y meterse de lleno en los debates y acciones para la gestión y la gobernanza del agua. Debemos cambiar nuestros planteamientos para detener la devastación que siguen padeciendo la tierra, el agua y los pueblos de la región de las arenas petrolíferas. Cerramos este capítulo con las palabras de Jesse Cardinal, que hace un llamado a renovar y reconectar nuestra relación con el agua, que es finalmente un llamado a descolonizar nuestras relaciones con el agua.

AA: ¿Cuáles son tus expectativas para el futuro? ¿Qué deseas para las generaciones futuras?

JC: Sí, mis esperanzas para el futuro son que se renueve nuestra relación con el agua, que podamos ir a un lago y beber directamente del lago, que podamos ir a un río y beber directamente del río, que volvamos a

alcanzar ese tipo de estándares de agua limpia, porque ahora nos han dado ese concepto colonial de agua limpia, que es que si el agua está tratada, está limpia. Bueno, eso es colonial porque hace dos generaciones, mi abuela, esa generación, crecieron como niños bebiendo de los ríos y arroyos y acarreamo su propia agua, no tenían agua tratada. Así que sólo nos separan dos generaciones del agua potable. Para mí, eso es por lo que estamos luchando. (Entrevista a J. Cardinal, 2023).

LISTA DE REFERENCIAS

- Alberta Energy Regulator (2019). *Alberta Energy Outlook 2025. Comprehensive information on Alberta's diverse energy resources*. Alberta Energy Regulator, www.aer.ca/
- Alook, A. y Wilson, S. (2022). Pikopayin (It Is Broken). *Just Powers. CA Blog*. www.justpowers.ca/projects/pikopayin/. [Consulta: 20 octubre 2022.]
- Alook, A. (2018). Indigenous families: Migration, resistance and resilience. En A. Gazso y K. Kobayashi (eds.), *Continuity and innovation: Canadian families in new millennium*. Canadá: Nelson Education Ltd.
- Alook, A., Hussey, I. y Hill, N. (2021). Indigenous gendered experiences of work in an oil-dependent, rural Alberta Community. En W. K. Carroll (ed.), *Regime of obstruction how corporate power blocks energy democracy* (pp. 342-354). Athabasca: Athabasca University Press.
- Amnistía Internacional (2016). *Out of sight, out of mind executive summary gender, indigenous rights, and energy development in Northeast British Columbia, Canada*. UK: Amnesty.org
- Anderson, K. (2010). *Aboriginal women, water and health: Reflections from Eleven First Nations, Inuit, and Metis Grandmothers*. Atlantic Centre of Excellence for Women's Health, and Prairie Women's Health Centre of Excellence.
- Anderson, K., Clow, B. y Haworth-Brockman, M. (2013). Carriers of water: aboriginal women's experiences, relationships, and reflections. *Journal of Cleaner Production*, 60, 11-17.
- Atleo, C. (2021). Between a rock and a hard place Canada's Economy and indigenous ambivalence. En W. K. Carroll (ed.), *Regime of obstruction how corporate power blocks energy democracy* (pp. 342-354). Athabasca: Athabasca University Press.

- Barker, J. (2019). Confluence: Water as an analytic of indigenous feminisms. *American Indian Culture and Research Journal*, 43(3), 1-40.
- Baskin, C. (2019). Contemporary Indigenous women's roles: Traditional teachings or internalized colonialism? *Violence against Women*, 26, doi: 107780121988802.
- Beausoleil, D., Munkittrick, K., Dubé, M. G. y Wyatt, F. (2021). Essential components and pathways for developing Indigenous community-based monitoring: Examples from the Canadian oil sands region. *Integrated Environmental Assessment and Management*, 18: 407-427. doi: <https://doi.org/10.1002/ieam.4485>
- Behn, C. y Bakker, K. (2019). Rendering technical, rendering sacred: The politics of hydroelectric development on British Columbia's Saaghii Naachii/Peace River. *Global Environmental Politics*, 19(3), 98-119.
- Blyan, J. B. (dir.). (2022). *Chaos and courage* [Película]. Vimeo; vimeo.com/user33856319. [Consulta: 20 de octubre de 2022.]
- Canada Action Coalition (2023). *Crude Oil in Canada Blog*. <https://www.canadaaction.ca/oil#:~:text=Oil%20in%20Canada%3A%20Facts%201%20The%20Canadian%20oil,530%2C000%20jobs%20across%20the%20country%20%28CAPP%29%20More%20items>
- Canada's Oil and Natural Gas Producer (2022). *What are the oil sands / Canada's oil sands facts and information*. CAPP, www.capp.ca/oil/what-are-the-oil-sands/#:~:text=Canada
- Candler, C. et al. (2010). *As long as the rivers flow : Athabasca river knowledge, use and change*. Edmonton: University Of Alberta, Parkland Institute.
- Cardinal, J. (2021). Vision+mission+mandate. *Keepers of the Water Blog*. www.keepersofthewater.ca/vision-mission-mandate [Consulta: 20 octubre de 2022.]
- Cardinal, J. (2023, enero). Interview with Jessie Cardinal [entrevista virtual].
- Chiblow, S. (2020). An indigenous research methodology that employs anishinaabek elders, language speakers and women's knowledge for sustainable water governance. *Water*, 12(11), 3058.
- Chow-Fraser, G., Rougeot, A. et al (2022). *50 years of Sprawling Tailings. Mapping decades of destruction by oil sands tailings*. Environmental Defence Canada and Canadian Parks and Wilderness Society Northern Alberta. https://environmentaldefence.ca/wp-content/uploads/2022/05/TailingsPondsReport_edcv2_web.pdf
- Christiansen, J. (2020). The Water Protectors at standing rock: Survivance strategies for gendered relinking. *Women's Studies in Communication*, 44 (3), 278-300.

- Coates, K. (2015). *#idlenomore and the remaking of Canada*. Regina, Saskatchewan: University of Regina Press.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Coulthard, G. S. y Kino-Nda-Niimi Collective (2014). *The winter We danced: Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*. Canadá: Arp Books.
- CourseAdmin (2022, febrero). "What are treaty rights?" *Indigenous Awareness Canada Online Training Blog*. <https://indigenousawarenesscanada.com/indigenous-awareness/what-are-treaty-rights/> [Consulta: 24 de enero de 2023.]
- Dennis, M. K., y Bell, F. M. (2020). Indigenous women, water protectors, and reciprocal responsibilities. *Social Work (New York)*, 65(4), 378-386.
- Eberle, C. (agosto, 2013). Beaver Lake Cree Nation: Cumulative effects of resource development may violate Treaty 6 Rights. *Centre for Constitutional Studies*.
- Environmental Defence Canada y Oil Change International (2021, noviembre). Canada's big oil reality check: Major oil and gas producers. <https://priceofoil.org/2021/11/03/canada-big-oil-reality-check/>
- Environmental Defence (2022). "Report: Alberta's Tailings Ponds". *Environmental Defence*, environmentaldefence.ca/report/albertas-tailings-ponds/#:~:text=For%20over%20fifty%20years%2C%20the [Consulta: 15 octubre de 2022.]
- Environmental Defence y Natural Resources Defense Council (s. f.). Report: Alberta's Tailings Ponds One Trillion Litres of Toxic Waste and Growing. *Environmental Defence y Natural Resources Defense Council Blog*. Alberta. <https://environmentaldefence.ca/wp-content/uploads/2017/06/EDC-and-NR-DC-One-trillion-litres-of-toxic-waste-and-growing-Albertas-tailings-ponds-June-2017.pdf>
- Garvie, K. H., y Shaw, K. (2016). Shale gas development and community response: perspectives from Treaty 8 territory, British Columbia. *Local Environment*, 21(8), 1009-1028.
- Green, J. A. (2017). *Making space for indigenous feminism*. Black Point, Nova Scotia: Fernwood Publishing.
- Goldtooth, D. et al. (2021, agosto) *Indigenous Resistance Against Carbon*.
- Gottardi, F. (julio, 2020). Sacred sites protection and Indigenous women's activism: Empowering grassroots social movements to influence public policy. A look into the "Women of Standing Rock" and "Idle No More" Indigenous movements. *Religions*, 11(8), 380, doi: 10.3390/rel11080380.
- Government of Alberta (2020). Sitio web oficial del Gobierno de Alberta. <https://www.alberta.ca/>

- Government of Alberta (2022). Forest business. Overview. *Government of Alberta Blog*. www.alberta.ca, www.alberta.ca/forest-business-overview.aspx#:~:text=Alberta
- Government of Alberta (2022). Land claims in Alberta. *Government of Alberta Blog*. www.alberta.ca/land-claims-in-alberta.aspx. [Consulta: 20 de octubre de 2022.]
- Government of Canada, Crown-Indigenous Relations y Northern Affairs Canada (2010, septiembre). *Specific claim settlements involving land*. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100030342/1539691869154>
- Government of Canada, Canada Energy Regulator (2022, julio). NEB. Market Snapshot: Canada's Historical GHG Emissions –2020 Update. *Canada Energy Regulator Blog*. www.cer-rec.gc.ca/en/data-analysis/energy-markets/market-snapshots/2020/market-snapshot-canadas-historical-ghg-emissions.html. [Consulta: 15 de octubre de 2022.]
- Government of Canada, Canada Energy Regulator (2022, julio). NEB. Provincial and Territorial Energy Profiles – Alberta. *Canada Energy Regulator Blog*. www.cer-rec.gc.ca/en/data-analysis/energy-markets/provincial-territorial-energy-profiles/provincial-territorial-energy-profiles-alberta.html?&undefined-ywbdisable=true#:~:text=Energy%20Production-. [Consulta: 15 octubre 2022.]
- Government of Canada & Indigenous and Northern Affairs (2011, septiembre). *Historic land claim settlement marks new beginning for bigstone and peerless trout First Nations*. www.canada.ca/en/news/archive/2011/09/historic-land-claim-settlement-marks-new-beginning-bigstone-peerless-trout-first-nations.html. [Consulta: 15 octubre de 2022.]
- Haida Nation y British Columbia (Minister of Forests) (2004). SCC 73.
- Hall, R. J. (2022). *Refracted economies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hughes, B. (2020). Oka Apesvchi: Indigenous feminism, performance, and protest. *Theatre Journal*, 72(2), 127-142, 10.1353/tj.2020.0029.
- Indigenous Climate Action (ICA) (2021). *2021 Annual Report*. <https://static1.squarespace.com/static/5e8e4b5ae8628564ab4bc44c/t/62c4a2e8b121716c44e6e7fa/1657053944101/Annual+Report+2021+-+FINAL.pdf>
- Indigenous Climate Change (ICA) (2020). *ICA celebrates reject teck win. Indigenous climate change Blog*. <https://www.indigenousclimateaction.com/entries/ica-celebrates-reject-teck-win>
- Indigenous Climate Change (ICA) (s. f.) “COP26 negotiations close: NDN Collective and Indigenous climate action respond to outcomes”. *Indigenous Climate*

- Action Blog*, www.indigenousclimateaction.com/entries/cop26-negotiations-close-ndn-collective-and-indigenous-climate-action-respond-to-outcomes
- Indigenous Climate Change (ICA) (2020, mayo). *ICA celebrates reject teck win*. *Indigenous Climate Action Blog*. <https://www.indigenousclimateaction.com/entries/ica-celebrates-reject-teck-win>.
- Jefferies, C. (2017). Justice in an unconventional world: First Nations' Treaty Rights and Procedural Climate Justice in Alberta's Oil Sands Region. *Climate Justice Case Studies in Global and Regional Governance Challenges*, edited by Randall S. Abate
- John, S. (2015). Idle No More. Indigenous activism and feminism. *Theory in Action*, 8(4), 38-54.
- Kornfeld, I. E. (2017). The impact of climate change on American and Canadian Indigenous peoples and their water resources: A climate justice perspective. En R. S. Abate (ed.), *Climate justice case studies in global and regional governance challenges*.
- Laboucan-Massimo, M. (2012, febrero). Awaiting Justice. *Briarpatchmagazine Blog*. briarpatchmagazine.com/articles/view/awaiting-justice
- Laboucan-Massimo, M. (2015, octubre). Energy democracy: Building a solar dream in a tar sands nightmare. *Truthout Blog*. truthout.org/articles/energy-democracy-building-a-solar-dream-in-a-tar-sands-nightmare/
- Latchmore, T., Schuster-Wallace, C. J., Longboat, D. R., Dickson-Anderson, S. E. y Majury, A. (2018). Critical elements for local Indigenous water security in Canada: a narrative review. *Journal of Water and Health*, 16 (6), 893-903
- Longley, H. (2019). Uncertain Sovereignty Treaty 8, Bitumen, and Land Claims in the Athabasca Oil Sands Region. En C. N. Westman, T. L. Joly y L. Gross (eds.), *Extracting home in oil sands: Settler colonialism and environmental change in subarctic Canada* (pp. 23-47). Nueva York: Routledge.
- McAdam, S. (2020). Sylvia McAdam. *NCCIE Blog*. www.nccie.ca/knowledge-space/indigenous-governance/sylvia-mcadam/
- McGregor, D. (2008). Anishnaabe-Kwe, traditional knowledge, and water protection. *Canadian Women Studies*, 26(3-4), 26-30.
- McGregor, D. (2004). Coming full circle: Indigenous knowledge, environment, and our future. *The American Indian Quarterly*, 28(3), 385-410, 10.1353/aiq.2004.0101.
- McGregor, D. (2009, agosto). Linking Traditional knowledge and environmental practice in Ontario. *Journal of Canadian Studies*, 43(3), 69-100, doi: 10.3138/jcs.43.3.69.

- McGregor, D. (2012, octubre). Traditional knowledge: Considerations for protecting water in Ontario. *International Indigenous Policy Journal*, 3(3), doi: 10.18584/iipj.2012.3.3.11
- McGregor, D. (2013). Indigenous women, water justice and zaagidowin (Love). *Canadian Women Studies*, 30(2-3), 2013, 71-78.
- McGregor, D. (2014, noviembre). Traditional knowledge and water governance: The ethic of responsibility. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 10(5), 493-507, 10.1177/117718011401000505.
- Morin, B. (2020). A matter of life and death: Rebuilding a nation on Saddle Lake. *Aljazeera*, www.aljazeera.com/features/2020/4/7/a-matter-of-life-and-death-rebuilding-a-nation-on-saddle-lake
- Morin, B. (2018). We are dying: Maskwacis community members overwhelmed by suicides. *CBC*, 14 Jan. 2018, www.cbc.ca/news/indigenous/we-are-dying-maskwacis-community-members-overwhelmed-by-suicides-1.4486933
- NDN Collective, and Indigenous Climate Action. (2021). COP26 Negotiations Close : NDN Collective and Indigenous Climate Action Respond to Outcomes. *Indigenous Climate Action*, 14. www.indigenousclimateaction.com/entries/cop26-negotiations-close-ndn-collective-and-indigenous-climate-action-respond-to-outcomes
- NYC Stands with Standing Rock Collective (2016). *#StandingRockSyllabus*. <https://nycstandswithstandingrock.wordpress.com/standingrocksyllabus/>
- Oil Sands Magazine (2023, enero). *Energy and infrastructure map*, <https://www.oil-sandsmagazine.com/projects/overview-map>. [Consulta: 24 enero 2023.]
- Oil Change International, Environmental Defense (2021, noviembre). Canada's big oil reality check: Major oil and gas producers undercut Canada's Commitment to 1.5o C. *Price of Oil Blog*, priceofoil.org/2021/11/03/canada-big-oil-reality-check/ [Consulta: 15 de octubre de 2022.]
- Oil Change International. (2021). Indigenous resistance against carbon. *Oil Change International Blog*.
- Oil Change International, Indigenous Environmental Network y Indigenous Climate Action. (2021). Indigenous Resistance against Carbon. Washington: Oil Change International. https://static1.squarespace.com/static/5e8e4b5ae8628564ab4bc44c/t/6186a8ee5b5d090dcbb85c52/1636215042297/indigenous_resist_report_FINAL.pdf
- Olson-Pitawanakwat, B. y Baskin, C. (2020). In between the missing and the murdered: The need for indigenous-led responses to trafficking. *Journal of Women and Social Work*, 36(1), 10-26.

- Omstead, J. (2020). "An impossible choice": Beaver lake cree nation looks to Supreme Court in Advanced Legal Cost Case. *CBC*, septiembre. www.cbc.ca/news/canada/edmonton/an-impossible-choice-beaver-lake-cree-nation-looks-to-supreme-court-in-advanced-legal-cost-case-1.5740802. [Consulta: 20 de octubre de 2022.]
- Palframan, A. (2022, enero). Beaver lake cree nation is headed to the Supreme Court! *RAVEN Blog*. raventrust.com/beaver-lake-cree-nation-is-headed-to-the-supreme-court/ [Consulta: 15 de octubre de 2022.]
- Palmater, P. (2021, junio). Canada, It's time for Land Back the Breach. *The Breach*, breachmedia.ca/land-back/.
- Parlee, B. L. et al. (2012). Social-ecological thresholds in a changing boreal landscape: insights from cree knowledge of the lesser slave lake region of Alberta, Canada. *Ecology and Society*, 17(2). doi: 10.5751/es-04410-170220.
- Privott, M. (2019). An ethos of responsibility and indigenous women water protectors in the #NoDAPL Movement. *American Indian Quarterly*, 43(1), 74.
- Robinson, C. E. et al. (2023). Naphthenic acid fraction compounds reduce the reproductive success of wood frogs (*Rana sylvatica*) by affecting offspring viability. *Environmental Pollution*, 316(2023). doi: 120455.
- Simpson, L. (2011). *Dancing On Our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing
- Simpson, L. (2017). *As We have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: y Londres: University Of Minnesota Press.
- Specific Claims Research Centre (2019). Where history meets justice bigstone treaty land entitlement. *Specific-Claims Blog*. specific-claims.ca/bigstone%20treaty%20land%20entitlement [Consulta: 15 de octubre de 2022.]
- Taylor, A., Friedel, T.L., Edge, L. (2009). *Pathways for first nations and métis youth in the oil sands*. Ottawa: Canadian Policy Research Networks.
- Vaz-Jones, L. (2018). Struggles over land, livelihood, and future possibilities: Reframing displacement through feminist political ecology. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 43(3), 711-735
- Westman, C. N. y Joly, T. L. (2019). Oil sands extraction in Alberta, Canada: A review of impacts and processes concerning Indigenous peoples. *Human Ecology*, 47(2), 233-243.
- Whyte, K. P. (2014). Indigenous women, climate change impacts, and collective action. *Hypatia*, 29(3), 599-616.

- Wilcox, Alana AE et al. (2023). Braiding indigenous knowledge systems and western-based sciences in the Alberta oil sands region: A systematic review. *FACETS*, 8(1), 1-32.
- Wilson, N. J. e Inkster, J. (2018). Respecting water: Indigenous water governance, ontologies, and the politics of kinship on the ground. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1(4), 516-538.
- Yazzie, J. (2022, marzo). *Janene Yazzie 2021 Alnoba Interview*. [Video]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=NQextnO2QXQ>
- Yellowhead Institute (2019, octubre). Land back a Yellowhead Institute Red Paper. <https://redpaper.yellowheadinstitute.org/wp-content/uploads/2019/10/red-paper-report-final.pdf>

TERRITORIALIDADES Y DISCURSO EN LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO: EL MEGAPROYECTO TREN MAYA Y LAS EXPERIENCIAS LOCALES A SU PASO POR LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

Federico de Tavira Leveroni

INTRODUCCIÓN

El 16 de diciembre de 2018, en Palenque, Chiapas, tuvo lugar el evento “Ritual de los Pueblos Originarios a la Madre Tierra para anuencia del Tren Maya” (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas México, 2018). En el marco de un acto público inaugural, y ante una audiencia de gobernadores estatales, funcionarios, y del propio presidente de México, un grupo de presuntos representantes de las “etnias” de origen maya de toda la región celebró una ofrenda tradicional a “la tierra”: entre incienso y rezos, se dio comida y aguardiente a una ancha boca abierta en el concreto del suelo. Tras este preludio de potente simbolismo, el presidente mexicano anunció la implementación del megaproyecto, bautizado Maya por la región y territorios sobre los que se erigiría. Hay un importante peso político en esta escenificación de poder: la acción *ritual* implica un proceso de transformación e institución discursiva de un determinado orden social (Díaz Cruz, 2014, p. 154). En este caso, el evento sirvió de autorización simbólica, en nombre de los pueblos indígenas, al paso de la *megaobra* por sobre sus territorios (Tavira, 2022).

En las siguientes páginas busco explorar el discurso de las autoridades estatales y los promotores del megaproyecto Tren Maya, en sus primeras fases constructivas, como forma de ejercer poder y determinar la manera en que una realidad social es leída y afrontada. Considero que el discurso público, la cara visible de los hechos mantenida por los gobernantes y poderosos (Scott, 2000), desempeña un papel central en los procesos sociales

de producción de determinados tipos de espacios. A su vez, junto con la potencia del discurso público, me interesa mostrar sus límites, grietas y transgresiones, tanto en las prácticas de resistencia como en las experiencias de territorialidad en el proceso del megaproyecto. De cara a una megaobra capitalista que se nombra “Maya”, la experiencia de agrupaciones y pueblos que experimentan el retumbar de su paso por la región aporta una mirada relevante para comprender y criticar la relación entre la visión del Estado mexicano y la *multiterritorialidad* indígena.

Es importante, antes que nada, situar este escrito en la intención de una crítica más amplia, tanto del propio “mal llamado Tren Maya”, como de la agenda político-económica capitalista. Nos encontramos ante un proyecto global de desarrollo que desde hace décadas –o quizá desde las primeras intervenciones europeas en los territorios del “Nuevo Mundo” (Dussel, 2001)– ha constituido un dispositivo de subjetivación y destrucción de los pueblos categorizados *indígenas* en México y en toda América. Esta categoría de “indígena”, se debe constatar, nace del pasado colonial y arrastra a la actualidad su significancia de dominación y otredad de un poder “externo” (Quijano, 2000), encarnado hoy en un Estado nacional mestizo y en el capitalismo global. Sin embargo, la categoría también refiere en la actualidad a una poderosa identidad colectiva, articuladora de comunidades y de sus relaciones territoriales; en ocasiones, constituye un recurso en la defensa del territorio, en marcos legales como el Convenio 169 de la OIT.¹

En el siguiente apartado se explora el *Tren* como megaproyecto para la producción de espacio de utilidad capitalista y su relación con las formas de territorialidad locales.² Posteriormente, tras revisar algunos elementos importantes para la comprensión crítica del discurso de desarrollo del gobierno mexicano, planteo algunas contradicciones internas en el lugar que da a los *sujetos indígenas*, como la respuesta pública de algunas organizaciones y comunidades mayas al instrumento denominado “Consulta Indígena”. Finalmente, expongo una fracción de la experiencia local de la comi-

¹ En el caso de México, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) conforma, desde 1991, un instrumento central en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo el respeto de sus territorios (CNDH, 2012).

² En adelante me referiré al megaproyecto en cuestión simplemente como “Tren”, en un posicionamiento ante la disputa por el significado de lo indígena-maya y como problematización de las implicaciones del megaproyecto en la vida de las comunidades; un tema que abordo en este escrito.

saría de Kimbilá, al norte de Yucatán, para mostrar el poder y los límites del discurso de las autoridades en la realidad contradictoria del megaproyecto.³

EL MEGAPROYECTO TREN MAYA: PRODUCCIÓN SOCIAL DEL ESPACIO E INTERVENCIÓN EN TERRITORIOS INDÍGENAS

El término *megaproyecto* se ha vuelto usual para dar nombre a grandes planificaciones, públicas o privadas, en que se apuestan enormes proporciones de recursos, mano de obra, espacio y capitales. Más allá de una definición estructural, se trata de un patrón de grandes acciones planificadas desde una posición de poder, capaz de transformar un espacio y las relaciones que se establecen con y en este. Es un proceso, antes que una estructura: una acción intencionada (un *proyecto*), transformativa del terreno a disposición de la economía capitalista; un proceso en el que se pone en juego el cambio o la continuidad de relaciones sociales en grandes escalas y capaz de dar forma a amplios mecanismos de apropiación y despojo: de ahí el prefijo *mega*.

Proyectos como el Tren nacen de una voluntad de “solución” o “progreso” dirigida sobre cualidades *específicas* de una población *específica*, en una lectura meramente técnica y despolitizada, marcando asimetrías entre quienes tienen facultad de decisión y quienes son objetos de intervención (Li, 2007). Esta *voluntad de poder* y saber marca el campo político que divide agencias y beneficiarios idealmente pasivos, pero también entre negociantes y afectados en la toma de decisiones, y, a fin de cuentas, entre ganadores y perdedores del desarrollo. Gustavo Lins Ribeiro (2007, p. 187) ha llamado *drama desarrollista*, a este tipo de encuentros entre intereses de las comunidades y de agentes externos, en que estos últimos llegan a capturar el futuro de la localidad.

Pero la imposición de una determinada lógica espacial, desde la racionalidad tecnocrática y cuantitativa, entra en violenta contradicción con una realidad compleja e irreductible a la planificación abstracta (Lefebvre, 1974). Un megaproyecto se impone desde un ejercicio de poder como una

³ Este escrito retoma algunas de las reflexiones y resultados presentados en el proyecto de investigación para la tesis “Territorialidad y discurso en la producción espacial del desarrollo” (Tavira, 2022). En lo que sigue, hago referencia al material etnográfico y el análisis documental para respaldar la argumentación, y expongo el caso particular en él estudiado como referente a la experiencia territorial local en el proceso del megaproyecto.

espacialidad distinta por sobre otros tipos de espacios (Ibarra, 2016), en un choque de sentido y racionalidades aparejado a la necesaria destrucción para la producción. Se derriban edificios, se deforestan selvas, se cubre el suelo con cemento y se intervienen acuíferos, por no mencionar los efectos que este nuevo espacio, y su proceso productivo, tiene sobre las relaciones sociales en y con el espacio. La producción del megaproyecto, como su propia espacialidad, resultan de la imposición de una lógica capitalista, de control y utilidad, que desencaja con los significados, emotividades, o hasta historia de un grupo que lo habita; o incluso con los sistemas biológicos y bioculturales que sostienen los ecosistemas.

Desde la visión racional planificadora, los espacios intervenidos son usualmente procesados como ajenos al desarrollo; ya sea como límites naturales o como tierras improductivas y desaprovechadas. De hecho, la eficacia del capitalismo, en su labor de moldear el paisaje para su propia reproducción, está determinada por condiciones particulares (excedentes de capital y de mano de obra) que crea y absorbe constantemente en su propia dinámica de expansión y desmantelamiento de los espacios (Harvey, 2014, p. 153). David Harvey (2005) ha llamado *apropiación por desposesión* al proceso por el que la producción del espacio capitalista acaba por despojar los medios de producción y subsistencia, como tierras, recursos y saberes, en favor de la acumulación, circulación y reproducción del capital.

¿Qué espacios se pretenden construir con el Tren? Y ¿sobre qué espacialidad se construyen? El Plan Nacional de Desarrollo (PND) de la presidencia mexicana para el periodo de 2019 a 2024, enuncia

El Tren Maya es un proyecto orientado incrementar la derrama económica del turismo en la Península de Yucatán, crear empleos, impulsar el desarrollo sostenible, proteger el medio ambiente de la zona desalentando actividades como la tala ilegal y el tráfico de especies y propiciar el ordenamiento territorial de la región. Se procurará integrar a la obra y a sus beneficios a los pobladores; se gestionarán los derechos de vía que aún no se tengan mediante acuerdos con los propietarios (Gobierno de México, 2019, párr. 277).

Los principales objetivos del megaproyecto son el fomento a la industria turística y el *ordenamiento regional*. Al *ordenarse* racionalmente el espacio, dando un impulso privilegiado a la actividad turística, se esperan efectos de la derrama económica y la creación de empleos, y ello, a su vez, habría

de favorecer la protección del medioambiente. Los objetivos y finalidades del proyecto son dirigidos a incentivar la productividad capitalista de escala regional, mientras las poblaciones locales son beneficiarios secundarios “integrados” a dicho desarrollo económico, que ha sido decidido de antemano por los autores del PND.

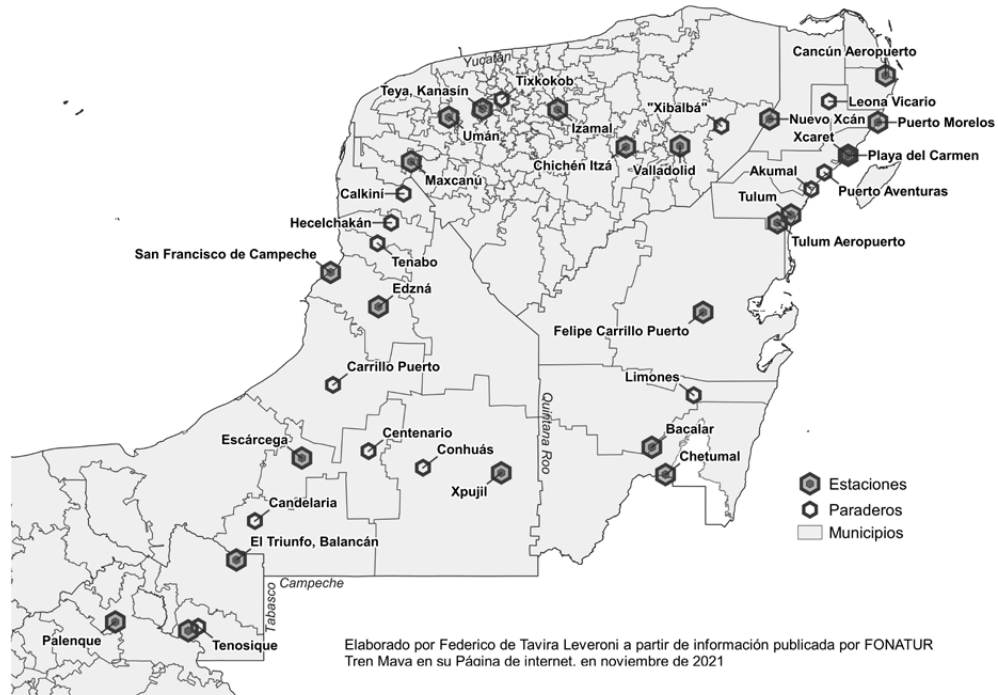
El propio trazo del megaproyecto, la disposición de vías y estaciones (véase mapa 1), refleja elementos clave sobre la espacialidad que produce. Se habla de cerca de 1 500 km de vías férreas, los cuales se dividen en siete tramos con estaciones ubicadas en puntos estratégicos del recorrido. Desde noviembre de 2021, en el sitio web oficial del Tren Maya se han enumerado 21 estaciones con catorce paraderos a lo largo de toda la ruta (FONATUR, s. f.-b), comunicando las principales ciudades de la región: las capitales Mérida, Chetumal y Campeche, hasta el sur de Tabasco y el oriente de Chiapas.

Según la documentación oficial, “la lejanía entre los centros urbanos dificulta la correcta distribución de la actividad económica y perpetúa la existencia de crecimiento desigual” (FONATUR, 2020b, p. 11). El planteamiento del proyecto reconoce una necesaria integración de los municipios a las actividades económicas de los centros urbanos, suponiendo con ello un acceso para sus habitantes a mejores empleos, la consolidación de una cadena productiva y la posibilidad para negocios locales de expandir sus redes (FONATUR, 2020b, p. 13). Se contempla la conformación de “polos de desarrollo que se implantarán en algunas estaciones” (FONATUR, 2020a, capítulo II, p. 150), y serán base para el ordenamiento territorial.

Aunque se presenta como un retorno a las bonanzas de la antigua red ferroviaria yucateca, hay razones para creer que este proyecto no es exclusiva ni primordialmente una inversión en el transporte popular. En 2020, el megaproyecto fue asignado al Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR), encargado de “construir, operar y explotar” la vía del Tren (SCT, 2020). Turismo y urbanización siguen siendo pilares explícitos del ordenamiento territorial planeado para la región aun después del decreto público del 31 de agosto del 2023, con que el proyecto pasa de manos de la empresa paraestatal FONATUR Tren Maya al cuerpo militar de la Secretaría de Defensa Nacional (Presidencia de la República, 2023), con un claro dispositivo de seguridad y control.

Además del privilegio a la conectividad urbana, diversas estaciones están situadas en puntos de importancia o valor para el sector turístico.

Mapa 1. Estaciones del proyecto Tren Maya al año 2021



Fuente: elaboración propia a partir de información publicada en el sitio oficial Tren Maya (FONATUR, s. f.-b), consultada en noviembre 2021.
<https://www.trenmaya.gob.mx/trazo/>

Resalta Cancún como destino clave del recorrido, al igual que el resto de la costa de Quintana Roo, como Playa del Carmen, Tulum y Bacalar, de interés para el turismo internacional. Se asignan paradas en sitios arqueológicos de potencial atractivo, como Palenque, en Chiapas, y Chichen Itzá, en Yucatán; pero también integra zonas de menor flujo donde es posible una intensificación del turismo, como Calakmul, en la selva de Campeche. En su trazo original, contemplaba paraderos para desarrollos turísticos privados como Puerto Aventuras, en Quintana Roo, y el reciente proyecto de parque temático “ecoturístico” Xibalbá –del Grupo Xcaret– cercano a Valladolid.⁴

El espacio que se impone sobre la compleja realidad regional –en la que existe una amplia diversidad social, cultural y ecológica– es el de una red o circuito que une determinados puntos de interés económico. Pero la estructura no es ramificada, como solía ser el antiguo sistema ferroviario que comunicaba las localidades del norte de Yucatán con la capital; lejos de una intervención política en el polígono terrestre completo de la península, la intervención puede bien ser situada en puntos de interés político y económico, conectados por líneas que eliminan el espacio entre ellos (y todo lo que contiene).⁵ Es una constelación que responde a una doble intención para el desarrollo regional: impulsar el crecimiento urbano y la concentración de capitales en ciertos puntos estratégicos, e incrementar el flujo e intercambio de mano de obra, mercancía y consumidores (turistas).

Ordenamiento, turistificación y urbanización son parte de un mismo propósito mayor: la promoción de condiciones productivas en la región, o la constitución de la región como un espacio productivo y de interés para el capital. El concepto marxista de “*condiciones generales de la producción*” refiere a la búsqueda o creación de condiciones que permiten el desenvolvimiento de las actividades productivas, como las vías de comunicación y transporte o la disposición de recursos explotables, para lo cual, el suelo urbano es especialmente productivo (Garza, 2013). Las condiciones productivas defi-

⁴ Al momento en que se termina de escribir este capítulo, se han suprimido los paraderos de “Xibalbá”, “Xcaret” y “Puerto Aventuras” de la cartografía y listados de estaciones oficiales.

⁵ David Harvey (1998) habla del aniquilamiento del espacio por el tiempo como una de las tendencias del capitalismo posmoderno, como un efecto de la globalización del mercado y de la constante búsqueda por maximizar la ganancia al eliminar los costos que imponen las condiciones geográficas como las distancias y el tiempo requerido para atravesarlas. Se puede entender como un acercamiento entre los puntos de interés capitalista (ciudades, centros industriales o de consumo), pero también hay que considerar su contraparte de verdadero borramiento o desmantelamiento (aniquilamiento) de espacios intermedios.

nen la elección de lugares a ser incluidos dentro de la dinámica capitalista (recursos y mano de obra explotables), al igual que el modelo espacial a construirse (espacio urbano, infraestructura turística y de movilidad). No es de extrañar que el Tren retorne a las hipótesis urbanísticas de los “polos de desarrollo”, aspecto ya criticado por Violeta Núñez (2021).⁶

En un sentido amplio, el megaproyecto conforma un dispositivo de *apropiación por frontera* o *confin*, que responde a la lógica expansiva del capital hacia nuevos territorios considerados improductivos o sin valor (Ioris, 2020). Esto se expresa en la retórica de la “región de abandono” que justifica la emergencia de su intervención, al situar al sureste como inherentemente empobrecido e históricamente aislado del desarrollo del centro del país (FONATUR, 2020b). La acumulación por creación de frontera en este caso implica no la colonización de espacios sin población, sino la entrada de un territorio a la relación centrípeta e instrumental del capital, basada en una presunta abundancia que responde al aplazamiento de la escasez del centro territorial (Ioris, 2020, p. 34). Por ello el contradictorio énfasis del Estado en la riqueza cultural y ambiental de la región, explotable a través del turismo, transmutable en desarrollo regional y nacional.

Aproximaciones a la(s) territorialidad(es) en el proceso del megaproyecto

El megaproyecto tiene un propósito explícito de “ordenar el territorio”. Según la Estrategia Nacional de Ordenamiento Territorial (SEDATU, 2021, p. 109), en este tipo de políticas se busca “la ocupación y utilización racional del territorio como base espacial de las estrategias de desarrollo socioeconómico”; en otras palabras, la producción y expansión de espacio para el desarrollo. Giovanna Gasparello (2019), advierte que un aspecto riesgoso del Tren es precisamente su “intención de intervenir el territorio y la sociedad para ‘ordenarlos’ en función de un ‘desarrollo’ centrado en el impulso a un tipo de turismo que repite el modelo masivo imperante en la zona” (p. 137).

Por *territorio*, me estaré refiriendo al carácter relacional, político y significativo que marca a los espacios. El territorio se corresponde con la materialidad del espacio, con los elementos que lo componen, al igual que

⁶ Según este principio, “cierta zona atrasada debe pasar a ser desarrollada por el crecimiento de cierto centro urbano que se constituirá en ‘su polo’” (Coraggio citado en Núñez, 2021, p. 14).

con los sistemas de símbolos y significados que el “trabajo humano” le imprime a través de la historia (Giménez, 1999, p. 33). En este sentido, la *territorialidad* se puede definir como “la producción práctica o discursiva de territorio” en experiencias humanas como “la economía, la religión, la lúdica, los procesos políticos, etc.” (Nates, 2011, p. 214). La territorialidad se manifiesta en relaciones simbólicas y concretas que dotan de sentido a un territorio, que puede tomar formas diversas, particulares, pero simultáneas, en una *multiterritorialidad* (Haesbaert, 2011; Nates, 2011).

Para hablar de “territorios indígenas”, podríamos partir de la espacialidad, físicamente delimitada o no, en que toma lugar la vida comunitaria de grupos identificados o asumidos como *indígenas*. En México, estos espacios suelen sobreponerse a formas oficiales (históricamente producidas) como las *encomiendas*, *congregaciones* o *ejidos*, pero que mantienen la identidad y sustento comunitarios de los pueblos indígenas en un patrimonio colectivo más amplio (Martínez-Coria y Haro Encinas, 2015). Un territorio se compone de la relación con el espacio y sus elementos, como vegetación o cuerpos de agua, habitados y valorados, capaces de coexistir de forma práctica con elementos de la territorialidad del Estado, como sucede en la figura del ejido, y dar lugar a territorialidades alternativas a las dominantes; no definidas por las nociones modernas de frontera o límite.

La territorialidad no-hegemónica, aquí tratada como *indígena*, requiere de ser concebida desde las formas de habitar antes que en la mera ocupación de tierras. Daniel Murillo-Licea (2019) ha ilustrado cómo en México existen nociones de territorio ancladas a representaciones y significados históricos propios de las distintas comunidades indígenas, cuyas visiones y fundamentos culturales no coinciden con el discurso territorial del Estado nacional de espacios vacíos y recursos explotables. Por otra parte, el Estado mexicano ha pretendido un discurso de “inclusión” y tolerancia para con las formas de vida indígena, en un ideal de *multiculturalismo*, debajo del cual se ha hecho posible el mantenimiento de relaciones de subalternidad y la marginalización de los sujetos indígenas, como de las tierras y regiones en que habitan (Gledhill, 2008, p. 16).

Además de múltiple, el sentido del territorio no es estático. Rogério Haesbaert (2011) propone una comprensión dinámica, además de política e histórica, del sentido de los territorios a partir de las categorías de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización*; en un ciclo de producción, destrucción y resistencia de las territorialidades. Mientras que un proceso

de territorialización implica la significación, producción u ordenamiento del espacio definido por un individuo, grupo, sociedad, estado u otra agencia (Nates, 2011, p. 213), la desterritorialización actúa de forma simultánea como la desarticulación de relaciones territoriales, en ocasiones voluntaria, pero frecuentemente producto de la dominación del espacio.

La desterritorialización puede expresarse como un desplazamiento o movilidad, pero también es *inmovilidad*: en la precarización de condiciones de vida y en la negación de expresiones simbólicas que solían dotar de sentido al territorio (Haesbaert, 2011, p. 208). En proyectos de control territorial como el Tren, se propicia el vaciamiento de los significados locales, la precarización del campo o los conflictos por el acceso al territorio (Gaspardo, 2019) como formas de *desterritorialización*. Tal es la cara oculta de la política territorial del megaproyecto y de la conformación de polos de desarrollo urbanos que poco tienen que ver con las necesidades de las comunidades rurales e indígenas (Núñez, 2021).

Pero, en otra arista, la *reterritorialización* es posible como “un movimiento de resistencia a la desterritorialización impuesta por el movimiento de territorialización dirigido por otros” (Haesbaert, 2011, p. 217). La reterritorialización puede encontrarse en las intenciones de “resurgimiento” y reivindicación del ser indígena, de los saberes y de su anclaje territorial, como sucede en los proyectos cotidianos con que en Canadá las comunidades resisten la irrupción colonialista del Estado (Corntassel, 2012). Pero también es esa capacidad de las comunidades y actores para readaptarse a las nuevas condiciones de vida comunitaria, como la dispersión espacial de sus integrantes, o en la construcción de nuevos imaginarios sobre el bienestar común (Gledhill, 2008).

DESARROLLO NACIONAL Y TERRITORIOS INDÍGENAS EN EL DISCURSO PÚBLICO

¿Cuál es el lugar que ocupan estas territorialidades en la visión espacial del megaproyecto para la región? Propongo explorar esta cuestión a partir de la dimensión discursiva del propio proceso productivo del megaproyecto, es decir, de la enunciación que acompaña y orienta las acciones del actual gobierno mexicano, las narrativas en que se traza el estado actual de los territorios y su desarrollo. De esta forma, la pregunta puede formularse

así: ¿cuál es el lugar de las territorialidades locales en el *discurso público* que acompaña al megaproyecto?, ¿de qué manera este discurso se imprime sobre el espacio?, ¿qué contradicciones o grietas se abren y expanden al colisionar con las experiencias locales de quienes *son atravesados* por su ideal de *desarrollo*?

Me referiré con el concepto de *discurso* al conjunto de saberes, supuestos e ideales con que se comprende, explica y afronta la realidad social en un lugar y tiempo determinados. El discurso conforma una construcción de *realidad* socialmente sancionada: es una forma compartida de aprehender el mundo (Dryzek, 2013). En parte, los discursos son sistemas de significados a partir de los cuales se construyen relaciones, se coordinan las acciones de grupos y se da sentido a las cosas. Desde la cuestión discursiva es posible realizar una lectura crítica de los mecanismos que definen un presunto orden social establecido; esto implica cuestionar los supuestos válidos de un momento, su coherencia y la manera en que desde ellos se produce sentido y se establecen relaciones.

Ya que no sólo existe una única lectura de realidad posible, el que un discurso predomine como *verdadero* en un momento dado es resultado de una relación de poder. Como interacción entre poder y saber, nos dice Foucault (2009), el discurso define su realidad a la vez que sostiene *mecanismos de exclusión* tanto de otros saberes y sujetos enunciantes, posicionándose bajo su propia *voluntad de verdad*, como única y válida.⁷ A la vez que se producen e imponen objetos, categorías y conceptos válidos para la definición y valoración de la realidad, el discurso limita y *sujeta* las complejidades y anormalidades a una visión dominante y dominada del mundo.

Arturo Escobar (1995) sostiene que el *desarrollo* constituye un discurso globalizado que “coloniza la realidad”, pues impone determinadas imágenes, representaciones, modos de interacción con el mundo y, aun, de imaginar la realidad presente y futura. El ideal de desarrollo capitalista se instituye como visión “verdadera” por encima de otras experiencias posibles. En este orden, los espacios y poblaciones son clasificados y asignados a un cierto lugar, valor o utilidad: el avance civilizatorio que promete el desarrollo cobra sentido al oponer un presunto mundo desarrollado, encarnado en las grandes potencias capitalistas, con el resto de las naciones económi-

⁷ Foucault (2009) ha nombrado como “procedimientos de exclusión” a la cualidad del discurso para instituir qué puede o no ser dicho y por quién, en un cierto momento o para una sociedad dada.

camente subordinadas, con un estatus de *otro* “subdesarrollado” y como “anormalidad” que requiere ser reformada (Escobar, 1995, p. 41).

Un objeto central en el discurso del actual gobierno mexicano es la propuesta de un desarrollo “distinto”, “*posneoliberal*”, orientado a una modernidad “forjada desde abajo y sin excluir a nadie” (Gobierno de México, 2019, párr. 87). En la experiencia teórica y práctica de América Latina, el desarrollismo *posneoliberal* se ha basado en una restitución del Estado nacional como rector del desarrollo, pero sin constituir una alternativa o crítica profunda a las aspiraciones capitalistas (Cálix, 2017). Paradójicamente, los modelos desarrollistas latinoamericanos han mantenido nociones de modernización como avance evolutivo, de subordinación del valor de la naturaleza, y la exclusión del saber subalterno (Cálix, 2017), a la vez que perpetúan en lo esencial “Estados monoculturales que operan con lógicas coloniales en sociedades heterogéneas” (Lander, 2012, p. 122).⁸

El discurso del desarrollo se instituye como sistema de creación simbólica y práctica (Escobar, 1995), que dicta “lo que es y lo que no es legítimo, válido o conveniente para el ‘bien común’” (Domínguez, 2016, p. 10). El desarrollo que enuncia el gobierno de México da un lugar prioritario a distintos megaproyectos respaldados en supuestos economicistas e incipientes enunciaciones de “sostenibilidad”. Junto a la necesidad de crecimiento económico, se enuncia una propuesta orientada hacia el *bienestar* de la sociedad, cimentado en el reconocimiento de la diversidad de la población, y en “el combate a la pobreza y la marginación por los sectores más indefensos” (Gobierno de México, 2019, párr. 207); encadenando el desarrollo al signifiicante de *bienestar*.

El llamado “Tren Maya” se fundamenta en estas nociones de desarrollo, buscando transformar el atraso “anormal” de la región. En su lectura de realidad, el “sur-sureste”, o sea, las cinco entidades federales en que se produce el megaproyecto, es definido como un “espacio de abandono” que durante los gobiernos neoliberales ha “padecido un decrecimiento real” (Gobierno de México, 2019, párr. 246). Es una *anormalidad* que hace urgente

⁸ Por ejemplo, Edgardo Lander (2019) ha criticado cómo el giro desarrollista de Bolivia, a pesar de partir de nociones de pluriculturalidad y derechos de la naturaleza, celebra como indicio de progreso el crecimiento de la extracción y exportación minera, en la que influyen intereses internacionales y que se opone violentamente a las formas de vida alternas.

la intervención del Estado para “ordenarla” en un espacio productivo.⁹ Sin embargo, la *ampliación de frontera* (Ioris, 2020) hacia y a través de nuevas condiciones productivas para el capital implica transformaciones que entran en contradicción con las aspiraciones territoriales de las localidades.

El etnodesarrollo y la consulta indígena en la producción de un orden territorial

¿Qué lugar ocupan las comunidades y territorios *indígenas* en el discurso del megaproyecto? El PND afirma: “Somos y seremos respetuosos de los pueblos originarios, sus usos y costumbres y *su derecho a la autodeterminación y a la preservación de sus territorios*” (Gobierno de México, 2019, párr. 101. Cursivas mías). Sin embargo, en las narrativas públicas del Estado mexicano, y en los mismos mecanismos de implementación del megaproyecto, esta intención se torna contradictoria.

Opera una representación técnica de la realidad, que distingue entre “sujetos” (objetos) de intervención y autoridades con cualidad para definir problemas y decidir su atención (Li, 2007, p. 7); en este caso, el rol de las comunidades y territorios locales parece ser reconocido sólo en forma instrumental y simplista. El documento de Manifestación de Impacto Ambiental para la primera fase del Tren Maya (MIA-FI) reconoce la diversidad poblacional en la variable estadística de *hablantes de una lengua indígena*; y a partir de ella, define 32 demarcaciones territoriales como “municipios indígenas” a considerarse en la implementación y mitigación del megaproyecto (FONATUR, 2020a). Estos *municipios* “especiales” son expresión técnica y ordenada de un “territorio indígena”, impuesta desde el Estado como marca identitaria generalizada: es la construcción estratégica de sujetos y espacios como empobrecidos y liminales, que dinamita la posibilidad de autodeterminación de las comunidades.

La misma MIA-FI, en su apartado Análisis social de los Pueblos Indígenas (FONATUR, 2020a, capítulo IV, pp. 404-416), define el “etnocidio” como prácticas políticas que conllevan la pérdida de identidad de un grupo

⁹ El diagnóstico en que se justifica el Tren Maya apunta que, a nivel regional, el sureste mantiene los indicadores de pobreza y pobreza extrema más altos, con el crecimiento económico más bajo (CONEVAL en FONATUR, 2020b, p. 10).

por la apropiación de sus territorios y recursos. El etnocidio, dice, “destruye en nombre de la unidad nacional, el progreso y el desarrollo” (FONATUR, 2020a, capítulo iv, p. 404). En respuesta, el documento presenta el “etnode-sarrollo” como “giro positivo” a esta tendencia; operado como “un proceso participativo para las comunidades indígenas para involucrarlas no sólo como lo establece el Convenio ort 169,¹⁰ si no desde la propia planeación y apropiación del proyecto de desarrollo para sus comunidades” (*sic*) (FONATUR, 2020a, capítulo iv, p. 404).

El proyecto “se asume como un invitado en el territorio de culturas milenarias y de un *rico mestizaje* que han dado como resultado una herencia cultural inigualable cuya continuidad debe ser garantizada como *herencia de todos los mexicanos e incluso de la humanidad*” (FONATUR, 2020a, capítulo iii, p. 10. *Cursivas mías*). Pero esta bienintencionada aclaración poco cambia el sentido problemático del discurso: se produce un sujeto homogéneo de mexicano mestizo vasconcelista, mientras que las diferencias culturales se recomponen como patrimonio arcaico y herencia común. El sujeto indígena, su agencia y experiencia, es borrado por la violencia epistémica de la narrativa nacionalista y técnica.

El discurso *indigenista* del megaproyecto derivó en la denominada “Consulta Indígena”, implementada finales de 2019. La estrategia fue presentada el 15 de noviembre, durante una conferencia de prensa matutina del presidente de México, en que representantes del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), de FONATUR y de la misma Secretaría de Gobernación introdujeron distintos aspectos del ejercicio. Finalizada la conferencia, estos, junto con el presidente de México, firmaron frente a las cámaras la convocatoria oficial de la consulta, redactada en español y en maya peninsular, en un gesto simbólico de paternalismo multicultural.

Según lo explicó el director del INPI, la consulta pretendía ser “un diálogo directo con las comunidades indígenas” orientado a “construir los acuerdos para que puedan participar [...], en un tema tan importante como es la cuestión de los beneficios justos y equitativos que puedan derivar de un proyecto tan importante como el que ha sido descrito [el Tren]” (Regino en Andrés Manuel López Obrador, 2019, 00:26:55-00:36:47). Las comuni-

¹⁰ Según el artículo 2 del Convenio 169 de la ort, “Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad” (CNDH, 2012, p. 9).

dades tendrán un lugar en la discusión sobre la distribución de beneficios, pero la continuidad del megaproyecto por sobre sus territorios no sería tema de discusión. Aun cuando la consulta se pretende vinculante, la participación de los grupos no es considerada previa a la planeación, sino para la mitigación, beneficios y obras secundarias al proyecto.

Se efectuó, primero, su llamada “fase consultiva”, los días 29 y 30 de noviembre de 2019. Esta fase constó de asambleas en quince sedes repartidas por la región, a las que representantes de cada localidad afectada debería asistir para posteriormente llevar la discusión a su comunidad. Una segunda fase, denominada “deliberativa”, consistió en asambleas bajo el mismo formato, en las que los representantes, idealmente, tras haber difundido y dialogado con su comunidad, podrían manifestar su aceptación al proyecto y aportar sugerencias para una mayor recepción de beneficios. Según la narrativa oficial, los días 14 y 15 de diciembre, las “comunidades que asistieron a las 15 Asambleas Regionales Consultivas aceptaron la implementación del proyecto” (FONATUR, 2020a, capítulo IV, p. 412) y se incorporaron sus peticiones a un Proyecto de Desarrollo Integral, una especie de equipamiento secundario.

Rodolfo Stavenhagen (1988) propuso el concepto *etnodesarrollo* “en el marco de la búsqueda general de alternativas de desarrollo, ante los fracasos de los esquemas desarrollistas” (p. 15). Su sentido original se asociaba más con la capacidad de representación política y la autogestión de las comunidades que a un mero mecanismo de consulta. El *etnodesarrollo* debería de ser una propuesta alternativa al desarrollismo capitalista, que toma forma desde el propio grupo étnico o indígena particular, e implica la aceptación de su capacidad de gestión autónoma y autodeterminación política-territorial (Río-Castillo y Solís-González, 2009). En este punto, las grietas del discurso del gobierno mexicano, que subestima el rol de las comunidades ante decisiones ya tomadas y publicadas de antemano, se aprecian con mayor evidencia.

La alusión al *etnodesarrollo* desencaja del resto de la propuesta del megaproyecto; el desarrollismo capitalista interno a la propuesta es claro en contraste. Es difícil de sostener en la actualidad una armonía entre la apropiación del desarrollo por parte de comunidades indígenas particulares y la tutela (por no decir dominación) del Estado sobre todo el amplio territorio nacional. Más que un desarrollo *desde* los pueblos indígenas, el discurso retorna a la narrativa nacionalista y del prototipo del sujeto mexi-

cano hegemónico: el mestizo con raíces indígenas o el/la indígena inferiorizado incluido y normalizado al servicio de la nación. Stavenhagen (1988) ya advertía de esta captura política del “etnodesarrollo”, que acabaría “vacíándolo de contenido y dándole un uso simplemente retórico” (p. 17).

El 16 de diciembre, apenas un día después de la asamblea consultiva, y medio mes después de haberse proporcionado la información a los representantes de las comunidades, el director general del INPI declaró en conferencia de prensa el éxito del ejercicio. Según este, los resultados mostraban un “consenso generalizado y unánime” que daba legitimidad incuestionable al megaproyecto. En el mismo evento, la subsecretaria de Gobernación informó de los resultados del “ejercicio participativo” realizado en paralelo a la Consulta Indígena en 84 municipios afectados: ante la pregunta de “¿Estás de acuerdo en que se construya el proyecto integral del Tren Maya?”, 92% de los ciudadanos participantes votó por un “sí”.¹¹

El presunto “consenso unánime” y la aparente aprobación generalizada del megaproyecto por parte de las mismas poblaciones puede ser cuestionable por muchos aspectos. Sin embargo, conforma un recurso nodal para erigir la imagen de legitimidad del megaproyecto, con que se refuerza las grietas que la crítica ha intentado ahondar para demostrar las contradicciones que el espacio a producirse guarda con la complejidad social y territorial preexistente. Es una refutación indirecta a los ataques de la crítica, a la vez que se coloca un velo de incredulidad sobre las inconformidades locales de menor contundencia pública, con lo que se dificulta la organización local y se perpetúa el silencio ante “la verdad” del discurso dominante.

La arena de disputa discursiva y la defensa del territorio

Aunque la llamada Consulta Indígena se presume “libre, previa e informada con todas las comunidades” (FONATUR, 2020a, capítulo IV, p. 410), el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH) cuenta una historia diferente. A partir de su experiencia como observadora en algunas asambleas regionales, la organización denunció

¹¹ “75% de las comunidades indígenas participaron en consulta para Tren Maya: INPI”, *Aristegui Noticias*, 16 de diciembre de 2019. <https://aristeginoticias.com/1612/mexico/75-de-las-comunidades-indigenas-participaron-en-consulta-para-tren-maya-inpi/>

que “la información presentada sólo hacía referencia a los posibles beneficios” del megaproyecto, omitiendo intencionalmente los efectos adversos y esquivando las preguntas sobre impactos posibles (ONU-DH, 2019). Además de una metodología impuesta y, por tanto, culturalmente inadecuada, la ONU-DH (2019) denunció la aceptación del proyecto “como un medio para recibir atención a necesidades básicas” de las comunidades, que el Estado debería garantizar de antemano. La ineficiencia pública y las necesidades sociales se habían aprovechado como condicionantes.

En su defensa, el gobierno mexicano puso en duda la legitimidad de la organización y sus cuestionamientos a lo que sostenía como “la voluntad del pueblo”. Desde la lectura oficial, “La ONU-DH México pierde objetividad y asume la posición de una militancia social opositora [...] Con esta actitud se aparta de su misión de construir las condiciones para el pleno ejercicio de los derechos humanos”.¹² ¿Se puede justificar este castigo a la organización internacional en una apelación a la soberanía nacional? La argumentación del gobierno mexicano da por hecho la existencia de dos fuerzas políticas competentes: el propio gobierno y sus opositores; y borra de la escena la posibilidad de otras perspectivas, en particular, las de las poblaciones afectadas. En realidad, los señalamientos de la ONU-DH son congruentes con posicionamientos y denuncias con que las comunidades y organizaciones indígenas de la región han dado forma a un “contradiscurso” que juega en la arena política.

En noviembre de 2018, cerca de 300 personas de 43 comunidades mayas de Yucatán protestaron contra la imposición de proyectos de desarrollo sobre sus territorios. Mérida se cubrió con el rojo, amarillo, blanco y negro de la bandera Maya Peninsular y la exigencia colectiva “a todos los gobiernos” de asegurar respeto al derecho a la libre determinación de los pueblos¹³. Por esos días, y cercana la toma de protesta presidencial, distintas organizaciones mayas de la región hicieron público un pronunciamiento en que se anticipa la imposición del Tren y se rechaza la propuesta de una “consulta popular” de escala nacional que violenta el derecho de los pueblos indígenas para decidir sobre su territorio (CRIPX et al., 2018).

¹² “El gobierno descalifica críticas de ONU-DH a consulta de Tren Maya”, *La Jornada*, 24 de diciembre de 2019. <https://www.jornada.com.mx/2019/12/24/politica/006n1pol?partner=rss>

¹³ “Dejen de despreciarnos: Mayas exigen la verdad sobre proyectos como el Tren que propone AMLO”, *Animal Político*, 20 de noviembre de 2018. <https://www.animalpolitico.com/2018/11/mayas-protesta-despojo-proyectos-desarrollo>

Conociendo estos eventos, la Consulta Indígena supuesta “previa, libre y adecuada” lanzada el año siguiente parece una respuesta estratégica para blindar un punto vulnerable del proyecto. Aunque, como se ha visto, la acción política tuvo efectos favorables para el discurso de aceptación unánime del gobierno, la consulta se volvió en blanco de cuestionamientos de distintas organizaciones. Al respecto, el colectivo de hombres y mujeres maya Chuun T’aan, manifestó en una carta pública al presidente de México: “esa consulta que dicen qué hiciste, tú decidiste dónde, cuándo y a quién preguntarle, nunca lo acordaste con nosotros los mayas ¿Será que así vas a hacer para decir quién es maya y quién no, qué pueblo es maya y cuál no?” (Chuun T’aan Maya de Yucatán, 2020).

Ciertamente ha sido el Estado mexicano quien sentó los criterios y las reglas del juego “adecuadas” para acceder a lo que se sostendría como un posicionamiento “unánime”. Como se puede constatar en la lista de asistencia de una de las asambleas de la fase informativa y consultiva celebradas en Tunkás, Yucatán, la mayoría de los representantes pertenecía a instituciones municipales y ejidales (SEGOB, 2019a, 2019b). Sin embargo, la misma MIA-FI, junto al reporte de autoridades municipales y ejidales identificados como “líderes sociales”, pudo identificar distintos “líderes comunitarios” y “liderazgos puntuales no-institucionalizados” en las localidades (FONATUR, 2020a, capítulo IV, p. 388). La decisión operativa que privilegia a la estructura de gobierno estatal es también una generalización frente a la complejidad política de los territorios.

En un sentido similar, resulta un sesgo conveniente depositar la voz de las comunidades mayas en agentes en los que se reproduce la visión del Estado o de la política partidista, sin dar tiempo a una organización y debate comunitario de interés colectivo. El Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil se ha unido al cuestionamiento sobre el incumplimiento del carácter de *previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada* de la consulta, dejando en claro que

Realizar una verdadera consulta se efectúa con LA COMUNIDAD, NO con el representante de la Comunidad, y esta se lleva más de 2 años y no los 15 días que están implementando. Una verdadera consulta invita a observadores y se conforma una misión de observación, con opiniones diversas con profesionales que NO solo hablen de los supuestos beneficios sino con una

actitud científica, crítica y responsable. Los garantes de la Consulta es el mismo gobierno y eso viola el derecho de consulta (*sic*).¹⁴

De entre las acciones directas de oposición y defensa del territorio, la dirigida por el CRIPX, ha sido una de las de mayor alcance y visibilidad. En enero de 2020, miembros de comunidades mayas, tzotziles, tzeltales y choles, afiliados al CRIPX presentaron una demanda de juicio de amparo contra el ejercicio de consulta, por no respetar el Convenio 169 de la OIT y contra el proyecto ferroviario llamado “Maya”, por violentar la libre determinación de los pueblos (Bachelot, 2020). A finales de mes, la agrupación obtuvo una primera “suspensión provisional”, para que “se abstengan de decretar la aprobación”, o bien “se abstengan de realizar actos tendientes a la ejecución de dicho proyecto”.¹⁵

En reacción a la introducción del amparo, el gobierno mexicano inició una campaña de desprestigio de los miembros del CRIPX con efectos de polarización en las comunidades, fomentando un “clima de rechazo y hostigamiento hacia ellos” (Bachelot, 2020, p. 119). El entonces director de FONATUR declaró para la opinión pública que los promoventes de los amparos “No son comunidades, es un grupo muy respetable dentro de una comunidad” y que ya se había “estado en pláticas con ellos”.¹⁶ Mientras se esconde el conflicto social bajo de una imagen de sobria calma, la lucha real se libra de manera acalorada en la fractura comunitaria y en el plano legal, en tajantes negaciones e impugnación vivaz de las acciones de los demandantes.¹⁷ Eficazmente se despliegan artefactos discursivos para borrar el conflicto de la visión pública: se aminora la legitimidad de los demandantes, que no representan al pueblo; se diluye el conflicto bajo el eufemismo de “pláticas” o discusiones, y se borra la diferencia de fuerzas entre agentes estatales y la organización regional maya.

¹⁴ CRIPX (diciembre, 2019). *De la Consulta del Tren* [Carta a Milardy Douglas Rogelio Jimenez Pons Gómez]. <https://cripx95.com/biblioteca>

¹⁵ “Comunidades indígenas frenan obra del Tren Maya”, *La Jornada*, 29 de enero de 2020. <https://www.jornada.com.mx/2020/01/29/politica/006n1pol?partner=rss>

¹⁶ G. Ortiz, “Fonatur no ha sido notificado sobre amparo a comunidad indígena ante el Tren Maya”, *La Jornada*, 1 de febrero de 2020. <https://www.jornada.com.mx/2020/02/01/politica/006n2pol?partner=rss>

¹⁷ “Impugna el Fonatur ante tribunal amparo contra el Tren Maya”, *La Jornada*, 13 de febrero de 2020. <https://www.jornada.com.mx/2020/02/13/economia/020n1eco?partner=rss>

Antes que cerrar la categoría de discurso público a la imagen que las élites y gobernantes quieren mostrar y mantener (Scott, 2000), mi propuesta sería tratar el discurso público como *arena* en que se disputan los significados, narrativas y verdades. Estas disputas discursivas, al igual que la escenificación o ritualización del poder, se traducen en formas de efectiva acción y movilización colectiva. Un último ejemplo del contradiscurso sobre el Tren está en la campaña que la Asamblea de Defensores del Territorio Maya, Múuch' Xínbal ha impulsado en toda la región para visibilizar los efectos destructivos y los posicionamientos alternativos al megaproyecto.

La asamblea ha publicado distintos documentos, pronunciamientos y cartas abiertas al presidente de México y a las autoridades del megaproyecto, además de colaborar con medios periodísticos y académicos críticos e impulsar iniciativas creativas como “Diseña contra el tren” (Asamblea Múuch' Xínbal, s. f.). En desplegados públicos, la asamblea (en compañía de colectivos de la región) discute con el discurso de las autoridades estatales y muestra su firme posicionamiento contra la imposición, el silenciamiento de las organizaciones, y en general, contra los “proyectos de muerte” que buscan el despojo de las comunidades maya y sus territorios (Asamblea Múuch' Xínbal, 2021). Aunque el discurso público es un canal indispensable para la puesta en prácticas de ciertos dispositivos de poder, no hay que olvidar que detrás de la fachada de orden aparente existen formas activas y explícitas de disidencia y disputa con intención y capacidad de romper el silencio.

ATRAVESADOS POR EL TREN O *EN LAS VÍAS* DEL DESARROLLO. LA EXPERIENCIA LOCAL DE KIMBILÁ, YUCATÁN¹⁸

La cartografía de desarrollo que traza el megaproyecto genera espacios “al margen” o en medio de las vías que conecta los nodos de interés: espacios invisibles, sin voz ni mención explícita, excluidos del discurso. Tras su

¹⁸ Este apartado presenta una breve reconstrucción de la experiencia local con el megaproyecto a partir del trabajo etnográfico en la comunidad, en colaboración con pobladores y ejidatarios de la comisaría de Kimbilá, Izamal, Yucatán. Un estudio más riguroso del caso se encuentra en el cuarto capítulo de la tesis “Territorialidad y discurso en la producción espacial del desarrollo” (Tavira, 2022, pp. 136-178).

narrativa, la realidad local de poblaciones afectadas por el megaproyecto se teje en historias y visiones de futuro diversas, que no se pueden sintetizar en una presunta aceptación generalizada o autorización ciega de las decisiones de los gobernantes. Prevalece un patrón de ocultamiento de contradicciones y conflictos latentes que están de fondo al aparente silencio condescendiente a la razón gobernante. El mantenimiento de una aparente *quietud* en el conflicto potencial corresponde a un producto y artefacto de poder de los gobernantes (Gaventa, 1982), y se traduce, en este caso, en la invisibilidad producida sobre la experiencia local disruptiva del megaproyecto.

Las experiencias locales dan forma a un poder que reta la consistencia del discurso público. Scott (2000) define como *discurso oculto* a todas aquellas “manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” desde fuera del escenario del poder (p. 28). Este discurso toma forma en expresiones de desconfianza, cuestionamientos y oposición a las narrativas dominantes, al igual que en las historias locales que resultan alternas o contradictorias al “consenso” que acepta la intervención. El carácter oculto de estos discursos; sin embargo, se mantiene desde el poder de la versión pública, que sesga y restringe su existencia a través de negaciones, eufemismos y presuntas unanimidades.

La comisaría de Kimbilá, en el municipio de Izamal, Yucatán, ilustra la realidad de un territorio situado *en las vías* del megaproyecto, o sea, de la intervención directa en sus tierras, recursos y población, sin ser destinatarios explícitos del desarrollo. A pesar de que Izamal es señalado dentro del recorrido del Tren (último destino del tercero de los siete tramos), Kimbilá no tiene mención explícita en la documentación oficial o pública. El mismo FONATUR enuncia que la estación proyectada “se ubica en la zona sur poniente de la ciudad y formará parte de un nuevo barrio turístico y de servicios de Izamal” (FONATUR, s. f.-a). Aun así, la cercanía de dicho “barrio turístico” puede tener efectos directos e indirectos para Kimbilá, como la atracción de su fuerza de trabajo, productos y recursos o en la expansión inmobiliaria del nuevo “polo de desarrollo” por sobre su territorio.

Desde la perspectiva de la comunidad, no fue sino hasta 2021, casi dos años después del ejercicio de Consulta, que los pobladores descubrieron que el Tren pretendía atravesar por sus tierras. La repentina llegada de agentes del FONATUR al pueblo fue motivo de sorpresa, en parte, porque contrario a la intención manifiesta de aprovechar los derechos de vía exis-

tentes, en Kimbilá no hubo antes un ferrocarril y, por alguna razón, el recorrido se desvía de las antiguas vías que habrían de atravesar por Tekantó hacia Izamal (véase mapa 2). Una ejidataria explica: “sabíamos que el tren iba a pasar por Izamal; que se iban a tomar las vías antiguas; pero nunca pensamos o nunca supusimos que iba a pasar por acá” ya que “así lo había dicho el presidente: que se supone que el proyecto iba a traer las vías antiguas del tren, [...] nunca pensamos que iban a abrir nuevos caminos” (Participante 1, comunicación personal, 12 de octubre de 2021).¹⁹

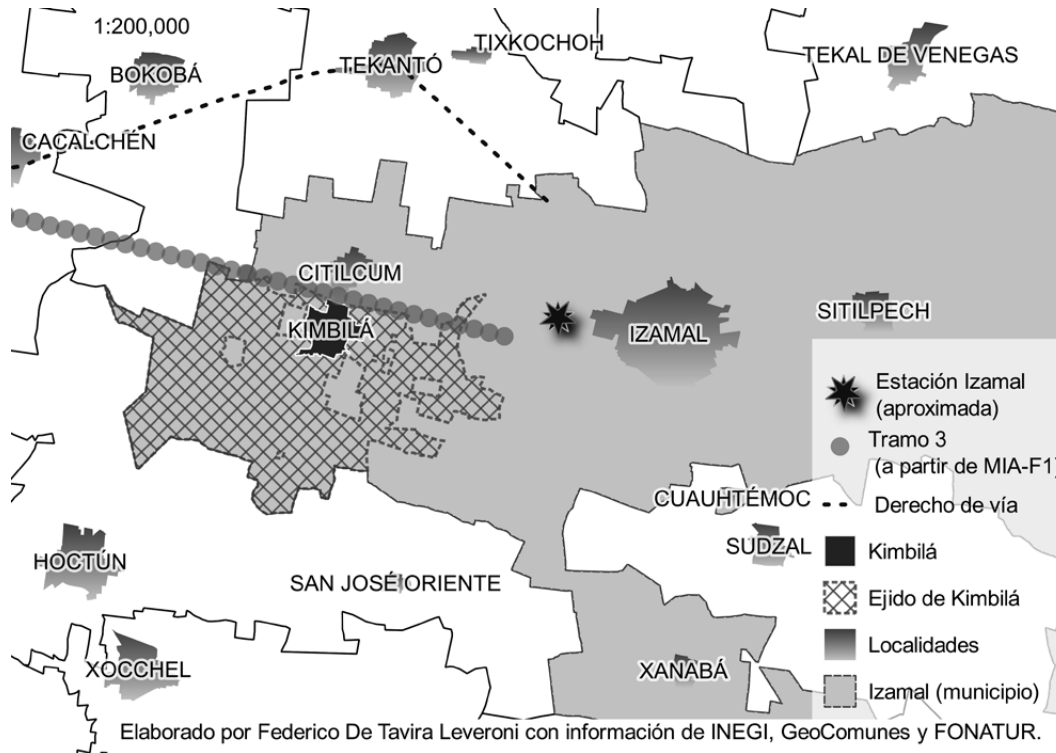
Se suman inconsistencias en el proceso de información y consulta a nivel local. El 16 de abril de 2021, con la primera convocatoria para la firma de un Convenio de Ocupación Previa y expropiación de tierras del ejido para el megaproyecto, un grupo de habitantes de Kimbilá difundió un comunicado en medios. El documento, respaldado por al menos 200 firmantes de la comunidad, se queja de la falta de información a la vez que solicita una consulta en que verdaderamente puedan participar todos los afectados. En particular, el documento acusa que en el “mal llamado proceso de consulta” nunca se brindó la información pertinente a los pobladores; así como que los procesos locales para la apropiación de las tierras ejidales no han sido transparentes ni han procurado un ejercicio informativo adecuado para la comunidad.²⁰ A diferencia de lo supuesto por la Consulta, la información no se llevó de las asambleas a las comunidades.

Este caso también demuestra la inviabilidad (y conveniencia política) del uso de agentes estatales (municipales y ejidales) como representantes y canal de organización comunitarios. Para la población, quizá con excepción de quienes formaban parte del gobierno ejidal y municipal, la información de la primera asamblea informativa, celebrada en Tunkás, pasó del todo desapercibida, sin dejar rastro en la memoria colectiva sobre algún intento previo de organización y revisión del proyecto. Miembros del entonces gobierno de Kimbilá comparten que fueron invitados de manera personal a participar en el ejercicio de consulta, donde se les solicitó “dar una asamblea” y “juntar a la gente” para compartir lo discutido, pero que,

¹⁹ Por razones éticas, se optó por mantener aquí en anonimato a los participantes de las entrevistas realizadas durante la investigación, exceptuando el caso en que el o la participante solicitó explícitamente incluir su nombre.

²⁰ Pobladores de Kimbilá, “Posicionamiento respecto a las malas prácticas relacionadas al Tren Maya y al ejido de Kimbilá”, *Pie de Página*, 16 de abril de 2021. https://picdepagina.mx/wp-content/uploads/2021/04/Comunicacio%CC%81n-Kimbila%CC%81_Espan%CC%83olMaya-1.pdf

Mapa 2. Trazo del megaproyecto Tren Maya hacia Izamal



Fuente: elaboración propia con datos de INEGI (2020), Geocomunes (s. f.) y FONATUR (2020a).

admiten, no hubo oportunidad de realizarla ni se le dio seguimiento (Participante 2, comunicación personal, 17 de septiembre de 2021). Al menos en Kimbilá, la población no tuvo un verdadero lugar en la consulta.

Además de ser elegidos y organizados por gestores externos, las autoridades locales requieren de trasladarse fuera de la comunidad para ser partícipes de la asamblea y acceder a la información en su nombre. El cumplimiento burocrático de este ejercicio no corresponde con el carácter “adecuado” ni siquiera para los invitados. Miembros del entonces gobierno de Kimbilá cuestionaron la necesidad de dejar la comunidad para asistir a la asamblea, realizada en la comisaría de Tunkás, y poder ser informados. “Si ni siquiera el Tren va a pasar allá [en Tunkás], ¿por qué se fue a hacer allá?, ¿por qué no se hace donde en diferentes lugares del pueblo?, ¿quieres ayudar al pueblo? Que lo hagan, por ejemplo, acá en Kimbilá y Citilcum; son los pueblos afectados” (Participante 3, comunicación personal, 5 de octubre de 2021).

A pesar de todo, en junio de ese año, la mayoría proporcional de ejidatarios firmó el convenio con FONATUR, a cambio de una incipiente indemnización de 5 000 pesos para cada miembro del padrón ejidal. Dicho padrón se convirtió en criterio de exclusión determinante, pues la participación, voz y voto con respecto al futuro de las tierras comunales se depositaron en los 575 ejidatarios registrados, por encima de los más de 4 000 habitantes totales. Se vieron excluidas, en ocasiones con violencia, las voces de la mayor parte de los jóvenes y mujeres de la comunidad, a la vez que se denunció la cooptación política de parte de las autoridades ejidales en turno, la simulación de las votaciones y, sobre todo, la falta de claridad previa sobre los efectos que el proyecto traería para la población.

Junto a esto y a la desinformación generalizada, la aceptación, en ningún sentido unánime, es comprensible de frente a la insistente y amorfa promesa de desarrollo, interpretada como una atención a las necesidades sociales del poblado y de beneficio por la llegada de turistas a la localidad. No hay que olvidar tampoco la credibilidad y autoridad que mantienen los enunciados de la actual presidencia; sus conferencias de prensa matutinas televisadas, dispositivos que reafirman y difunden el discurso público, son un canal de información privilegiado para la opinión local.²¹ Y se abona

²¹ Al consultarse con distintos pobladores y ejidatarios sobre los medios por los cuales conocían sobre el proyecto, en muchos de los casos se refirió a las enunciaciones del presidente en medios públicos, al igual que las publicaciones en redes sociales y los medios periodísticos.

el peso del *rumor*: en alguna de las asambleas ejidales para el asunto de las tierras, surgió de voz de uno de los agentes externos la sugerencia de que “posiblemente se podría instalar un paradero turístico en o cercano a Kimbilá”; sugerencia “inocentes”, sin garantías, que impactó en las aspiraciones imaginadas de los oyentes.²²

Hay asimetrías evidentes en el “diálogo” generado entre agentes del Estado y comunidades maya, donde los primeros son quienes establecen y moderan las reglas y los segundos sólo participan de un juego cuyo resultado final es arreglado de antemano. El proyecto de historia Maya K’ajlay (2022) explica cómo esta asimetría se expresa en el abuso del poder de la palabra hablada hecha por los funcionarios y agentes promoventes del proyecto: “El honor de un trato apalabrado todavía posee un papel relevante en las relaciones sociales de los pueblos mayas, pues ha sido la manera principal en cómo se ha consignado la memoria y se ha transmitido el conocimiento y la tradición” (Maya K’ajlay, 2022). A la sobreposición del discurso experto y de autoridad, se añade la incomprensión de reglas y valores culturales locales como violencia.

La falla metodológica del proceso de consulta y la desinformación generalizada cumplen un propósito doble de legitimar un procedimiento presuntamente destinado a “incluir” a las poblaciones indígena, pero con control suficiente para mantener fuera las contradicciones. “La falta de información” advierte Gasparello (2020, p. 8), sobre las estrategias de consulta indígena, “es utilizada con frecuencia por los mismos funcionarios como un elemento para descalificar y culpabilizar a los mismos que la solicitan y que carecen de ella”. La exclusión justificada del saber hace del silencio un elemento político con que se sostiene una relativa quietud (Gaventa, 1982) de los espacios intervenidos, pues Kimbilá, como muchos otros territorios atravesados, no han alcanzado una visibilidad pública que pudiera resultar “peligrosa” para el proyecto, porque no se les ha permitido.

A fin de cuentas, el megaproyecto es explícito en su intención de transformar los territorios, y el cambio es fuente de incertidumbre y ansiedades para quienes lo sufren. Algunas de las preocupaciones reiteradas por pobladores de la localidad tienen que ver con una posible pérdida de la

²² A pesar de no haber evidencia de que esta promesa pueda cumplirse, la alusión a una estación o paradero del Tren Maya en o cerca de la comunidad es compartida por distintos pobladores que colaboraron durante el trabajo de campo.

tranquilidad, seguridad y confianza que definen la vida en el pueblo. Ezer May (2019) pone en duda el supuesto con que el proyecto promueve la expansión de espacios urbanos, comparándolo con el fenómeno de despojo por la expansión inmobiliaria en las periferias de Mérida. May (2019) añade que la experiencia de vida que ofrecen ciudades como Cancún resultan contrarias a la tranquilidad y seguridad que sobrevive “en el pueblo”; motivo de regreso para varias personas que en el pasado han migrado.²³

He dicho que el megaproyecto pretende la producción de espacios de utilidad capitalista por sobre las territorialidades preexistentes. En este entendido, el tejido urbano es un espacio privilegiado al conglomerar las condiciones productivas y reproductivas; pero el *paisaje urbano* también construye una imagen ilusoria, que oculta el trabajo y los costos de producción y mantenimiento (Harvey, 2014). Tales costos se trasladan a los espacios subordinados del trazo, aquellos que, como Kimbilá, no tienen lugar en las narrativas, pero contribuyen con trabajo, mercancía o con la propia tierra, indispensables para la reproducción y expansión de la frontera capitalista. A pesar de no ser enunciados, estos territorios son requeridos por el megaproyecto.

Por esto, los trabajos de mediación con las comunidades son necesarios para la continuidad del proyecto (el paso del tren). A finales del año 2021, FONATUR, junto con el Instituto de la Juventud implementó la iniciativa “Brigadas Juveniles” en Kimbilá: un grupo de jóvenes de la comunidad, empleados y “capacitados” en el discurso del desarrollo y de las presuntas bonanzas del turismo que el megaproyecto traería a la comunidad, y quienes colaborarían con las autoridades locales para “atender las necesidades de la población”. Según lo explicado por una integrante, la brigada comprendía a Kimbilá como una “comunidad turística”, y buscaba “solucionar pequeños problemas” en función de prepararla para su integración al circuito turístico-mercantil del megaproyecto y así poder enriquecerse “en varios aspectos” (Participante 4, comunicación personal, 23 de septiembre de 2021).

Aunque la iniciativa proyectaba un genuino entusiasmo en el grupo juvenil por involucrarse en su comunidad (posiblemente catalizado en el apoyo económico que daba a sus participantes), las rondas en bicicleta en busca de necesidades públicas y las campañas de limpieza del pueblo desa-

²³ Esta idea es recurrente en colaboradores que comparten haber migrado a otras ciudades del país o a Estados Unidos y tiempo después retornaron por la añoranza de una vida tranquila y familiar en su pueblo.

parecieron a un par de meses de su anuncio público. Aun así, la significación del desarrollo asociado al embellecimiento del pueblo y la entrada de ingresos económicos por el consumo turístico permaneció en el imaginario de diversos pobladores. Quisiera evitar polarizaciones riesgosas como la de separar la comunidad en “simpatizantes” y “opositores”. Desde el diálogo con distintos actores de la comunidad, puedo sostener que hay un interés común en mejorar las condiciones de vida locales: en el acceso a servicios públicos eficientes y, a la vez, en mantener o recuperar la tranquilidad y reciprocidad que caracterizan “la vida en el pueblo”. Pero esto no excluye que el significado asignado al Tren pueda ir de la esperanza optimista a la preocupación escéptica en una compleja gama de situaciones y posicionamientos.

Desde su experiencia y en sus palabras, Anahí Canché explica el riesgo de *desterritorialización* que la expansión del tejido urbano implica para Kimbilá como territorio “subordinado” en el trazo del megaproyecto:

Entonces, hasta ese punto, nuestro recurso natural o digamos de territorio, ya va a estar ocupado por otras personas que tienen el dinero, o sea, que tiene dinero para comprar territorios y poder tener a su nombre estas propiedades. Entonces yo creo que [...] dentro de poco ya no vamos a ser comunidad, sino que ya vamos a estar hasta urbanizados por toda esta cuestión de gente que llega de fuera (comunicación personal, 4 de agosto de 2021).

Así como el discurso del Estado es capaz de movilizar intereses y producir espacios, las perspectivas y expectativas locales pueden conformar una fuerza disruptiva. Ante la clara irregularidad en el trato con las autoridades del megaproyecto, y sumado a una larga lista de insuficiencias en la estructura del gobierno ejidal y municipal para con los intereses de la comunidad, algunos pobladores comenzaron a promover iniciativas de organización local. La conformación de una Junta de Pobladores es un instrumento garantizado por la Ley Agraria que recientemente se ha impulsado como recurso de organización comunitaria y herramienta en la defensa de los derechos humanos e indígenas de sus habitantes. Dicho por Anahí Canché, una de las promotoras originales de la iniciativa,

es una estrategia que nos va a facilitar una organización; a exigir que nuestros derechos sean cumplidos. Y yo creo que también lo más importante es a cuidarnos entre nosotros porque, aunque cada una y uno de nosotros en

Kimbilá tenga una vida o una profesión diferentes, vivimos en un mismo espacio, vivimos en una misma comunidad, y todo aquello que vaya a ocurrir en años posteriores a lo que es el Tren Maya, tanto beneficios como perjuicios, pues también lo vamos a vivir todos por igual. Entonces es de esta forma en la que va surgiendo la Junta de Pobladores (comunicación personal, 4 de agosto de 2021).

Tanto las expresiones de desencanto o preocupación ante el proceso del megaproyecto, como la revaloración de la organización local como fuerza política indispensable, dan forma a una realidad que escapa y desentona con la narrativa simplista y generalizante del Estado. Iniciativas como la Junta de Pobladores colocan a la comunidad como agente político en defensa de intereses colectivos frente a intervenciones externas futuras, posiblemente asociadas al espacio producido por el megaproyecto. La germinal Junta apunta a una recuperación del poder para decidir sobre el territorio y su desarrollo como pueblo maya: es un mecanismo de *reterritorialización* que se opone o adapta a futuros de posible *desterritorialización*, como los que amenazan arribar con el paso del Tren.

Aunque mi intención no es definir (desde afuera) la territorialidad de la localidad, se puede resaltar algunos aspectos importantes en la experiencia compartida de habitantes de Kimbilá: (1) se divide marcadamente el espacio “urbanizado” del ejido que la rodea, así como se dividen políticamente ejidatarios de pobladores; (2) usualmente se le denomina un “pueblo tranquilo”, algo valioso para quienes han migrado y retornado; (3) se considera con potencial político para ser municipio autónomo, capaz de administrarse sin la tutela de Izamal para atender sus propias necesidades públicas; (4) la captura política de los representantes locales, como la contienda partidista, han aportado mucho a la división del pueblo y a la ineficiencia de servicios públicos; (5) se reconocen como pueblo maya y tienen intereses en transmitir a sus hijos valores comunitarios y culturales que han visto debilitarse en las últimas generaciones. De haberse considerado estos aspectos territoriales, se podría dar forma a un proyecto que verdaderamente responda a las aspiraciones locales, o por lo menos se habría evitado la problemática acarreada por el Tren.

El Tren significa más que la pérdida de tierras ejidales. Pone en juego el futuro de la territorialidad y las aspiraciones de desarrollo locales. La situación del territorio en las vías del desarrollo, y no en su centro, implica

no sólo su privación de la mayor parte de los esperados beneficios, es también su acomodo como pieza periférica o fronteriza, que asume los sacrificios y que se subordina a las necesidades económicas del sistema regional turístico. Pero la localidad, su realidad particular y sus aspiraciones no tienen verdadero lugar, ni en la interfaz de dinamismo económico ni en las narrativas políticas. Son borradas y traducidas en problemas técnicos que deben de ser paliados para alcanzar los verdaderos objetivos: la producción de espacios que detonen el crecimiento económico regional.

CONCLUSIONES

En las anteriores líneas se ha podido repasar el poder del discurso tanto en la creación de lecturas creíbles y legítimas de la realidad, como en la negación y ocultamiento de realidades que fisuran su coherencia. Tanto en el material técnico del megaproyecto como su narrativa pública se construye y restringe una determinada forma de concebir los espacios a transformar y de los medios necesarios para hacerlo. El discurso del megaproyecto adquiere un sentido distinto cuando es leído desde la experiencia compartida de los territorios que pone en las vías de su avance, como Kimbilá, en que se viven las violencias de sus procesos de acumulación por despojo y por expansión de frontera.

Desde la perspectiva que promueve el megaproyecto, la región en su totalidad es producida como un área extensa de rezago y pobreza generalizados, sobre la cual se proyecta una nueva “cartografía” de desarrollo basada en la distribución del turismo y la expansión urbana. El Tren es una prótesis que permite el devenir de condiciones para la producción capitalista, especialmente en el turismo. Pero el mapa del megaproyecto está plagado de silencios: sólo ciertos puntos brillan como explícitos espacios de desarrollo desde donde emanaría el bienestar de toda la región. Se omiten los territorios atravesados por las vías y se diluyen las perspectivas y aspiraciones con que estos se habitan. Difumina a las poblaciones mayas en un *objeto de políticas públicas* homogéneo y generalizado, antes que como sujetos de derecho, negando su voz y posibilidades de desarrollo que no sea el llamado “bienestar” del Estado (May y Prieto Díaz, 2018).

El caso de Kimbilá permite observar el rol asignado a los territorios locales, y particularmente a las comunidades indígenas, en el proyecto. La

narrativa de “inclusión” no sólo enmascara la imposición externa de un modelo para el desarrollo –que no nace de las comunidades–, sino que en el proceso de implementación se visibiliza cómo las comunidades son tratadas como externalidades que han de “solucionarse” con tal de abrir camino a intereses desarrollistas ajenos. En Kimbilá, como otras tantas comunidades, la atención política se limita a una transacción de permisos antes que a una garantía integral de condiciones para el bienestar. La implementación del proyecto anula la experiencia local, asumida como una amalgama amorfa de un sector poblacional “vulnerable” y necesitada de la tutela del Estado nacional para integrarse a la “normalidad” ciudadana, empleada productivamente, desde valores modernos y nacionalistas.

Al mismo tiempo, la diversidad cultural o el mito del *pluralismo* del Estado mexicano actúan en favor del proyecto único de desarrollo con que se ordenan los territorios y se expande la frontera del capital. La categoría *indígena* sigue sirviendo a la violencia epistémica del Estado, justificando su intervención paternalista y sorda a las intenciones de alternativa y reivindicación de los diferentes pueblos que coexisten dentro de las fronteras nacionales. Pero también se aprovecha y tergiversan las alternativas y el reclamo de resurgimiento en narrativas controladas, libres de sugerencias inflamables y congruentes con el proyecto capitalista internacional: elementos culturales expropiados para una narrativa nacionalista común y ofrecidos como experiencia en el mercado turístico; neutralizados como patrimonio humano, como vestigios de civilizaciones perdidas en la historia universal.

El Tren reproduce el borramiento de los pueblos y explota su particularidad cultural. Transforma lo “maya” en una marca, un símbolo de exótico atractivo que conecta el pionerismo moderno con la “riqueza” regional. Lo que visto así se asemeja a una empresa colonial sobre terrenos subexplotados, se encubre bajo narrativas de “etnodesarrollo” y apropiación local de los beneficios, pero sin verdaderas intenciones favorables para los proyectos locales de desarrollo y resurgimiento. Monopoliza el desarrollo, y con él, las posibilidades de futuro de las comunidades y pueblos; la alternativa a su discurso se disuelve o, en el peor de los casos, se polariza como un atentado contra las promesas de bienestar del nuevo orden nacional. Ejercicios como la Consulta, se ha visto, sirven más a un interés legitimador de la tutela del Estado capitalista para imponer el desarrollo y ordenar los territorios, subestimando, nuevamente, la capacidad política de las comunidades.

Mi intención inicial ha sido la de aportar una aproximación a la manera en que se ejerce poder en la implementación de megaproyectos y en la relación que estos establecen con las comunidades y territorios indígenas. Esta tarea resultaría incompleta y peligrosamente simplista si obviara o excluyera el rol activo que tienen las mismas comunidades y agrupaciones y que acaba por ser decisivo en el desenvolvimiento y conclusión de los megaproyectos. Cabe anotar que mi rol como autor de estas páginas no ha pretendido “dar voz” a dichos actores locales: estos hablan, luchan y crean alternativas por sus propios medios. Se ha buscado, por el contrario, comunicar el proceso y explicar los mecanismos que vuelven problemáticos a este tipo de megaproyectos. Esta observación que se acepta “externa”, es también fruto del diálogo y la indagación co-participativa de y con los actores involucrados y sus experiencias, excluidas de las narrativas oficiales.

Se ha visto el rol activo de las comunidades en la defensa, recreación y adaptación de los territorios ante las circunstancias que se les impone. La lucha por el territorio al interior del proceso productivo del Tren muestra la capacidad de los grupos excluidos para disputar los sentidos territoriales e identitarios. La lucha a través de amparos y el recurso a acuerdos internacionales se ha establecido como vía para disputar tanto elementos concretos, como el paso del Tren por tierras ejidales, como la reivindicación y resignificación del sentido colectivo del ser indígena o pueblo: se pasa de una categoría impositiva a un uso creativo y disruptivo de los frutos del saber moderno. Reconocer la disputa simbólica, aun en situaciones de aparente quietud y pasividad permite sobrepasar dicotomías obsoletas, y así observar que estos procesos disputados se mueven en el “hacer” de los actores con sus circunstancias interculturales.

He intentado mostrar que, en el fondo de las contradicciones discursivas, existen importantes formas de disputa y drama explícito, en estrategias como la respuesta directa al discurso público, en cartas y comunicados difundidos mediáticamente, así como en proyectos locales de organización comunitaria. Estas formas de resistencia se centran en los deseos y preocupaciones de la comunidad para con su propio territorio; es decir, la resistencia es territorialmente productiva y aun una forma de *reterritorialización*. Habrá que repensar la territorialidad más allá de la tolerancia y resiliencia comunitaria ante lo inevitable, y poner atención en los deseos y proyectos locales de alternativas de desarrollo que, por germinales que puedan ser, dan forma a las reivindicaciones colectivas del día a día.

Se hace urgente el estudio y debate de megaproyectos como el Tren a partir de sus expresiones locales, desde la agencia y el saber de los territorios indígenas, rurales y urbanos “atravesados por el desarrollo”. Ello implica reconocer, junto a sus efectos estructurales, las experiencias múltiples pero interrelacionadas de las comunidades y movimientos que persisten detrás o por debajo de la espacialidad tecnócrata y productivista de los megaproyectos. Por otra parte, el paso del Tren deja tras de sí un escenario regional complejo, marcado por la militarización, promesas políticas de bienestar y el neoliberalismo voraz, que se filtra y desborda en un creciente mercado inmobiliario y turístico..

LISTA DE REFERENCIAS

- Asamblea Múuch' Xíinbal (s. f.). *Asamblea de Defensores del Territorio Maya, Múuch Xíinbal*. <https://asambleamaya.wixsite.com/muuchxiinbal> [Consulta: 24 de noviembre de 2023.]
- Asamblea Múuch' Xíinbal. (2021). *Respuesta a las declaraciones del Sr. Rogelio Jiménez Pons, titular del FONATUR, hechas ante la Comisión de Comunicaciones y Transportes del Senado de la República*. https://asambleamaya.wixsite.com/muuchxiinbal/single-post/comunicado-p%C3%BAblico-de-la-asamblea-de-defensores-del-territorio-maya-m%C3%BAuch-x%C3%ADinbal?fbclid=IwAR3txOprwBKcfm8U60Xk1hrbkq1ErHsrX7clEUA8jHs496PGRVSPDS_hMIs
- Bachelot, B. (2020). Libre determinación y megaproyectos: El consejo regional indígena y popular de Xpujil (CRIPX) frente al Tren Maya. *Nuestra Praxis Revista de Investigación Interdisciplinaria de la Crítica Jurídica*, 4(7), 105-127. https://aneicj.files.wordpress.com/2020/11/7.-biancabachelot_np7_libredeterminacion-2.pdf
- Cálix, Á. (2017). Development approaches in Latin America: Towards social-ecological transformation. *Friedrich-Ebert-Stiftung*, 1-28. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mexiko/13308.pdf>
- Chuun T'aan Maya de Yucatán (2020, junio). *Sr. Presidente de México Andrés Manuel López Obrador* [Carta abierta a Andrés Manuel López Obrador]. <http://indignacion.org.mx/wp-content/uploads/2020/06/Chuun-Taan-%C2%BA%-C2%BA-3-1.pdf>
- CNDH (2012). *Convenio número 169 de la OIT*. <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/Folleto-Convenio-169-OIT.pdf>

- Cornthassel, J. (2012). Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 86-101.
- CRIPX, Prodiversa, A. C., Red de Productores de Servicios Ambientales Ya'ax Sot' Ot'Yook'ol Kaab, Colectivo de Comunidades Mayas de los Chenes, Consejo Indígena de Astata, Muuch Kambal, Sociedad Cooperativa Turística repobladores de Chiquila, y Ejido de Conhuas (2018, noviembre). *Al presidente electo*. Pajaropolítico. https://issuu.com/pajaropolitico/docs/manifiesto_sobre_el_tren_maya
- Díaz Cruz, R. (2014). *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.
- Domínguez, J. C. (2016). Los megaproyectos en las discusiones sobre el desarrollo. En J. C. Domínguez y C. Corona, *Megaproyectos y los dilemas del desarrollo en Latinoamérica* (pp. 7-30). Ciudad de México: Instituto Mora.
- Dryzek, J. S. (2013). *The politics of the earth: Environmental Discourses* (3a. ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Ediciones del Signo.
- Escobar, A. (1995). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- FONATUR (s. f.-a). *Estación Izamal. Tren Maya*. <https://www.trenmaya.gob.mx/estacion-izamal/> [Consulta: 24 de mayo de 2022.]
- FONATUR (s. f.-b). *Trazo. Tren Maya*. <https://www.trenmaya.gob.mx/trazo/> [Consulta: 3 de diciembre de 2021.]
- FONATUR (2020a). *Manifestación de impacto ambiental modalidad regional. Tren Maya. Fase 1 Palenque-Izamal*. <https://apps1.semarnat.gob.mx:8443/dgiraDocs/documentos/camp/estudios/2020/04CA2020V0009.pdf>
- FONATUR (2020b). *Programa institucional 2020-2024 de FONATUR. Tren Maya, S.A. de C.V.* Gobierno de México. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5608690&fecha=24/12/2020
- Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. A. González (trad.). Tusquets.
- Garza, G. (2013). *Teoría de las condiciones y los servicios generales de la producción*. Ciudad de México: El Colegio de México.

- Gasparello, G. (2019). Megaproyecto Tren Maya: Reordenar el territorio y la sociedad. *Boletín Geocrítica Latinoamericana*, 3, 136-142. https://www.researchgate.net/publication/341412082_Megaproyecto_Tren_Maya_reordenar_el_territorio_y_la_sociedad
- Gasparello, G. (2020). Megaproyectos a consulta: ¿derechos o simulaciones? Experiencias en México. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 18(2), 124-141. doi: <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i2.762>
- Gaventa, J. (1982). *Power and powerlessness: Quiescence and rebellion in an Appalachian Valley*. University of Illinois Press.
- GeoComunes (s. f.). *Herramienta de visualización y análisis de amenazas al territorio en la Península de Yucatán* [Digital]. <http://geocomunes.org/Visualizadores/PeninsulaYucatan/>
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v(9), 25-57.
- Gledhill, J. (2008). Los territorios indígenas en México: ¿creación de reservas o bases de la democratización? En J. Laviña y G. Orobitg, *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas* (pp. 11-30). Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica.
- Gobierno de México (2019, julio). Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5565599&fecha=12/07/2019
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. M. Canossa (trad.). Siglo XXI.
- Harvey, D. (1998). Compresión espacio-temporal y condición posmoderna. En *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (pp. 314-339). Amorrortu editores.
- Harvey, D. (2005). El "nuevo" imperialismo: Acumulación por desposesión. En L. Panitch y C. Leys (eds.), *Socialist register 2004. El nuevo desafío imperial*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo*. IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Ibarra, M. V. (2016). Los megaproyectos desde una geografía crítica. En M. V. Ibarra y E. Talledos, *Megaproyectos en México. Una lectura crítica* (pp. 21-42). Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca.
- INEGI (2020). *Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas (DENUE)* [Digital]. <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/denue/default.aspx>

- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas México (2018, diciembre). *#TrenMaya Ritual de los Pueblos Originarios a la Madre Tierra* [Video]. Youtube. <https://youtu.be/Hl0oUF-7cZA>
- Ioris, A. A. R. (2020). Revisiting frontier theory and the experience of frontier-making. En A. A. R. Ioris, R. R. Ioris, y S. Shubin (eds.), *Frontiers of development in the Amazon: Riches, risks and resistances* (pp. 25-50). Lexington Books.
- Lander, E. (2012). El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: Proyectos complementarios/divergentes en sociedades heterogéneas. En M. Lang y D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 121-143). Fundación Rosa Luxemburgo/Ediciones Abya Yala.
- Lander, E. (2019). Los gobiernos progresistas latinoamericanos ante la crisis civilizatoria. En *Crisis civilizatoria* (pp. 58-104). CALAS.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Revista de Sociología*, 3, 219-229. <https://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre>
- Li, T. M. (2007). *The will to improve. Governmentality, development and the practice of politics*. Duke University Press.
- Lins Ribeiro, G. (2007). Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. *Tabula Rasa*, 6, 173-193.
- López-Obrador, A. M. (2019, noviembre). *Consulta a pueblos indígenas para el Tren Maya. Conferencia del presidente AMLO* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=xXVIVTDSm40&t=920s>
- Martínez-Coria, R. y Haro-Encinas, J. A. (2015). Derechos territoriales y pueblos indígenas en México: Una lucha por la soberanía nacional. *Revista Pueblos y Fronteras*, 10(19), 228-256. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152015000100228
- May, E. R. (23 de julio de 2019). Tren Maya: Futuras urbes, pueblos presentes. *Contralínea*. <https://contralinea.com.mx/opinion/tren-maya-futuras-urbes-pueblos-presentes/>
- May, E. R. y Prieto Díaz, S. (noviembre de 2018). Tren Maya: ¿Cuarta Transformación o continuismo estructural? *Contralínea*. <https://contralinea.com.mx/interno/semana/tren-maya-cuarta-transformacion-o-continuismo-estructural/>
- Maya K'ajlay (2022, septiembre). La doctrina de la confianza y el Estado. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/la-doctrina-de-la-confianza-y-el-estado/>
- Murillo-Licea, D. (2019). Territorialidades indígenas y agua, más allá de las cuencas hidrográficas. *Agua y Territorio*, 14, 33-44.

- Nates, B. (2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Co-herencia*, 8(14), 209-229. <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v8n14/v8n14a09.pdf>
- Núñez, V. (2021). ¿El Tren Maya para el desarrollo del sur de México? *Mirada Ferroviaria*, 41. <https://www.miradaferroviaria.mx/el-tren-maya-para-el-desarrollo-del-sur-de-mexico/>
- ONU-DH (2019, diciembre). ONU-DH: el proceso de consulta indígena sobre el Tren Maya no ha cumplido con todos los estándares internacionales de derechos humanos en la materia. *Naciones Unidas Derechos Humanos*. <https://hchr.org.mx/comunicados/onu-dh-el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia/>
- Presidencia de la República (2023, septiembre). Administración del Tren Maya pasa de FONATUR a SEDENA, informa presidente AMLO. *Gob.mx*. <https://www.gob.mx/presidencia/prensa/administracion-del-tren-maya-pasa-de-fonatur-a-sedena-informa-presidente-amlo-344230?idiom=es>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Ríos Castillo, M. y Solís González, J. L. (2009). Etnodesarrollo: Reivindicación del “indio mexicano” entre el discurso del Estado y el discurso desarrollista. *Cuadernos Interculturales*, 7(13), 180-205. <https://www.redalyc.org/pdf/552/55212234012.pdf>
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.
- SCT (2020). Asignación que otorga la Secretaría de Comunicaciones y Transportes en favor de la empresa de participación estatal mayoritaria denominada FONATUR Tren Maya S. A. de C. V., para construir, operar y explotar la vía general de comunicación ferroviaria denominada Tren Maya, la prestación del servicio público de transporte ferroviario de carga y de pasajeros, la cual incluye los permisos para prestar los servicios auxiliares requeridos. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5591971&fecha=21/04/2020#gsc.tab=0
- SEDATU (2021). *Estrategia Nacional de Ordenamiento Territorial. Versión ejecutiva*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/sedatu/documentos/estrategia-nacional-de-ordenamiento-territorial-de-la-sedatu?state=published>
- SEGOB (2019a). *Registro de asistencia a la asamblea regional informativa de las comunidades pertenecientes al pueblo (maya), respecto de la consulta libre, previa e informada, sobre*

- el “proyecto de desarrollo Tren Maya”, celebrada en la comunidad de Tunkás. <https://www.gob.mx/inpi/documentos/convocatoria-al-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-proyecto-de-desarrollo-tren-maya>
- SEGOB (2019b). *Registro de asistencia a la asamblea regional consultiva de las comunidades pertenecientes al pueblo (maya), respecto de la consulta libre, previa e informada, sobre el “proyecto de desarrollo Tren Maya”, celebrada en la comunidad de Tunkás*. <https://www.gob.mx/inpi/documentos/convocatoria-al-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-proyecto-de-desarrollo-tren-maya>
- Stavenhagen, R. (1988). Introducción. En R. Stavenhagen y M. Nolasco, *Política cultural para un país multiétnico. Coloquio sobre problemas educativos y culturales en una sociedad multiétnica* (pp. 7-18). Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública/Secretaría de Cultura/El Colegio de México.
- Tavira, F. de (2022). *Territorialidad y discurso en la producción espacial del desarrollo: El proceso regional del megaproyecto Tren Maya y la experiencia local de Kimbilá, Yucatán* [Tesis de maestría], Instituto Mora, México.

LA TERRITORIALIDAD DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS RIBEREÑOS EN LA RECUPERACIÓN SOCIOAMBIENTAL DEL LAGO DE TEXCOCO

Rafael Bautista Patiño

INTRODUCCIÓN

La región oriente del Valle de México ha sufrido diversas alteraciones socioambientales por diferentes intervenciones gubernamentales y empresariales, que han transformado los territorios como una condición fundamental para su realización, deteriorando y degradando los paisajes lacustres, los del piedemonte y los de la zona de la montaña.¹

Podemos referirnos a tres momentos específicos en las intervenciones: el desalojo de las aguas de la cuenca lacustre mediante la edificación de magnas obras de infraestructura hidráulica para el control de inundaciones, que produjeron su desecación desde la época colonial (Legorreta, 2006); la implementación de proyectos urbanísticos y de vivienda, que propiciaron la degradación del medioambiente en la región debido a las actividades antropogénicas y al crecimiento poblacional acelerado, desde mediados del siglo xx (Soto, 2021); y la edificación de un megaproyecto de aeropuerto que, aunque fallido, detonó un conflicto territorial a inicios del milenio (Kuri, 2008), despojando a ejidatarios y pobladores de sus tierras, y provocando un impacto socioecológico sin precedentes a nivel local y regional en los

¹ La región se reconoce como un conjunto de al menos tres territorios vinculados bioculturalmente; La Ciénega, El Piedemonte y la Zona de Montaña, en cada una de ellas se articulan circuitos festivo-religiosos, redes de comercio, producción, relaciones de parentesco y procesos organizacionales, lo que da como resultado un proceso histórico que establece relaciones entre los pueblos y redefine linderos, caminos, canales y fronteras (Pineda, 2015).

territorios lacustres y forestales (Bautista, 2018; Coordinadora #YoPrefieroElLago, 2020).

Pese a estas intervenciones, procesos de despojo y de destrucción ecosistémica, relacionados con la trayectoria histórica colonial de la región, las dinámicas socioterritoriales constituidas desde hace varios siglos por estas comunidades, persisten y se han adaptado a los diferentes cambios que han transformado el espacio geográfico.²

Dichas actividades corresponden a formas tradicionales cuyo origen y desarrollo se pueden rastrear mediante fuentes arqueológicas y registros históricos por lo menos desde el siglo xi, periodo en que las migraciones chichimecas conformaron el señorío Acolhua [...] cuya principal actividad fue la agricultura centrada en el mejoramiento de los suelos, la pesca, la cacería de aves migratorias, la recolección de diversas especies botánicas y zoológicas (Pineda, 2015, s. n.).

En este contexto, organizaciones de pueblos originarios y colectivos periurbanos han logrado articular la territorialidad indígena y campesina con la movilización en defensa de la tierra y el territorio; haciendo posible la cancelación del megaproyecto de aeropuerto e impulsando una propuesta con la que se busca la reapropiación del territorio, en términos sociopolíticos, agroecológicos y bioculturales, como otra etapa y otra forma de lucha, a partir de las siguientes demandas: la restitución de tierras ejidales y la protección legal del remanente del lago; la rehabilitación hidroecológica del sistema lacustre; el resarcimiento de los daños ocasionados por las obras asociadas a la terminal aérea; y el impulso del desarrollo económico de la región a partir de la agroecología y el turismo biocultural. Todo esto sintetizado en el Proyecto Manos a la Cuenca (Bautista, 2021).

Además de esta propuesta alternativa, resurge otro proyecto de rescate ambiental por parte del gobierno federal, mediante el anuncio de la reactivación del Proyecto Ecológico Lago de Texcoco (PELT) para la restauración de la Zona Federal del Lago de Texcoco (ZFLT), estableciendo

² A la llegada de los europeos, Texcoco y luego Atenco –por ser jurisdicción texcocana–, resistieron a la conquista española. A la postre, este reino se uniría con otros grupos mesoamericanos en la labor militar y política de sometimiento al imperio mexica. Una vez consumada la rendición, la provincia de Texcoco y anexas, fue repartida en encomiendas que se convertirían años más tarde en dominio de la corona española (Jarquin y Herrejón, 1995).

un “conjunto de acciones que [permitieran] dirigir el desarrollo de la zona hacia un enfoque sustentable, y con ello mejorar las condiciones y oportunidades de vida de los habitantes de la región” (CONAGUA, 2022), pero anteponiendo la edificación de un mega parque ecoturístico, que es ajeno a la dinámica socioterritorial establecida de manera ancestral por las comunidades ribereñas. Esta intervención estratégica produjo una serie de inconformidades, debido a la falta de un proceso de consulta con los pueblos, y a las diferencias en las formas con las que se busca recuperar la vocación lacustre y agrícola del remanente del lago (FPDT, 2020a).

El presente trabajo busca establecer esas diferencias, a partir del concepto de territorialidad indígena y campesina, y cómo dicha territorialidad se articula con los diferentes procesos de lucha de los pobladores ribereños como parte de las estrategias de reapropiación y recuperación del territorio, en dos momentos específicos de la historia contemporánea de la región: el conflicto aeroportuario de inicios del siglo *xxi*; y el impulso de la remediación hidroecológica del sistema lacustre, a través de diferentes iniciativas que surgieron a raíz de la cancelación del aeropuerto, tales como la Campaña Área de Protección de la Vida y el Proyecto Manos a la Cuenca (Bautista, 2021).

La importancia de este trabajo radica en mostrar que, en el contexto actual de la recuperación de este ecosistema la continuidad del vínculo entre estas comunidades y el territorio lacustre, constituido a través de los siglos, es esencial para la permanencia de los pueblos originarios; para la integridad de las familias campesinas y de su economía tradicional; y para la conservación de su patrimonio biocultural.

Para elaborar este capítulo se retomaron datos etnográficos y documentales obtenidos de dos investigaciones sobre la región, en los periodos del 2015-2018 y 2019-2021 (Bautista, 2018, 2021), y de un peritaje antropológico realizado por un grupo de investigadores (profesores y estudiantes) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (Pineda, 2015).

En la primera parte se definen los conceptos de territorio y territorialidad indígena y campesina, a partir de una revisión bibliográfica, con la finalidad de articular las concepciones sobre el territorio y las diversas prácticas que expresan los sujetos que lo habitan, lo defienden y se (re)apropian de él, así como para diferenciarlas de las acciones estratégicas de los actores gubernamentales que lo han intervenido.

En el siguiente apartado se realiza una breve descripción etnográfica del territorio lacustre, así como de un conjunto de prácticas ancestrales que expresan la territorialidad indígena de estas comunidades. Con esto se busca saber ¿qué es lo que se defiende en términos materiales y simbólicos?; ¿cuáles son las actividades que caracterizan el modo de vida tradicional campesino y que se vuelven acciones estratégicas clave en la defensa territorial? y ¿cómo se constituye el vínculo entre la comunidad y el territorio?

El tercer apartado aborda el conflicto territorial que se detonó por la imposición del megaproyecto aeroportuario, como parte de los procesos de desterritorialización y reterritorialización en la región oriente del Valle de México, en el marco de la política neoliberal. Se describen las respuestas de los pobladores ribereños a las estrategias de despojo y la extracción de recursos naturales, que vulneraron la existencia de estos pueblos. La finalidad es mostrar en qué forma la territorialidad indígena y campesina se articuló con la movilización en defensa de la tierra.

En el cuarto apartado se analiza la reconfiguración de las estrategias de resistencia territorial, en la recuperación socioambiental del lago de Texcoco. Se exponen las diferencias ontológicas y axiológicas en los enfoques, objetivos y acciones del Proyecto Manos a la Cuenca y del Parque Ecológico Lago de Texcoco, que se presenta como uno de los principales desafíos para la reapropiación del territorio y para el pleno ejercicio de la territorialidad campesina. Por último, se delinean las conclusiones y reflexiones finales.

TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD: PROPUESTA CONCEPTUAL

Los sentidos y significados que se le atribuyen al territorio, establecidos por sujetos que mantienen una experiencia total y continua del espacio (Chivallon, 1999) habitado y (re)apropiado funcional y expresivamente (Deleuze y Guattari, 1997), emanan de diferentes procesos históricos, bioculturales y sociopolíticos constituidos como un “conjunto de trayectorias” (Massey, 2008, citado en Haesbaert, 2013). De modo que no existe en la concepción de los territorios una separación entre lo móvil y lo estático, lo funcional y lo simbólico, y el espacio y el tiempo (Haesbaert, 2013).

Así, el territorio se puede definir como un espacio geográfico apropiado instrumental y valorativamente (Bonneimaison y Cambrezy, 1996), mediante lazos identitarios profundos, que posee una honda conexión con la tierra y la naturaleza (el mundo no humano), y que sirve como morada simbólica y material (Gottman, 1973).

También puede ser concebido como un lugar ancestral y un sitio sagrado (Barabas, 2014); un espacio de reproducción iconográfica y de narrativas locales sobre la fundación del entorno ecológico, donde abundan paisajes, ecosistemas y biodiversidad (Luque y Doode, 2007), y donde se reproducen las prácticas tradicionales transmitidas a través de un conjunto de saberes locales, que forman parte de la identidad territorial y de la “memoria biocultural” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) de los pueblos indígenas y campesinos, considerados muchas veces como los guardianes de la naturaleza (Boege, 2008), que conservan su entorno a través de la tríada: *Kosmos* (cosmovisión), *Corpus* (conocimiento) y *Praxis* (prácticas).

Por otro lado, el territorio ha sido utilizado a nivel global, como un espacio para la reproducción del capital, la gentrificación y la extracción de recursos naturales o commodities (Svampa, 2012), bajo un esquema de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) y producida mediante la depredación, el fraude y la violencia que provoca el desplazamiento de poblaciones que han habitado y preservado el espacio geográfico por cientos de generaciones.³

Estos procesos muestran la existencia de prácticas de dominación del territorio, que se traducen en una amplia gama de acciones estratégicas política y económicamente dominantes, por parte del Estado-nación y del poder financiero; que controlan redes y flujos para promover la circulación de mercancías y de capital, y que intervienen en áreas o superficies para producir el espacio bajo una lógica mercantil.

Sin embargo, existen respuestas colectivas por parte de los pueblos asediados, que van desde el despliegue de acciones de confrontación para defender el territorio, hasta el impulso de campañas mediáticas que se articulan con las prácticas de apropiación cultural-afectiva, mostrando la importancia de la preservación del territorio y de “la economía campesina tradicional fundada en el valor de uso y la autosuficiencia [que] coexiste en

³ Los territorios de los pueblos indígenas y campesinos son las principales zonas de conservación a nivel global (Toledo, Barrera-Bassols y Boege, 2019).

condiciones desventajosas con la economía capitalista fundada en el valor de cambio y la propiedad privada” (Pineda, 2015).

Estos procesos de reapropiación están intrínsecamente ligados con las territorialidades indígenas y campesinas, que se refieren al conjunto de prácticas que han llevado a cabo los habitantes en el territorio durante siglos –incluyendo las diásporas (Murillo, 2019)–, en donde están presentes las relaciones con el entorno natural (no humano) y cultural (las diversas formas simbólicas en las que los grupos humanos conciben el territorio), que demarcan sus fronteras y límites con otros territorios y comunidades.

Estas prácticas se reconocen como aquellas actividades que devienen del conocimiento tradicional, el que, de acuerdo con el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), alude a:

[...] las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a partir de la experiencia adquirida a través de los siglos y adaptado a la cultura y al entorno locales, el conocimiento tradicional se transmite por vía oral, de generación en generación. Tiende a ser de propiedad colectiva y adquiere la forma de mitos, historias, canciones, folclor, refranes, valores culturales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas, incluso abarca la evolución de las especies vegetales y razas animales. El conocimiento tradicional básicamente es de naturaleza práctica, en especial en los campos de la agricultura, pesca, salud, horticultura y silvicultura (PNUMA, s. f., como se citó en nota al pie de Boege, 2008, p. 13).

Sin embargo, muchas de estas prácticas consideradas como tradicionales, son resultado de la imposición de la cultura occidental, lo cual no significa que dichas actividades no sean representativas de sus culturas simplemente porque puedan ser el resultado de mezcla o mestizaje entre lo autóctono y lo impuesto (Nash, 1958; Tax, 1953; Chibnik, 2003 como se citó en Toledo y Alarcón-Cháires, 2018), sino que la identidad en la era de la globalización –y tal vez desde el amanecer del fenómeno cultural– es el resultado de procesos de hibridación. Así, tanto los individuos, como los grupos eligen ciertos aspectos del mundo en donde sobreviven para identificarse como pueblos (García, 1995, como se citó en Toledo y Alarcón-Cháires, 2018, p. 17).

Sin embargo, esto en muchas ocasiones no resulta suficiente para defender un territorio. En este sentido, los habitantes arraigados de manera

histórica en un lugar geográfico específico, se autoadscriben como pueblos originarios, debido a que representa una estrategia que exige al Estado el reconocimiento de un conjunto de derechos en relación al acceso y defensa de la tierra y del territorio; y al pleno ejercicio de su territorialidad ante los procesos de desterritorialización y reterritorialización.

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit) los define como colectividades que se identifican a sí mismas como comunidad indígena en el contexto de los Estados nacionales. Asimismo, el artículo 13 del mismo tratado, reconoce sus territorios como lugares ancestrales, a partir del establecimiento de valores espirituales y su relación con las tierras aun si han sido despojados en distintos periodos históricos (Convenio [N.169] Organización Internacional del Trabajo [oit], 1989).

EL TERRITORIO Y LA TERRITORIALIDAD DE LOS PUEBLOS RIBEREÑOS

A continuación, se analiza la territorialidad indígena y campesina de los pueblos de la ribera del lago de Texcoco, a partir de los siguientes elementos: la formación geológica e hidrológica de la cuenca lacustre y la interacción de los primeros asentamientos humanos con el entorno natural; la domesticación de numerosas especies de flora y fauna que constituyen buena parte de los saberes ancestrales; las prácticas agrícolas y acuícolas que conforman el modo de vida campesino, y la organización comunitaria expresada a través de las instituciones cívicas, agrarias y religiosas que establecen las relaciones sociales, la memoria colectiva y el sentimiento de pertenencia desde la comunalidad, así como las redes comerciales con otros pueblos y la delimitación territorial, a través de fronteras y linderos.

Características geográficas e hidrológicas del Lago de Texcoco

La cuenca del Valle de México, la más extensa entre otras regiones lacustres, que se conformó geográficamente dentro de un perímetro de grandes montañas, colinda al norte con las sierras de Pachuca, Tepetzotlán, Guadalupe, Patlachique y Tepozán. Al sur está limitada por la sierra de Chichinautzin; al este por la Sierra Nevada con sus volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl,

con una altura media de 5 300 m; y al oeste colinda con la sierra de Monte Alto y de las Cruces. Posee un contorno de forma peculiar extendida de norte a sur, de alrededor de 125 km de largo y 75 km de ancho. Mantiene un área de 9 600 km² aproximadamente, ubicada a 2 250 msnm, en el extremo sur de la Mesa Central (Secretaría de Desarrollo Agrario Territorial y Urbano [SEDATU], 2016).

Esta cuenca está conformada por un sistema de lagos de aproximadamente 2 000 km², que actualmente se encuentran severamente deteriorados y algunos desecados casi en su totalidad. Dos de ellos se caracterizan por ser salobres: Xaltocan y Zumpango, cuya orientación se encuentra hacia el norte de la cuenca; mientras que en el sur la composición del agua de los lagos de Xochimilco y Chalco es dulce. Estos lagos estaban interconectados mediante obras hidráulicas y suelos artificiales para transporte y uso habitacional o agrícola (Rojas, 1993), y durante la época de lluvias formaban el Lago de Texcoco, también de composición salada.

El desarrollo de las primeras civilizaciones lacustres

Las montañas, cordilleras y sistemas volcánicos alternados con extensas planicies, remanentes y cuerpos de agua (ríos, ciénagas, lagunas), además de la presencia de numerosas especies de flora y fauna, únicas en nuestro continente, fueron fundamentales en el desarrollo de las civilizaciones lacustres que llegaron a habitar esta región, conocida como el Acolhuacan, y que se destacó sobre todo por su infraestructura hidráulica y sus sistemas de riego (Palerm, 1954).

Según los relatos míticos, los primeros grupos que se asentaron en el lecho del lago, comenzaron su andar en Chicomóztoc (lugar de las siete cuevas), situado al noreste del territorio nacional (Rossel, 2004, citado por Pineda, 2015). Al emprender su camino hacia el sur se asentaron de forma provisional en diferentes poblados como Tolam o Tula, donde convivieron con los otomíes y nonoalcas, quienes les otorgaron los primeros atributos para su proceso de sedentarización.

Posteriormente, a raíz de un conflicto con los líderes y gobernantes se vieron obligados a marcharse llegando al valle de Tehuacán, lugar en el que su estancia duró quince años para luego emigrar de nuevo al Chalchiatepec (cerro de jade) o Cholollon (Cholula) y Tachilhuatepec (cerca de la caída

del agua y la montaña hecha a mano), como la rebautizaron este grupo de desterrados denominado toltecas-chichimecas, quienes se asentaron en este sitio también conocido como el antiguo señorío Olmeca-Xicalanca, por más de 30 años, viviendo en condiciones de subordinación y de precariedad, por lo que deciden sublevarse pero son derrotados. En el mito fundacional se relata cómo su deidad Tezcatlipoca les pide volver a Chicomóztoc por refuerzos, y cómo se apoderan del lugar al regresar (Rossel, 2014, citado por Pineda, 2015).

Más tarde algunos grupos de chichimecas emprenderían nuevas rutas migratorias que entre otros sitios los llevarían a la cuenca de México, más precisamente a asentarse en la región de Culhuacán en el centro del lago. Estos grupos conocidos como acolhuas o texcocanos transformaron la dinámica de los suelos salinos en el vaso del lago, a través de la agricultura mediante el cultivo de hortalizas y la recolección de productos derivados de la sal, como el tequesquite, el axayácatl (ahuate) y el tecuitlatl (alga espirulina).⁴

Dichas actividades continúan hasta nuestros días, y dan cuenta de la relación compleja que han mantenido los pobladores ribereños con el entorno ecológico a través de los siglos.

La parcela de mi padre en una parte era infértil, porque la tierra era salitrosa y yo doy testimonio de cómo a base de su trabajo, esa tierra, la parcela fue totalmente fértil, vi el proceso, vi como mi padre sembraba frijol, maíz principalmente, alfalfa en otras temporadas para rotar la tierra [...] mi papá llevaba el abono de los animales, de la vaca, teníamos un burro, teníamos patos, gansos, cerdos. Entonces todo el abono [...] el desperdicio de las frutas [...] toda la hierba nunca se tiraba a la basura, todo eso lo encostaba y lo llevaba al campo para abonar la tierra, para removerla, para regar (entrevista realizada por Arturo González a Martha Pérez Pineda, originaria de San Francisco Acuecomac, el día 30 de mayo de 2015, citado en Pineda, 2015).

⁴ Acolhua es el nombre de uno de los tres dirigentes recién llegados descrito como un hombre de espaldas anchas (Mohar, 1994, como se citó en Pineda, 2015).

El modo de vida campesino en el territorio lacustre

Las actividades económicas tradicionales que se han registrado en el territorio lacustre son, principalmente, las agropecuarias, de donde las familias obtienen sus alimentos sin adquirirlos en el mercado, siendo el maíz el principal cultivo y base de la alimentación de la región. A esta planta suelen asociarse otros cultivos como frijol, chile, calabaza, nopal, jitomate, lechuga, rábanos, zanahoria, etcétera (Pineda, 2015).

El testimonio de un agricultor de Atenco destaca que “había mucha cosecha de maíz, de frijol, de la calabaza [además] puedes sembrar aquí habas, cilantro, cebolla, todo lo que quieras puedes lograr cosechar, pero requiere de trabajo también” (entrevista a José Alberto, Atenco, Estado de México, 6 de junio de 2020, citado en Bautista, 2021).

Esto muestra que es mediante el esfuerzo constante que llevan a cabo los agricultores para el mejoramiento y domesticación del suelo, logrando un impacto importante en el aumento de la producción. Sin embargo, también influyen otros factores que los vinculan con su territorio, como la selección, utilización y mejora de las semillas cultivables.

Las materias primas las conseguimos de nosotros mismos. Han venido programas de comisariados ejidales de semillas, pero no, a nosotros de los pueblos originarios de Atenco, Nexquipayac y Acuexcomac no usamos esas semillas, precisamente porque no les tenemos amor, tenemos amor a nuestras semillas, sembramos frijol, maíz azul, maíz blanco, maíz amarillo, pero de nuestra misma tierra [...] (entrevista realizada a Alicia Galicia, originaria de Acuexcomac, por Luisa Grisales, en 2015, citado en Pineda, 2015).

Además de estos productos alimenticios para consumo humano se cultiva avena, alfalfa y trigo que se utiliza como forraje para el ganado. La ganadería es otra actividad productiva y comercial que ha sido utilizada por los pueblos de la región como actividad económica, siendo la cría de vacas la preponderante, no solamente para el consumo de su carne, sino también para la producción de leche y sus derivados. Aunque también se crían borregos, conejos, gallinas, cabras para consumo en el hogar o para su venta en el pueblo.

Estos aspectos señalan que el uso y aprovechamiento de los recursos naturales es permanente, ya que las diferentes temporadas de siem-

bra, cosecha, consumo y comercialización de los diversos productos que se obtienen del entorno lacustre permiten la reproducción del ciclo agrícola, es decir, que todo el año se puedan dedicar a ser campesinos.

Adicionalmente se combinan con las actividades económicas de numerosos oficios, tales como la producción de artesanías y maquila de prendas de vestir, el comercio formal e informal (Sánchez, 1999), producción de pulque, elaboración de canastas, etc. Estos productos artesanales son vendidos al interior del territorio, pero también en las comunidades aledañas creando un circuito regional en torno a una economía tradicional característica de la Cuenca de México.

Respecto a las prácticas alimentarias se recolectan de manera tradicional algunas plantas que crecen de manera silvestre en el remanente lacustre, durante determinadas épocas del año. Dentro de estos alimentos se encuentran las verdolagas, el quelite cenizo, las acelgas, los romeritos, el quintonil, la lengua de vaca, entre otros. Estas hortalizas son utilizadas como complemento a la dieta de todos los habitantes, ya que el disfrute a estos productos se regula por usos y costumbres, siendo de acceso comunitario (Pineda, 2015).

En cuanto a la medicina tradicional, según los testimonios recuperados por el equipo que realizó el peritaje antropológico en el territorio lacustre,

[...] en la región crecen numerosas plantas que tienen usos medicinales: árnica, romero, chía, pasto cáñamo, hierba del sapo [...] entre otras. También ciertos árboles son utilizados por sus propiedades medicinales, entre ellos se cuentan el ahuehuete, sauce blanco, sauce llorón, pirul, cedro limón y el fresno [...] La utilización de las plantas con fines terapéuticos comprende un extenso repertorio de procedimientos, los cuales contemplan la ingestión directa, la preparación de infusiones de plantas frescas o deshidratadas, la preparación de cataplasmas, comprimidos, ungüentos, la realización de vaporizaciones, gargarismos, baños, pediluvios, maniluvios, su aplicación mediante lavativas, o la práctica de los temazcales (Pineda, 2015, s. n.).

A estas prácticas se debe agregar la recolección del alga espirulina en el lecho del lago, que se utiliza como suplemento alimenticio y para prevenir enfermedades. Este producto considerado como milagroso por los habitantes originarios, se vende en los pueblos circundantes, con redes comerciales que llegan al estado de Tlaxcala y a la Ciudad de México.

En este contexto, Rafael Villanueva se ha dedicado a la recolección, producción y venta de este y otros productos, como el ahuate y el tequesquite, desde hace más de cuatro décadas. Su producción es elaborada mediante técnicas de producción locales o artesanales, bajo una cosmovisión particular, y a través de su relación con el entorno lacustre.

Esto permite el buen manejo y aprovechamiento de los recursos naturales, a partir de tres condiciones, que son: ¿qué se puede recolectar?, ¿cuánto se puede recolectar? y ¿cuándo se puede recolectar? En esto radica la diferencia con la producción industrial que desconoce la identidad territorial, el conocimiento ancestral y la relación singular entre los productores y su entorno natural (Bautista, 2021).

La temporada de recolección del alga espirulina comienza en el mes de mayo, un mes antes que el ahuate, y “ya en septiembre llega la migración de patos y el pato se la come” (entrevista a Rafael Villanueva García, Ixtapan, Atenco, Estado de México, 12 de febrero de 2021, citado en Bautista, 2021). En el caso del ahuate, conocido también por los habitantes originarios como “caviar azteca” contiene una alta cantidad de proteínas, según el testimonio del señor Villanueva, y se puede guisar de formas muy variadas.⁵

Otros productos derivados del lecho del lago son el tequesquite y la sal de tierra. Se consideraba una actividad económica importante en la región hasta principios del siglo xx (*Téxcoco en el tiempo*, 2021, como se citó en Bautista, 2021). Su recolección se realizaba mediante dos métodos distintos en el periodo colonial. El primero consistía en el estancamiento de agua salada en charcos superfluos, que facilitaban el proceso de evaporación; el segundo se trataba de un proceso mucho más complejo, en el que se tenía que filtrar el agua, cocer la salmuera y, además, poner a secar el producto (Parsons, 2001, citado en Bautista, 2021).

Como actividad económica, la caza de aves ha sido de gran relevancia para el autoconsumo y para su venta y trueque en los circuitos comerciales de la región. Platillos como el “pato a la basura”, formaban parte de los alimentos característicos de la región, particularmente de la localidad de Ixtapan, cuyo consumo en fechas decembrinas, se consideraba una tradi-

⁵ Antiguamente las poblaciones lacustres hacían tortillas muy parecidas a las de maíz, aunque también hacían tamales o, en su caso, envolvían porciones que reservaban en hojas de tamal, para después consumirlo preparando alimentos cocidos o tostados (Rojas, 1993).

ción local navideña. Algunas especies de aves que se consumían era el pato mexicano (Anaz Díaz) y la cerceta (Anas crecca).⁶

La migración de aves hacia la cuenca lacustre permitió crear estrategias de caza, que iban desde el uso de herramientas de origen prehispánico, como el atlatl (básicamente se trataba de una lanza de aproximadamente dos metros de largo, que era arrojada hacia los patos de forma manual), hasta las armadas; un método introducido después de la conquista de México, quizá en el siglo XVIII o XIX, cuando la posesión de armas y el uso de pólvora comenzó a proliferar en la población (Pineda, 2015).⁷

Este método consistía en una técnica más sofisticada, que se componía de una serie de rifles o tubos largos de metal amarrados que, inspirados en el funcionamiento de un cañón, eran cargados con pólvora y otras municiones. Estas “trampas infernales” como les llama el señor Villanueva, no son muy comunes en la actualidad, debido a sanciones que establecen las normas ambientales (Comisión para la Cooperación Ambiental de América del Norte, 2003, como se citó en Bautista, 2021).⁸ Sin embargo, Pineda (2015) señala que “Durante un recorrido etnográfico [se] observó restos de pólvora rodeados de plumas del ave esparcidas al pie del cerro Huatepec”.

Otras herramientas y técnicas registradas por Pineda (2015) para la captura de las aves son la escopeta chiquitera y las redes conocidas también como ayate, elaboradas con fibra de maguey. Estas últimas también empleadas en la captura de charales, pescado blanco (carpa común), acociles y mexclapique (pescadito amarillo) de origen endémico.

Esta interacción continua con el paisaje genera un conjunto de saberes y un vínculo con el territorio “al caminar sus valles, veredas y montañas, así como navegando [...], recolectando, cultivando, pescando y cazando para su alimentación, salud y bienestar de forma organizada, desde el antiguo calpulli, hasta el ejido moderno o los Comités de Agua” (Pineda, 2015).

⁶ Un dato importante es que 85% de las aves son migratorias, y en su totalidad junto con las residentes suman 190 especies en la ZFLT (PUMA-UNAM, 2001).

⁷ Los factores que han propiciado la desaparición de alrededor de 15 especies como coyotes, liebres y roedores son las actividades antropogénicas (PUMA-UNAM, 2001). Por ejemplo, la desaparición de coyotes se asocia a la caza que los habitantes de las localidades aledañas realizaban, con el fin de proteger su ganado y aves de corral.

⁸ Según este agricultor ha calculado la captura de unas 3 000 aves por armada, mientras Ernesto Sánchez (*Texcoco en el tiempo*, 2021) menciona que, según la estimación de algunos informes se alcanzaban a cazar alrededor de 2 500 aves mediante esta técnica de caza.

En esta tónica, Felipe Álvarez, habitante de Nexquipayac, menciona lo siguiente:

Mi familia ha sabido aprovechar nuestro territorio, eran campesinos, pulqueros, arrieros, salineros, tenían varias actividades, la mantención de la familia salía de la sal del lago de Texcoco, utilizando los cardones se utilizaba mucho para el pulque para la mezcla del pulque. También la sal, el carbón, eran arrieros [...] También se utilizaba la fauna silvestre, tanto para comer, como para vender [...] (Álvarez, 2015, citado en Pineda, 2015).

En suma, los esfuerzos por transformar las condiciones del entorno ecológico para la subsistencia de las comunidades ribereñas, así como la persistencia de las actividades económicas tradicionales antes mencionadas, son evidencia de un tipo de economía campesina tradicional indígena, que forma parte de la territorialidad de estos pueblos hasta nuestros días. A continuación, se muestra el papel y la importancia de las instituciones sociales, culturales y religiosas para mantener el vínculo entre el territorio y la comunidad, y cómo a partir de ellas se establecen relaciones con otros pueblos y límites territoriales.

Instituciones cívicas, agrarias y religiosas

Una de las principales instituciones cívicas es el Consejo de Participación Ciudadana (COPACI) que sirve como puente entre la población y el ayuntamiento, pero en ocasiones son independientes en acuerdo con la comunidad. Su función es regular las actividades de la plaza pública: administrar el panteón civil; la organización de faenas y actividades cívicas y religiosas (Día del Niño, Día de Muertos, carnaval, fiestas patronales); recaudación de fondos; regulación del ambulante, etc.⁹ Sus representantes no tienen derecho a paga, rinden un informe anual mediante asamblea y su duración en el cargo es de tres años (Pineda, 2015).

⁹ Un ejemplo concreto de estas prácticas es el mantenimiento de pozos, para que corra bien el agua, pero también en la cooperación de alimentos para alguna fiesta del pueblo (Pineda, 2015, citado en Bautista, 2021).

Otra institución de suma relevancia para los pueblos ribereños, y que adquiere una centralidad en la defensa del territorio y en la territorialidad indígena y campesina es el ejido, que se introduce en la segunda década del siglo xx, como resultado de la reforma agraria; aunque su denominación se puede rastrear desde la época colonial.¹⁰ Sin embargo, la tenencia de la tierra, los modos de repartición y sus diferentes usos es más antigua.

Bajo el reinado de Nezahualcōyotl la tenencia de la tierra estaba estructurada a partir de tres figuras principales: el Tlatocamilli, que significa las tierras del señor; el Tecpantlalli que pertenecía también a los reyes o señores; el Calpollali o Altepetlali, que eran las tierras pertenecientes a los barrios. En estos territorios habitaban el grueso de los pobladores, en donde se cultivaba para la subsistencia y para pagar los tributos (Sánchez, 1999).

La apropiación de esta institución le ha impregnado de ciertos rasgos particulares a estos pueblos originarios de la región. Las dinámicas ejidales trascienden a la propia institución y sus reglas puntuales. Las asambleas son públicas y la participación se da de manera comunitaria, aunque sólo los propietarios de los títulos de la tierra son los que tienen voto sobre las problemáticas que se discuten entre todos (Pineda, 2015).¹¹

Sin embargo, según el testimonio de una ejidataria “Únicamente puros ejidatarios hombres [...] son los únicos que aprueban y dicen y hacen y todo” (esposa de posesionario, colonia Francisco I. Madero, citado en Vázquez, 2018). Esta es una de las contradicciones que se identifican en la organización comunitaria de estos pueblos, y en la forma inequitativa en la que se designan los cargos institucionales y los roles sociales.

Otra institución que muestra rasgos de una tradición comunitaria de larga data en el manejo y la apropiación colectiva del recurso hídrico, son los comités de agua; aunque como tal, esta institución se originó desde

¹⁰ La relación *sui generis* de mando-obediencia entre el monarca español y sus súbditos, cobró forma en diferentes instituciones, pero, sobre todo, a partir del reconocimiento jurídico que la corona española hizo sobre el derecho colectivo que las comunidades indígenas tenían para poseer y administrar sus tierras: “tal como lo evidencian las Reales Cédulas de 1687, 1695 y 1713” (Kuri, 2008: 64, como se citó en Bautista, 2021). Sin embargo, se tenía que establecer una repartición mínima que cada pueblo podía tener, que tenía por nombre exido (Roux, 2005, como se citó en Bautista, 2021). Esto se estimaba en la declaratoria denominada como fundo legal.

¹¹ Las mujeres conforman entre una tercera y cuarta parte del total de posesionarios (Vázquez, 2018).

mediados del siglo xx. La dinámica organizativa de esta entidad se basa en responsabilidades y sanciones regulatorias para quienes están desempeñando una función o cargo (presidente-suplente, secretario-suplente, tesorero-suplente), debido a que este recurso es vital para la subsistencia de las comunidades, así como para las actividades agropecuarias en la región (Pineda, 2015).

En cuanto a las instituciones religiosas, las festividades y ritualidades juegan un papel fundamental en la reafirmación y fortalecimiento de los lazos de los pobladores con sus territorios. Un par de docenas de asociaciones conocidas como mayordomías son las encargadas del cumplimiento del ciclo festivo.

Algunas de las celebraciones más importantes son: la fiesta de la Santa Cruz el día 3 de mayo, y la de San Isidro Labrador el día 15 del mismo mes; en ella se busca garantizar una buena cosecha al ofrendar al santo y la ritualización del acto central es la siembra. El Viernes de Dolores, es el día en el que se refrenda la relación entre la producción agrícola, la solidaridad entre comunidades y el fervor religioso. Todo lo que se cosecha es para las fiestas y los organizadores son los miembros de tres familias del pueblo (Pineda, 2015).

Otras prácticas rituales y religiosas en las que se reafirma el vínculo entre el territorio y los pueblos de la región son las fiestas del Divino Salvador y del Santo Patrono de Atenco, 16 de agosto.¹² Y a finales de septiembre se realizan las fiestas encaminadas a la consumación de la cosecha, siendo una fecha de capital importancia para muchos pueblos campesinos, por lo que simboliza el fin del ciclo agrícola anual.

El 29 de septiembre se realiza una peregrinación en la que se busca encerrar el mal o el mayantle que acecha los alrededores, mediante una cabalgata que inicia desde el cerro del Tepetzingo hasta la Sierra Nevada, durante una semana de ida y vuelta. La importancia simbólica del territorio en esta procesión es multiescalar, ya que trasciende a una macrorregión más allá de las fronteras del ejido y del pueblo (Pineda, 2015).

¹² Atenco significa lugar a la orilla del agua. Fue fundado por un grupo de chichimecas en el año 968. Durante la época prehispánica, estaba constituido por cinco barrios, entre ellos Tepetzingo y Coatepec, que hoy en día siguen representando un símbolo de identidad cultural. El grupo de chichimecas estaba encabezado por Xólotl, quien se casó con Azcaxochitzin, nieta del último rey tolteca. Dicha unión fundó el linaje tolteca-chichimeca, del cual descendió el rey Nezahualcóyotl (Sánchez, 1999).

Las instituciones sociales que acabamos de describir tienen la finalidad de brindar un servicio a la población a partir de la colectividad, la cooperación entre las diferentes agrupaciones y la solidaridad entre las familias, cubriendo necesidades tanto materiales como espirituales en el territorio y reforzando los lazos y la armonía entre las comunidades.

Las prácticas alimentarias, medicinales y religiosas descritas anteriormente, que constituyen buena parte de los saberes ancestrales y el modo de vida campesino, así como la organización comunitaria expresada a través de las instituciones sociales propias de estas comunidades lacustres, concuerdan con un proceso histórico continuo y se efectúan en un mismo territorio, desde la época prehispánica hasta la actualidad.

Sin embargo, esto no quiere decir que no haya habido cambios socio-culturales al interior de los pueblos, a partir de los diferentes periodos de configuración del territorio nacional y en las diferentes intervenciones que transformaron el paisaje lacustre en la era moderna. El sentimiento de pertenencia al territorio lacustre se constituye a partir de la continuidad de las prácticas que expresan una territorialidad indígena y campesina, por lo que se puede afirmar que poseen una pertenencia étnica de raíces profundas con el remanente del lago.

EL CONFLICTO AEROPORTUARIO EN EL ORIENTE DEL VALLE DE MÉXICO

Durante los últimos 20 años la conflictividad social ha sido un tema recurrente en la vida de los habitantes del oriente del Estado de México, en particular, de los pueblos de la ribera del lago quienes han resistido a embates de despojo, violencia, represión, criminalización de la protesta social y destrucción de los ecosistemas, por la imposición de un megaproyecto de carácter desarrollista y extractivista, que se intentó instaurar a través del autoritarismo, la corrupción y el engaño, en los últimos tres periodos de gobiernos neoliberales.

Con la reforma al artículo 27 constitucional decretada en 1992, y dos años más tarde con la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), además de la producción de nuevas políticas que priorizaban la construcción de grandes obras de infraestructura para facilitar el acceso mercantil a territorio nacional, por parte de las grandes corporacio-

nes transnacionales (Ortega, 2005), se originó una visión de red sobre el espacio geográfico, que ya presentaba un aumento considerable de la población y la expansión de la mancha urbana, desde mediados del siglo xx.¹³

En este contexto surgieron los primeros planes por instrumentar una megaobra aeroportuaria en el lago de Texcoco, mediante la expropiación de los terrenos ejidales del municipio de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán. Con esta decisión comienza un periodo de despojo y de violencia al interior de los pueblos ribereños que continuará hasta la cancelación del megaproyecto.

El conflicto inicia en los albores del nuevo milenio con el anuncio de un decreto presidencial que expropiaba los terrenos de los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, que serían ocupados para construir una nueva terminal aérea, bajo el argumento de que dicha edificación pondría fin a los problemas de tráfico aéreo y de saturación que venía arrastrando el aeropuerto actual de la Ciudad de México.

Sin embargo, su instrumentación se vio frustrada por el desconocimiento de la experiencia organizativa de pobladores y ejidatarios, forjada en un marco común de significados y prácticas socioculturales constituidas territorial e históricamente, así como de los saberes de resistencia, que fueron heredados al Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) por organizaciones campesinas que los antecedieron (Kuri, 2008), con acciones contenciosas como los bloqueos carreteros y la retención de funcionarios.

Otras acciones colectivas que emplazaron al gobierno para cancelar los decretos expropiatorios fueron: la batalla legal y la interposición de amparos; el voto en contra del dominio pleno en las asambleas ejidales, y la generación de alianzas al interior y al exterior del territorio. Pero también, mediante la continuidad de las prácticas tradicionales (sobre todo fiestas y faenas) que cohesionaron a la población y le dieron una estructura organizativa al colectivo de los frentistas.

Así, la territorialidad indígena y campesina se articuló con el movimiento de defensa de la tierra, dotando de un nuevo significado al territorio

¹³ Esta reforma fue la clave para despojar a los pobladores y ejidatarios ribereños de sus terrenos ejidales y comunales. Al cambiar “el carácter del ejido, esa forma de tenencia y usufructo de la tierra [...] en sí, [a] enajenable, mercantilizada, vendible [...] el ejidatario, antes usufructuario de las tierras y territorios nacionales, ahora se convierte en propietario privado [De tal modo] el ejido permanece reconocido jurídicamente dentro del reformulado artículo 27, sólo que ahora como una forma más de tenencia de la tierra, el ejido se convierte en propiedad privada, sólo si el ejidatario lo desea, ya que es ‘libre’ de ejercer dominio pleno sobre su parcela” (Palacios, 2010, pp. 34-35).

en un momento en el que el conflicto iba escalando, y expresándose en el acto mismo de los enfrentamientos con la fuerza policial, mediante

la (re)apropiación de los espacios públicos existentes para darle una nueva configuración física y política a espacios que, previo al conflicto, eran usados por la presidencia del comisariado ejidal y la misma presidencia municipal [...] el conflicto por la edificación de la nueva terminal aérea, no sólo era político, sino también era una disputa material por el territorio [...] Las guardias, las barricadas y los rondines de seguridad fueron formas de defensa del territorio, una expresión de la manera en que los campesinos asumían el poder en un espacio que (re)conocían como propio (Kuri, 2008, pp. 148-149).

En este primer periodo, la tierra era el elemento central para los pobladores ribereños, y el territorio “fuente de certidumbre individual y colectiva” (Kuri, 2008), pues defendían todo lo que se producía en él (la riqueza material y simbólica). En cambio, para gobernantes y empresarios el territorio se visualizaba como un espacio que se podía articular a la lógica de la reproducción del capital en la zona metropolitana, por medio de una serie de estrategias de despojo y de una dinámica de control y dominio total del territorio.

Esto se refleja en la imposición de los decretos expropiatorios mediante el autoritarismo; la ausencia total de respeto por los derechos de los pueblos, al no consultar en ningún momento la viabilidad y pertinencia del megaproyecto, así como en el uso de la violencia estatal como estrategia de desmovilización. Siempre con la vista en las redes de la globalización, y no en la lógica vital de los territorios.

Posteriormente, hay una escalada de violencia que comienza con el cambio de gobierno en el Estado de México, y el fin de las negociaciones con el movimiento por la ausencia de capacidad por parte de funcionarios para establecer acuerdos.

Momentos después, las tensiones aumentaron con la alianza que establece el Frente de Pueblos con “La otra campaña”, en el periodo de elecciones del 2006, y debido a la negación de un permiso que solicitaron comerciantes para la venta de flores en Texcoco, llegando a su punto de inflexión el 3 y 4 de mayo de 2006, con el despliegue de un operativo policiaco por parte del Estado mexicano, en contra de floristas, frentistas y habitantes originarios del municipio de Atenco, que dejó un alto costo

social y en materia de derechos humanos, principalmente, por los asesinatos, la tortura sexual, los encarcelamientos y la criminalización de la protesta social (Zamora, 2010).

Estos actos represivos fueron tomados por los pobladores como un acto de venganza estatal, que se concentró en las personas que lucharon en años anteriores para revertir el despojo de sus tierras y su territorio. El referente organizativo, el “memorial de despojo” (Kuri, 2008) y la experiencia vivida por la represión en su conjunto, van a continuar en la narrativa de lucha del movimiento hasta la actualidad.

Compra-venta de tierras para un supuesto proyecto de rescate ecológico

Dos años después de la represión del 3 y 4 de mayo del 2006, personal de la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) incursionó en diferentes poblados de Atenco, Tocuila y Chimalhuacán para convencer a ejidatarios y poseionarios de vender sus terrenos para la instauración del proyecto Zona de Mitigación y Rescate Ecológico (ZMRE), así como la construcción de un parque ecoturístico que beneficiaría a toda la población del oriente del Valle de México. Con estos proyectos, según la dependencia, se buscaba poner un freno a la expansión de la Ciudad de México hacia esta zona, ya de por sí deteriorada. La adquisición de tierras se hizo bajo diferentes estrategias y bajo distintos argumentos como el siguiente.

Uno de los principales riesgos de la zona comprendida por el PELT, consiste en que los predios son de propiedad ejidal. Este hecho, aunado a que se trata de suelos con bajo nivel de fertilidad, debido a las concentraciones de sales y a los elevados niveles de alcalinidad, implica que estos predios sean altamente vulnerables a ser absorbidos por la mancha urbana, considerando que para sus propietarios en algún momento resultará económicamente más atractivo comercializar sus predios en el mercado inmobiliario, con respecto a conservarlos prácticamente ociosos (CONAGUA, 2012, p. 176).

Para llevar a cabo la instrumentación del ZMRE subrayaban la necesidad de la adquisición del total de terrenos, ofreciendo de 200 a 250 pesos por metro cuadrado a ejidatarios, tanto de manera individualizada, como a través de las asambleas ejidales en las que, además, la información sobre el

proyecto fue ambigua y escasa. Esta intervención cautelosa en el territorio provocó varias reacciones de sospecha en los frentistas, quienes creyeron que se trataba de una trampa para reactivar el megaproyecto de aeropuerto.

De aquí surge una nueva movilización en contra de la venta de tierras y en oposición al proyecto ZMRE. Y es por medio del control de la asamblea ejidal que se lograron defender los núcleos de Atenco y Tocuila, en los que se concentraba la mayoría de los integrantes del FPDT (Bautista, 2018). A pesar de esto, la dependencia obtuvo más de la mitad del total de parcelas, “que equivalen al 69% de lo planeado” (CONAGUA, 2012, p. 260). “Entonces las personas dijeron ‘bueno si es para un algo que va a beneficiar a los pueblos pues está bien vendo mi tierra’ pero fueron engañados y por más que nosotros les decíamos ‘no les crean el gobierno está mintiendo’ mucha gente prefirió doblegarse ante el dinero, y ante el miedo de ser este asesinado o encarcelado [...] (M. Pérez, comunicación personal, 15 de mayo de 2015).

En este periodo, la conflictividad adquirió una dimensión socioambiental, ya que las formas de operar de los actores gubernamentales en esta intervención se basaron en la adopción de un discurso ecologista, y en el establecimiento de un proceso de “compra-venta hormiga” (Vázquez, 2018) de terrenos ejidales, para producir el despojo a través de engaños, hermetismo y la negociación de manera personalizada, además de las incursiones y las intromisiones en las asambleas ejidales, con las que se buscaba controlar el territorio.

Por otro lado, la negativa por parte del FPDT al cambio de uso de suelo en la asamblea ejidal y a la instrumentación del proyecto de la CONAGUA, expresa la articulación de la territorialidad indígena y campesina con el movimiento de resistencia mediante la reapropiación del ejido a partir de organización asamblearia. Es importante mencionar que la oposición de los campesinos y activistas al proyecto de restauración ecológica no significaba la ausencia de una preocupación por el rescate ambiental, sino la identificación de una estrategia de simulación empleada por la CONAGUA para apropiarse de sus tierras.

La insistencia por construir un aeropuerto en Texcoco

En el 2012, el presidente electo Enrique Peña Nieto, quien fuera el autor intelectual del “mayo rojo” en Atenco, tomó la decisión de reactivar el pro-

yecto del nuevo aeropuerto de Texcoco, quedando anulado el supuesto programa de rescate ecológico de la CONAGUA. En la primera fase de exploración los trabajadores del Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México (GACM), junto con policías federales y ejército mexicano incursionaron en el territorio de Atenco y Tocuila, pese a que públicamente se declaró que no se requería de más terrenos a los disponibles de la zona federal.

Los promoventes de esta megaobra aseguraban que su instrumentación se seguiría con estricto apego a la ley, y garantizando los derechos humanos de la población, con el fin de crear un ambiente de estabilidad y paz, y para poner la balanza de la opinión pública a favor de la decisión de reactivar el proyecto aeroportuario. Mientras tanto, en el territorio ribereño el tejido social se desarticulaba cada vez más, por el constante acoso y los enfrentamientos violentos entre defensores de la tierra y grupos de interés, que operaban mediante el hostigamiento, agresiones y violencia.

En este marco, se identifica otra estrategia de despojo a través de la organización ilegal de una asamblea ejidal, en la que se buscaba excluir al FPDT, con el objetivo de modificar el uso de suelo de los núcleos ejidales faltantes, a dominio pleno. La respuesta de los frentistas se basó en el despliegue de una campaña de denuncia, y una batalla legal para anular esta asamblea simulada.

El anuncio oficial de la reactivación del nuevo aeropuerto se hizo bajo un esquema de desarrollo, progreso y sustentabilidad, argumentando que su edificación sería de primer mundo, por ser un proyecto de vanguardia en el cuidado del medioambiente, y que atendería una serie de acciones en los rubros social y económico.

Una de las respuestas ante estas declaraciones, corrió a cargo de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), quienes aseguraban que las Manifestaciones de Impacto Ambiental (MIA) del megaproyecto eran falaces, pues según los argumentos que lo intentaban calificar como un aeropuerto sustentable, únicamente se referían a las medidas ambientales para la gestión del propio proyecto, dejando a un lado los problemas que ocasionaría en las comunidades contiguas (Córdova, et al., 2015). Este argumento formó parte de las estrategias de defensa del territorio en la arena pública, por parte de los pobladores originarios y activistas integrantes del FPDT.

En esta etapa del conflicto, la territorialidad del movimiento se basó en el despliegue de una campaña de denuncia sobre las incursiones milita-

res, la asamblea ilegal, el engaño del discurso gubernamental, respecto a la legalidad y el respeto a los derechos humanos, y poniendo en tela de juicio las inconsistencias de la MIA, que ocultaban el verdadero impacto que ocasionaría la megaobra en las localidades aledañas.

*Movilización contra las obras complementarias
del nuevo aeropuerto en Texcoco*

El conflicto entra a otra fase por el inicio de las obras de preparación del terreno para la edificación del aeropuerto. La barda perimetral fue lo primero en construirse, con una extensión de 33 km, que consistía en delimitar, resguardar y asegurar el polígono de la ZFLT. Esto significó otro despojo para los atencuenses, debido a que parte de su territorio quedó dentro de los límites de la poligonal. Los trabajadores del GACM argumentaban que esos terrenos ya se habían adquirido por la CONAGUA años atrás. Sin embargo, no se había concluido el proceso de adquisición, ni el total de pagos a los ejidatarios (Vázquez, 2020).

Por otro lado, la cimentación y ampliación de las autopistas alternas al aeropuerto, así como sus entronques –la Autopista Pirámides-Peñón- Texcoco (PPT)–, estaba diseñada para atravesar parte del ejido de Atenco, por lo que los frentistas promovieron una serie de amparos para defender la tierra, además de organizar rondines y campamentos de vigilancia para negar el acceso al territorio a los trabajadores del GACM. Estas fueron sus declaraciones: “[...] echan por tierra la mentira de que nuestros pueblos no serían afectados por el gran negocio aeroportuario. En Atenco y [...] Texcoco, se comete un despojo bestial [...] por eso es que nos seguimos organizando y ejerciendo el derecho a defender de manera legal y legítima nuestro territorio” (FPDT, 2017).

Ante estas movilizaciones que frenaban el avance en la edificación de las obras complementarias al nuevo aeropuerto, el gobierno del Estado de México anunció en la *Gaceta Oficial* la llamada Ley Atenco, que buscaba “legitimar los actos represivos en contra de los movimientos sociales y las manifestaciones populares, y proteger jurídicamente a los responsables –políticos y funcionarios públicos–, que son quienes emiten la orden a la fuerza pública” (Bautista, 2018, p. 146).

Una de las respuestas más relevantes a estos agravios fue la interposición de un amparo para la suspensión del total de las obras asociadas al nuevo aeropuerto, a través de varios peritajes, uno de ellos de carácter antropológico. Se argumentó que la población de esta región del Valle de México es equiparable a las comunidades indígenas, ya que sus prácticas alimentarias, medicinales y religiosas se encuentran intrínsecamente relacionadas con una cosmovisión mesoamericana.

La ascendencia histórica y particular de estos pueblos está relacionada con el Acolhuacan; aunque en los siglos transcurridos en el sistema colonial hayan borrado tal particularidad, en favor del término indígena. Genéricamente podemos ubicar a los pueblos de esta generación como nahuas dado el proceso de homogenización que la sociedad colonial y mestiza promovió. Por tanto, tenemos la certeza de que a estos pueblos se les debe considerar su calidad de originarios dado que ocupaban su territorio al momento del inicio de la colonización, y que a pesar de las condiciones desventajosas han mantenido buena parte de las instituciones sociales, económicas, políticas y culturales, lo que a la vez los convierte en equiparables a una comunidad indígena como lo estipula el artículo segundo constitucional de los Estados Unidos Mexicanos (Pineda, 2015).

Como parte de estas estrategias de defensa del territorio y de la reafirmación de su condición de pueblos originarios:

[...] recientemente han adoptado danzas y rituales para recibir el paso cenital que anuncia la llegada de la primavera en los cerros de Huatepec y Tepetzingo, con la finalidad de mostrar que poseen una identidad étnica de origen prehispánico [y un vínculo con el territorio] que en materia legal les permite obtener una serie de derechos colectivos e individuales (*El salinero de Nexquipayac*, 2016, citado en Bautista, 2021).

Las afectaciones a las comunidades y sus territorios continuaron con las obras de limpieza y nivelación del área en donde se edificarían las pistas de aterrizaje y el edificio terminal. La extracción de material pétreo de más de 180 cerros de las localidades y municipios del Estado de México, de los cuales los pobladores locales mantenían una relación sagrada con muchos de ellos, contemplaba la distribución de 50 cm de tezontle, sobre 1 147 ha

de la ZFLT. Para rellenar toda el área de cimentación fueron utilizados un total de 4 000 000 de toneladas de material pétreo, lo cual ocasionó un severo impacto, además del riesgo hídrico al que se exponía la zona oriental, así como las repercusiones y daños a la salud de los habitantes.

Esto generó un sentimiento de agravio y malestar social, que llevó a los pobladores originarios que fueron afectados a sumarse al movimiento de oposición, organizándose y concentrando su movilización en la Plataforma Organizativa Contra el Nuevo Aeropuerto y la Aerotrópolis, en la que resonaron una multiplicidad de voces conformadas por “colectivos, académicos, estudiantes, organizaciones y activistas en defensa del medioambiente y los derechos humanos [...] desde el valle de Teotihuacán y Acolman, atravesando los cerros sagrados de Tezoyuca, Chalco e Ixtapaluca y hasta llegar a las faldas de los volcanes en Amecameca y Tecamachalco” (Servicios y Asesoría para la Paz, A. C. [SERAPAZ], 2018).

Con la construcción de la megaobra, a diferencia de los periodos anteriores, el Estado ejerció cada vez más dominio y control sobre el territorio, a través de una serie de estrategias que iban desde el engaño y el ocultamiento de información, hasta el asedio territorial y la criminalización de la protesta social. Estos múltiples ultrajes van a provocar que la movilización se extienda del lago a las montañas y volcanes de la Mesa Central.

Así, la articulación de la territorialidad indígena y campesina con el movimiento de resistencia se vuelve cada vez más dinámica y adquiere en esta etapa mayor potencial en la defensa del territorio, esto se debe a que la creación de la Plataforma Organizativa reveló la relación histórica que el conjunto de comunidades originarias poseía con la región antes de esta intervención, mediante el establecimiento de circuitos comerciales y fiestas rituales.

La cancelación del proyecto de aeropuerto en Texcoco

En la coyuntura electoral del 2018 se abre un debate sobre la viabilidad y pertinencia del nuevo aeropuerto en Texcoco, en el que participó de manera activa la Plataforma Organizativa, buscando posicionar por diversas vías sus exigencias para lograr la cancelación definitiva del megaproyecto aeroportuario.

En este marco se da un importante suceso, en el que funcionarios del nuevo gobierno, proveniente de un movimiento de corte progresista, fueron convocados por los pobladores organizados para que atestiguaran las múltiples afectaciones en los territorios de Tezoyuca, Atenco y otros, con la finalidad de incidir en la decisión que se tomaría sobre el destino del nuevo aeropuerto en el próximo gobierno.

El presidente electo, Andrés Manuel López Obrador, hizo un llamado a expertos y a la sociedad en general para debatir los diferentes puntos de vista, previo a una consulta nacional, en la que también planteó una propuesta para la solución del problema de saturación del aeropuerto Benito Juárez: la modernización de la terminal aérea de Santa Lucía.

La respuesta de la Plataforma Organizativa fue la creación de una campaña en redes sociales llamada #YoPrefieroElLago, que tuvo dos propósitos: uno simbólico, que consistió en la exposición de los elementos que conforman la identidad regional, la pertenencia indígena y el arraigo territorial; y otro instrumental, que emplazó una tercera opción que no aparecía en la consulta: el rescate del lago como alternativa a la construcción de megaproyectos. Esta campaña tuvo una gran influencia en las comunidades digitales, ya que se tenía la posibilidad de apoyar la lucha de los activistas y pueblos originarios, mediante el apoyo a la campaña, sin necesariamente tener vínculos afectivos con el territorio.

En una conferencia de prensa, el 24 de septiembre de 2018, se dio lectura a un manifiesto, en el que después de exponer y denunciar con múltiples argumentos el arrebato de tierras y el impacto ambiental que provocó la intervención gubernamental, convocaban a los ciudadanos a manifestarse en la fecha de cierre de la consulta. Con una gran mayoría de votos, el proyecto que desafiaba la vocación natural del sistema lacustre fue rechazado.

Aunque los resultados favorecían al movimiento, los activistas no frenaron su movilización y continuaron con sus actividades a nivel intra e intercomunitario. Una de las más importantes fue el Segundo Encuentro del Lago, que tuvo lugar en la explanada del municipio de Atenco. En el evento se abordaron temas como “la recuperación de la vocación hidrológica de la cuenca; el resarcimiento de los daños ocasionados por el megaproyecto de aeropuerto; la restitución de tierras en conflicto; el restablecimiento de la flora y fauna de la región” (Bautista, 2021). A finales del 2018 el gobierno entrante anunció la cancelación extraoficial del proyecto de aeropuerto en Texcoco.

En suma, los elementos que le dieron una estructura organizativa al movimiento de resistencia y que impulsaron su consolidación están basados en la territorialidad indígena y campesina, inclusive en sus diversas etapas de transformación. Esto se refleja en la horizontalidad y la cooperación de sus integrantes en las diversas tareas, cuya estructura organizativa se asemeja a la de las instituciones sociales propias; en la lucha por el reconocimiento de su pertenencia étnica para la defensa de la tierra y la obtención de un conjunto de derechos territoriales; en la continuidad de las prácticas rituales y festividades realizadas con el fin de reafirmar el arraigo territorial, y, por supuesto, desde la defensa del ejido, como eje central de la lucha histórica de estos pueblos.

LA RECUPERACIÓN DEL LAGO DE TEXCOCO

La recuperación del lago de Texcoco tiene una importancia vital para todo el Valle de México; sin embargo, quienes han vivido en carne propia los efectos negativos de su deterioro por su constante intervención para la construcción de infraestructura regional, megaproyectos de desarrollo y la extracción intensiva de los recursos naturales, han sido los propios habitantes de la cuenca lacustre.

Es debido a esto que pobladores, ejidatarios y activistas diseñaron una propuesta para la reapropiación del territorio y para la recuperación de la vocación lacustre y agrícola de la cuenca, retomando diversos conocimientos, tanto de las civilizaciones antiguas que, por generaciones aprendieron el manejo y aprovechamiento de los bienes naturales a través de técnicas ancestrales, como de las iniciativas de rescate hidroecológico implementadas a mediados del siglo pasado.¹⁴

¹⁴ En la primera mitad del siglo xx, se impulsaron diversas iniciativas para la remediación ambiental en un contexto de urbanización de la región, algunos fueron: la fertilización del sistema lacustre para la producción agrícola; la recarga del lecho del lago; diferentes proyectos para el restablecimiento del equilibrio ecológico, que incorporaron la idea de hacer rentable este espacio y se comenzó a generar el desarrollo y la vivienda (Soto, 2021); a estas propuestas se sumaron las de la extracción de sal y producción de alga espirulina a nivel industrial. Pero es a mediados de la década de 1960 que se propone la construcción del lago artificial Nabor Carrillo (1969) y, posteriormente, del plr en 1971; iniciativas que consistían a grandes rasgos en el restablecimiento de los cuerpos de agua; la edificación de plantas de tratamiento de aguas residuales; el encauzamiento y rectificación de ríos; trabajos de reforestación, etc. (Comisión Nacional del Agua [CONAGUA], 2007).

Esta propuesta alternativa surgió en paralelo a la reactivación del proyecto de restauración ecológica (PELT), planteada por el gobierno en turno, a instrumentarse en el polígono federal donde se construía la nueva terminal aérea de Texcoco.

Ahora bien, existen diferencias ontológicas y axiológicas entre ambos proyectos, tanto en sus enfoques, objetivos y acciones para la remediación socioambiental, como en su procedencia, sus experiencias territoriales y sus métodos para el rescate ecológico.

Así, por ejemplo, mientras que el proyecto de los pueblos se encuentra fundamentado en sabidurías ancestrales y prácticas que armonizan con el medioambiente, buscando impulsar el manejo comunitario de los bienes naturales, a partir de un ordenamiento ecológico participativo, así como el desarrollo económico desde la agroecología y el turismo biocultural (Coordinadora #YoPrefieroElLago, 2020), el PELT busca instrumentarse a partir de la legislación ambiental, con la finalidad de proteger la zona y de articularse con los objetivos de la agenda 2030, en el ámbito internacional, aspirando a ser el nuevo pulmón del Área Metropolitana del Valle de México y buscando fortalecer la articulación de la movilidad en el oriente del Estado de México (CONAGUA, 2019).

Del mismo modo, mientras que el proyecto de las comunidades fue conformado mediante el trabajo comunitario, y diseñado bajo una visión de cuenca en la que subyace la posibilidad de reapropiación, recuperación y articulación simultánea de los territorios que fueron afectados por la megaobra fallida de aeropuerto, a partir de la exigencia de resarcimiento y protección del área impactada, el PELT busca restaurar la función hidroecológica del sistema lacustre, a través del mantenimiento de la infraestructura hidráulica existente, dando prioridad y atención a la función estética del paisaje, a partir de la edificación de un parque ecológico de uso público en la zona, con actividades recreativas, deportivas, educativas y de esparcimiento.

Sin embargo, el motivo que genera molestia social es que el proyecto gubernamental fue anunciado y reactivado sin un instrumento que garantice el pleno consentimiento de los pueblos (Coordinadora #YoPrefieroElLago, 2020), lo que refleja el predominio de la intervención estatal y la inequidad en la remediación socioecológica.

Pese a esta situación, ha habido avances importantes en la restauración del sistema lacustre, en la aplicación de las políticas ambientales mediante la protección del lago, así como en el cumplimiento de diferentes

demandas de los pobladores afectados, gracias al despliegue de acciones colectivas que comprometieron al gobierno a instaurar mesas de diálogo y mecanismos de participación social e interinstitucional.

*La conformación del proceso de recuperación socioambiental
de la cuenca lacustre*

Tras los resultados de la consulta ciudadana a favor de la cancelación del aeropuerto texcocano, la CONAGUA anunció el Plan de Recuperación Integral del Lago de Texcoco. Esto condujo a la instauración de varias mesas de trabajo, en las que participaron el FPDT y la Coordinadora #YoPrefieroElLago para la creación de un programa que atendiera las diversas demandas de los pobladores afectados por el megaproyecto fallido de aeropuerto.

En este proceso, activistas, especialistas, ejidatarios y pobladores originarios de los municipios afectados se reunieron para diseñar una propuesta, a partir de la realización de un diagnóstico de los daños socioambientales ocasionados por los avances en la edificación de las obras asociadas al megaproyecto de aeropuerto, e integrando diversas tareas y asuntos que requirían tanto de la atención del gobierno, como de las propias comunidades.¹⁵

Algunos de ellos fueron: la restitución de tierras; el restablecimiento de la flora y fauna; la atención a los asuntos sobre agua potable y de riego; y el impulso del desarrollo económico a partir de la agroecología y el turismo biocultural. Al cumplirse un año de la cancelación del proyecto fallido de aeropuerto, los pobladores, ejidatarios y activistas exigieron a las autoridades que se atendieran sus peticiones planteadas en las mesas de diálogo, mediante la instrumentación del Proyecto Manos a la Cuenca.

Los reclamos no sólo se centraron en la falta de respuesta a sus demandas, por parte del gobierno, sino en el anuncio de la reactivación del PELT, publicado en un portal del gobierno de México el 30 de mayo del 2019, en el que se informó que se retomaría la instauración de uno de los

¹⁵ Una de las actividades más importantes que emprendieron los pobladores ribereños en relación con la restauración del sistema lacustre consistió en el derribe de bordos para la recuperación del río Xalapango. Esto refleja la articulación de la territorialidad indígena y campesina mediante la comunalidad que permanece como forma organizativa desde tiempos remotos, con el Proyecto alternativo Manos a la Cuenca para la reapropiación del territorio.

parques urbanos más grandes del mundo, en las más de 12 300 ha de la ZFLT (CONAGUA, 2019).

El 25 de agosto de 2020, el PELT fue presentado de manera oficial en la conferencia matutina de la presidencia de la república, como “un acto de justicia histórica en beneficio del Valle de México y en particular de su población más vulnerable” (CONAGUA, 2020).

Para su instrumentación se plantearon tres acciones estratégicas: 1) protección ambiental en 12 200 ha de la ZFLT; 2) organización de eventos públicos en 4 800 ha del polígono bardeado, con actividades físicas, el fomento a las actividades educativas como la observación de flora y fauna, y visitas al vivero y a los humedales; 3) acciones de restauración ambiental para su uso permanente mediante la creación de zonas de reserva biocultural (coberturas vegetales, barreras rompevientos, forestación general); infraestructura para la reproducción de vegetación halófila (vivero); cuerpos de agua (lagunas y humedales con acceso público) y un parque deportivo (SEMANART, 2020).

Ante este anuncio, la Coordinadora #YoPrefieroElLago manifestó su posicionamiento mediante una conferencia de prensa, en la que se anunció el lanzamiento de la campaña Área de Protección de la Vida y del Proyecto Manos a la Cuenca, el cual, ya había sido entregado a las autoridades responsables, desde agosto del 2019.

En esta conferencia los habitantes originarios mencionaron que el PELT “no garantiza la conservación integral de la cuenca de México en términos ecológicos y bioculturales ni recoge la propuesta e inquietudes de los pueblos. Además, abre la puerta a la urbanización del último cinturón de protección natural de la región” (FPDT, 2020a).

Esto representó un desafío para el avance del proyecto gubernamental, ya que, para los habitantes originarios, ningún proyecto de restauración ecológica puede ser viable –pese a ser de grandes dimensiones como el PELT–, si no considera el resarcimiento de los daños ocasionados en todas las comunidades en las que intervino el GACM, es decir, si no está planificado para dar solución a los problemas socioecológicos en toda la cuenca de México.

La pandemia declarada en marzo de 2020 paralizó parte del trabajo colectivo, tanto en los distintos poblados del oriente como en la zona metropolitana. Aunado a este problema, se desarrollaban al interior de los pueblos nuevos conflictos entre avecindados y frentistas. Sin embargo, esto no

representó un impedimento para continuar con la difusión del proyecto alternativo, gracias a la movilización y las diferentes denuncias interpuestas por el FPDT.

El diálogo entre ejidatarios, mujeres representantes de los pueblos afectados, especialistas en temas ambientales y funcionarios de gobierno se restableció parcialmente el 12 de octubre del 2020, en el marco de las celebraciones por el Día de la Resistencia Indígena.¹⁶ El evento tuvo como finalidad la presentación del Proyecto Manos a la Cuenca, en el que se abordaron diversos temas y asuntos en materia de justicia ambiental y social.

Pero, sobre todo, se enfatizaba en la importancia que tiene hacer esta recuperación ecológica pensando en las necesidades de los pueblos, en su relación con el territorio, en la permanencia de sus instituciones sociales propias y de su organización comunitaria, y en la conservación de sus prácticas alimentarias, medicinales y religiosas. Lo interesante fue que los miembros de los pueblos organizaron una exposición de los productos artesanales y de la gastronomía local, que al final se compartió con los asistentes, inclusive con los peatones.

Algunos de ellos fueron: la atención a la problemática socioecológica provocada por la extracción de material pétreo en los municipios que integran la cuenca del Valle de México; la restauración de la vocación lacustre del lago de Texcoco; la restitución de tierras y el reconocimiento de un Área Natural Protegida (ANP), a través de la campaña Área de Protección de la Vida (FPDT, 2020b), cuyo fin consiste en proteger el territorio de los “megaproyectos” de desarrollo y extractivos. “Manos a la Cuenca es otra etapa, otra etapa que defenderemos desde donde estemos, desde ser ejidatarios, ser comunidad en general [...] Entonces es un llamado a las instituciones de gobierno competentes, pues que el aliado es el pueblo [...] es un llamado a México, y que Atenco está por el trabajo, y por defender a la

¹⁶ Las mujeres, además de tener un papel fundamental en el funcionamiento de la familia como unidad doméstica, mediante actividades que son poco reconocidas y no remuneradas como cocinar, lavar, encargarse de la crianza de los niños, han sido una pieza clave en el movimiento de resistencia, ya que han encabezado la defensa de la tierra en ocasiones donde los líderes masculinos han sido encarcelados; han representado cargos importantes en la organización comunitaria; son protectoras de la vida, del medioambiente y del territorio, debido a que mantienen las formas de vida tradicional y continúan transmitiendo los saberes ancestrales a las nuevas generaciones; contribuyen a las labores del campo y, en ocasiones, se dedican a elaborar productos alimenticios para su venta, utilizando lo producido en la parcela familiar elaboran tortillas, tlacoyos, sopes, tamales, pan de fiesta, atole, palomitas, merengues, etc. (Pineda, 2015).

naturaleza y la vida, gracias” (Adela Romero, 2020, como se citó en Bautista, 2021, p. 144).

Los firmantes de este proyecto alternativo, además de subrayar la importancia de mantener los ecosistemas a través de la vida comunitaria, aseguraron que, para poder avanzar en sus objetivos, es necesario reconstruir el tejido social resquebrajado por los diferentes conflictos que se han detonado al interior y al exterior de las comunidades.

El 7 de diciembre del 2020, el diálogo se reactivó en su totalidad, después de una audiencia que tuvieron integrantes del FPDT con el presidente de la república, a quien emplazaron mediante una manifestación en el Hospital Materno de Texcoco, el 22 de noviembre del 2020: “Exigimos que se restituya una parte que está dentro del polígono del proyecto aeroportuario que es el lago Xalapango [...] Dentro y fuera hay un promedio de mil hectáreas que con engaños la gente vendió y al no darse el proyecto del aeropuerto entonces las tierras tienen que devolverse porque así lo marca la ley.”¹⁷

Una comisión de funcionarios encabezados por la titular de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) recorrió las localidades que fueron afectadas por la construcción del megaproyecto de aeropuerto. Las mesas de diálogo que se instalaron para atender las distintas problemáticas fueron las siguientes: agua; derechos humanos; ANP; tenencia de la tierra; autopista PPT y Proyecto Manos a la Cuenca.

A partir de aquí, se van a establecer acuerdos que muestran avances importantes en el cumplimiento de las demandas de los pobladores afectados, gracias a sus movilizaciones, a la territorialidad campesina y al despliegue de acciones colectivas. Algunos de ellos consisten en modificaciones al proyecto original del PELT; la restitución de tierras; y la protección el territorio mediante la declaratoria de ANP.¹⁸

¹⁷ “Aseguran integrantes del FPDT que AMLO aceptó reunirse con ellos”, *La Jornada*, 22 de noviembre de 2020. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/11/22/amlo-recibira-a-integrantes-del-fpdt-para-restituir-tierras-de-texcoco-312.html> [Consulta: 13 de agosto de 2021.]

¹⁸ Si bien la declaratoria de ANP representa un avance en la protección del territorio ribereño, los ejidatarios y ejidatarias han sido clave en la defensa y protección no sólo de las tierras y recursos naturales, sino de los sitios sagrados como los cerros de Tepetzingo y Huatepec. En el estudio de Vázquez (2018) se puede observar cómo las mujeres desempeñan un papel importante en la defensa territorial: “Sandoval pertenece a un grupo de 17 ejidatarios/as (doce hombres y cinco mujeres) que lograron conservar a su nombre la parte de los cerros de Nexquipayac. La situación de la zona de Atenco no está tan clara: ‘yo, que sepa, los cerros siguen siendo nuestros, no se han vendido’

En esta nueva etapa, la articulación entre la experiencia colectiva del FPDT y las prácticas comunitarias y territoriales de origen mesoamericano que expresan la territorialidad de los pueblos lacustres, se hace más visible, ya que, si bien se despliegan repertorios de acción ya utilizados en las etapas anteriores para exigir a funcionarios el cumplimiento de sus demandas, como manifestaciones, mítines, campañas mediáticas, actos simbólicos, entre otros. En este nuevo contexto se desarrolla un programa de trabajo en-y-con los pueblos afectados por la mega obra aeroportuaria, a partir de la elaboración del Proyecto Manos a la Cuenca, desde una visión regional y desde una perspectiva de justicia ambiental y de derechos humanos y territoriales. Esto muestra la capacidad de agencia de los habitantes originarios, considerados como población vulnerable por los promoventes del proyecto gubernamental PELT.

En cuanto a las estrategias en las intervenciones de carácter gubernamental, que se expresaban en el periodo neoliberal a partir del despojo, la represión y el agravio, ahora se visualizan mediante otro tipo de acciones estratégicas no coercitivas, pero de igual modo bajo una lógica dominante. Esto se puede observar en dos ejemplos específicos: la ausencia de un ejercicio de consulta con los pueblos sobre la reactivación del PELT, y la discordancia de las “reservas bioculturales”, con los principios de la tesis biocultural.

Respecto al último punto, se observa que, si bien en el documento MIA-R (2020) se habla del rescate de las actividades productivas locales dentro del polígono federal, a través de la instrumentación de huertos y de un vivero, esto no se relaciona con la cultura de la milpa, ni con el modo de vida campesino de los habitantes originarios que han creado un vínculo especial con la tierra y el territorio, es decir, por ningún lado se observa una propuesta de vinculación con los productores para construir una dinámica colaborativa, en la que se le dé un lugar significativo al manejo de técnicas agrícolas de origen ancestral para la recuperación y conservación del entorno lacustre y del patrimonio biocultural.¹⁹

(Olmos). Por eso, ella se ha propuesto proteger ese espacio: ‘quiero ver el acta de asamblea. Hay muchas cosas ocultas, pero hay que investigarlas’. Los cerros son importantes para estas mujeres por su valor arqueológico, histórico y cultural, y también porque contienen alimentos de recolección que contribuyen a la seguridad alimentaria de sus familias” (Vázquez, 2018).

¹⁹ Un ejemplo de esta práctica agrícola local se encuentra en “La selección y utilización de semillas propias dentro de dinámicas organizativas particulares, que vinculan a los productores

CONCLUSIONES

Las diferentes concepciones que se tienen sobre el territorio y su transformación muestran que en el entorno lacustre existen formas de ser y estar en el mundo que se encuentran ancladas a un pasado indígena, pero que se han adaptado a la modernidad. Estas formas de vida expresan un tipo de territorialidad muy particular, que se mantiene a pesar de la predominancia de una política de control del espacio geográfico, y de la imposición de lógicas intervencionistas articuladas con procesos económicos, ambientales, políticos y judiciales establecidos mediante una directriz global que engulle las formas de vida alternativas a la lógica capitalista y que resulta en una amenaza para los territorios conformados a partir de raíces ancestrales. A pesar de estar en desventaja social y económica, sus circuitos comerciales y festivo-religiosos, así como sus dinámicas territoriales más profundas persisten.

Ahora bien, el significado de la recuperación socioambiental del lago de Texcoco para los habitantes originarios, es diferente al gubernamental, debido a que sus objetivos rescatan el carácter simbólico del territorio más allá de la propia restauración material del ecosistema lacustre; pues, si bien han vivido en carne propia los efectos negativos de las intervenciones, de los procesos de despojo y de la crisis ambiental, no han sido ellos quienes han declarado de manera histórica la guerra contra el lago, o quienes han destruido los paisajes y cerros sagrados para la extracción de recursos naturales de manera intensiva.

En este sentido, la recuperación y rescate ambiental se constituye como un proceso biocultural (del restablecimiento de la relación armónica entre los pueblos y su entorno natural) y sociopolítico (de la demanda y exigencia de la restitución, reapropiación, restablecimiento y reintegración del territorio ribereño), a través de un proyecto alternativo que recoge las diferentes necesidades de la población para el fortalecimiento de la identidad regional y del modo de vida campesino, y que fue impulsado desde la experiencia en la resistencia y la lucha social, desde el *ethos* comunitario y desde la memoria biocultural.

[...] de la región lacustre [...] mediante el intercambio de simiente, lo que a lo largo de los años ha construido un patrimonio biocultural [y el desarrollo de] recursos biológicos adaptados localmente” (Pineda, 2015).

En cuanto al proyecto gubernamental, la restauración ecológica se encuentra diseñada mediante objetivos enfocados en el paisajismo moderno, que conlleva cambios en el estilo de vida de los habitantes que, si bien es el resultado de una hibridación entre la cultura occidental y la cosmovisión mesoamericana, siguen manteniendo un estilo de vida campesino y fuertes lazos con el territorio lacustre. Por otro lado, la supuesta ruta biocultural que propone este proyecto se encuentra vacía en la teoría y en la práctica, debido a que no existe un vínculo ni una conexión profunda entre el territorio y los sujetos que lo intervienen.

Para cerrar este análisis, se establece que, si bien se observan diferencias entre los sujetos que habitan el territorio ribereño, conformado mediante una territorialidad que se ha mantenido históricamente fuera de la temporalidad y de la lógica intervencionista, a través de las actividades agrícolas, acuícolas y forestales que se han conservado por siglos, y entre los actores estatales que lo intervienen mediante acciones estratégicas ajenas a la dinámica vital de este espacio geográfico, no se trata de dos formas de ver el mundo distintas que chocan entre sí, o de “confrontaciones entre ontologías y axiologías” Barabas (2021), sino de “dos mundos en continuo ajuste” (Murillo, 2019, p. 3).

Sin embargo, ese ajuste o proceso de negociación ha sido inequitativo y desigual, debido a que la territorialidad indígena y campesina de los pueblos no ha sido tomada en serio por el gobierno federal, y mucho menos por los promoventes del proyecto del parque, ya que su atención ha estado dirigida a la restauración desde un enfoque desarrollista a partir del turismo de naturaleza, más que a atender las necesidades materiales y espirituales que poseen los habitantes con el territorio, lo que muestra el predominio de su visión de remediación ambiental sobre la visión de estos pueblos de origen mesoamericano.

En conclusión, si bien los habitantes de la zona metropolitana tienen derecho al disfrute del medioambiente y de los paisajes que integran la cuenca lacustre de Texcoco, así como derecho al acceso a espacios públicos para practicar alguna actividad deportiva o para el esparcimiento familiar, los habitantes de la ribera del lago, quienes han habitado y defendido el territorio por siglos, y quienes han sobrevivido a sus distintas transformaciones y se han adaptado, también tienen derecho al territorio y al disfrute de los bienes naturales que obtienen, mediante una serie de prácticas culturales que expresan el modo de vida indígena y campesino.

LISTA DE REFERENCIAS

- Bautista, R. (2018). *Ciclos de conflicto y movilización en el territorio atenquense: Quince años de resistencia del “Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra” contra el proyecto aeroportuario (2001-2016)* [Tesis de licenciatura]. UACM, México.
- Bautista, R. (2021). *La recuperación del lago de Texcoco a través del Proyecto Manos a la Cuenca: una propuesta agroecológica y biocultural del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y la Coordinadora #YoPrefieroElLago* [Tesis de maestría]. CIESAS, Ciudad de México.
- Barabas, A. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 437-452, Universidad de Tarapacá Arica, Chile.
- Barabas, A. (2021). “El Tren Maya: un megaproyecto controvertido”. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 28(82), 255-264, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH/CDI.
- Bonnemaïson, J. y Cambrèzy, J. (1996). Le lien territorial: entre frontières et identités. *Géographies et Cultures*, 20, L'Harmattan, París. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers21-04/010010570.pdf [Consulta: 28 de septiembre de 2022.]
- Chivallon, C. (1999). Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre?, *Géographies et Culture*, 31, L'Harmattan, París. <file:///C:/Users/User/Downloads/gc-10506.pdf> [Consulta: 28 de septiembre de 2022.]
- Comisión Nacional del Agua [CONAGUA]. (2007). *Proyecto Lago de Texcoco. Rescate Hidroecológico*. México: Organismo de Cuenca Aguas del Valle de México-Gerencia Lago de Texcoco/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Comisión Nacional del Agua [CONAGUA]. (2012). Libro Blanco CONAGUA-07 Programa Parque Ecológico Lago de Texcoco (PELT). En *Comisión Nacional del Agua*. [http://www.conagua.gob.mx/conagua07/contenido/Documentos/LIBROS%20BLANCOS/CONAGUA07%20Programa%20Parque%20Ecol%C3%B3gico%20Lago%20de%20Texcoco%20\(PELT\).pdf](http://www.conagua.gob.mx/conagua07/contenido/Documentos/LIBROS%20BLANCOS/CONAGUA07%20Programa%20Parque%20Ecol%C3%B3gico%20Lago%20de%20Texcoco%20(PELT).pdf) [Consulta: 22 de abril de 2022.]
- Comisión Nacional del Agua [CONAGUA]. (2019, mayo). *Proyecto prioritario Rehabilitación del Lago Texcoco*. <https://www.gob.mx/conagua/articulos/rehabilitacion-del-lago-texcoco-202165> [Consulta: 12 de agosto de 2021.]

- Comisión Nacional del Agua (CONAGUA). (2020, agosto). *Presenta CONAGUA avances y alcances del proyecto Parque Ecológico Lago de Texcoco*. <https://www.gob.mx/conagua/prensa/presenta-conagua-avances-y-alcances-del-proyecto-parque-ecologico-lago-de-texcoco?tab=> [Consulta: 25 de agosto de 2020.]
- Comisión Nacional del Agua (CONAGUA). (2022, junio). *Parque Ecológico Lago de Texcoco. Gobierno de México*. <https://www.gob.mx/conagua/acciones-y-programas/proyecto-ecologico-lago-de-texcoco> [Consulta: 16 de noviembre de 2023.]
- Coordinadora #YoPrefieroELago. (2020). *Proyecto Manos a la Cuenca. Proyecto especial integral para la restitución, resarcimiento y compensación de daños ambientales, socioeconómicos e hidrológicos, generados por el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México NAICM*. <http://yoprefieroellago.org/documentos/> [Consulta: 12 de abril de 2022.]
- Córdova-Tapia, F. et al. (2015). *Análisis del resolutivo SGPA/DGIRA/DG/09965 del proyecto "Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México, S. A. de C. V." MIA-15EM2014V0044*. México: Grupo de Análisis de Manifestaciones de Impacto Ambiental/Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra [FPDT]. (2017, junio). EL FPDT Atenco convoca a la concentración en la SCJN el 13 de julio a las 12:00 hrs. *Blog del FPDT*. <http://atencofpdt.blogspot.mx/2017/06/el-fpdt-atenco-convoca-la-concentracion.html> [Consulta: 26 de julio de 2017.]
- Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra [FPDT]. (2020a, agosto). FPDT-Atenco llama a crear un Área de Protección de la Vida que recupere la vocación original del Lago de Texcoco #ManosALaCuenca. *Blog del FPDT*. <https://atencofpdt.blogspot.com/2020/08/fpdt-atenco-llama-crear-un-area-de.html> [Consulta: 9 de abril de 2020.]
- Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra [FPDT]. (2020b, octubre). 12 de octubre: presentación pública del Proyecto #ManosALaCuenca. *Blog del FPDT*. <http://atencofpdt.blogspot.com/2020/10/12-de-octubre-presentacion-publica-del.html> [Consulta: 11 de agosto de 2021.]
- Gottman, J. (1973). *The significance of territory*. Charlottesville: University Press of Virginia. https://www.researchgate.net/publication/274679789_The_Significance_of_Territory [Consulta: 26 de septiembre de 2022.]
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15). UNAM, México. <https://www.scielo.org>

- mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001 [Consulta: 22 de abril de 2022.]
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Jarquín, M. y Herrejón, C. (1995). *Breve historia del Estado de México*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Kuri, E. (2008). *Tierra sí, aviones no. La construcción social del movimiento de Atenco* (Tesis de doctorado). UNAM, México.
- Legorreta, J. (2006). *El agua y la ciudad de México: de Tenochtitlán a la megalópolis del siglo XXI*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Luque, D. y Doode, S. (2007). Sacralidad, territorialidad y biodiversidad Comcáac (seri). Los sitios sagrados indígenas Como categorías de conservación ambiental. *Relaciones*, 112(xxviii). México.
- Massey, D. (2008 [2005]). Pelo Espaço: por uma nova política da espacialidade. En R. Haesbaerten, *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. México: UNAM. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001 [Consulta: 22 de abril de 2022.]
- Murillo, D. (2019). Territorialidades indígenas y agua, más allá de las cuencas hidrográficas. *Agua y territorio*, 14, 33-44. Universidad de Jaén, España
- Organización Internacional del Trabajo [OIT]. (1989). *Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Refworld.org. <https://www.refworld.org/es/leg/multilateral/treaty/ilo/1989/es/19728> [Consulta: 13 de diciembre de 2023.]
- Ortega, B. (2005). San Salvador Atenco: La formación de una identidad de clase en la resistencia. En *Programa Regional de Becas-CLACSO, Informe final del concurso: Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2005/partijov/ortega.pdf> [Consulta: 9 de noviembre de 2023.]
- Palacios, A. (2010). *Atenco 2001-2006: Choque de dos mundos en disputa por la tierra*. (Tesis de licenciatura). México: UAM.
- Palerm, Á. (1954-55). Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (Sociedad Mexicana de Antropología)*, xiv, 337-349.
- Pineda, I. (2015). *Dictamen pericial en materia antropológica*. En López Obrador.org, *Evidencias técnicas, ambientales y sociales del impacto negativo del proyecto de desarrollo del NAICM y su aerotrópolis asociada en la vida y derechos humanos de los habitantes de la cuenca de México*. <https://lopezobrador.org.mx/wp-content/uploads/2018/08/>

- Argumentos-vs-NAICM-Plataforma-Organizativa-Contra-el-Nuevo-Aeropuerto-y-la-Aerotr%C3%B3polis.pdf [Consulta: 22 de abril de 2022.]
- Programa Universitario del Medio Ambiente [PUMA-UNAM] (2001). *Evaluación ambiental comparativa de dos sitios considerados para la ubicación del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM)*. México: Aeropuertos y Servicios Auxiliares/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología.
- Rojas, T. (1993). *La agricultura chinampera: compilación histórica*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Sánchez, A. (1999). *Atenco. Monografía municipal*. Estado de México: Instituto Mexiquense de Cultura/Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales.
- Secretaría de Desarrollo Agrario Territorial y Urbano [SEDATU]. (2016). *Atlas de Riesgos del Municipio de Atenco, Estado de México, 2016*. Proyectomesoamerica.org. http://rmgir.proyectomesoamerica.org/PDFMunicipales/2016/AR_ATENCO_MEX_2016.pdf [Consulta: 11 de abril de 2020.]
- SEMARNAT (2020). *MIA-R Proyecto Ecológico Lago de Texcoco*. [Documento]. México: Gobierno de México.
- Servicios y Asesoría para la Paz [SERAPAZ]. (2018, septiembre). *#YoPrefieroElLago Lanzamiento de campaña nacional*. <https://serapaz.org.mx/yoprefieroellago-lanzamiento-de-campana-nacional/> [Consulta: 22 de abril de 2022.]
- Soto-Coloballes, N. (2021). De campos cultivables a lugar de recreo. Grandes proyectos en la Zona del Lago de Texcoco. *Ciencia UNAM*. <http://ciencia.unam.mx/leer/1052/de-campos-cultivables-a-lugar-de-recreo-grandes-proyectos-en-la-zona-del-lago-de-texcoco->, (http), 15 de octubre de 2020, [Consulta: 11 de abril de 2021.]
- Svampa, M. (2012). *Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf> [Consulta: 22 de abril de 2022.]
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Toledo, V. y Alarcón-Cháires P. (eds.). (2018). *Tópicos bioculturales. Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México*. Michoacán: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Toledo, V., Barrera-Bassols, N. y Boege, E. (2019). *¿Qué es la diversidad biocultural?* Michoacán: Universidad Nacional Autónoma de México [(Proyecto PAPI-ME:PE404318. Red para el Patrimonio Biocultural CONACYT.)]

- Vázquez, V. (2018). Género y arrebato de tierras: el caso del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. *Región y Sociedad*, 30(73), México.
- Vázquez, V. (2020). Venta de tierras y transformación del *waterscape* en San Salvador Atenco, Estado de México. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 77. México.
- Zamora, C. (2010). *Conflicto y violencia entre el Estado y los actores colectivos. Un estudio de caso: el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra en San Salvador Atenco. Estado de México, 2001-2009* (Tesis de doctorado). El Colegio de México, México.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Angele Alook

Es profesora asociada en la Escuela de Género, Sexualidad y Estudios de la Mujer en York University. Es orgullosamente Bigstone Cree, en el territorio del Tratado 8. Obtuvo su doctorado en Sociología en la Universidad de York, enfocando su disertación en las identidades culturales indígenas y los guiones de vida racializados y de género. Su investigación se especializa en feminismos indígenas, la economía política del petróleo y del gas en la provincia canadiense de Alberta, metodologías de investigación indígenas, identidad cultural y la sociología de la familia y el trabajo.

Angele Alook es coautora del *bestseller* *The end of this world: Climate justice in so-called Canada*. Ha llevado a cabo investigaciones sobre transiciones justas para sustituir los combustibles fósiles, economías de cuidado indígenas y justicia climática indígena. Es la investigadora principal del proyecto Liderazgo Climático Indígena y Futuros Autodeterminados, financiado por la Universidad de York, proyecto que aplica una perspectiva feminista decolonial a la crisis climática.

Desde 2019, ha participado activamente en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, abogando por los derechos indígenas y la descolonización de la política climática, formando parte de la delegación de la Universidad de York y la Delegación Canadiense. Ha trabajado en relaciones laborales y el movimiento sindical, y sigue siendo una participante activa en su sindicato como representante del Caucus Indígena, promoviendo la indigenización de la educación superior.

Isabel Altamirano Jiménez

Es zapoteca de la comunidad de Ixtaltepec, Oaxaca, y hablante de la lengua materna. Es profesora e investigadora de tiempo completo en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Alberta, Canadá. Maestra en Sociología Política por el Instituto Mora y doctora en Ciencia Política por la Universidad de Alberta. Desde 2017 ha sido reconocida con la distinción de investigadora de excelencia que otorga el Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá. Ha publicado extensamente sobre el pensamiento político y social indígena, los procesos neoliberales y las comunidades indígenas, feminismo indígena, y la extracción de recursos, el mundo no humano, y corporalidad en México y Canadá. Tiene una amplia experiencia trabajando con comunidades indígenas en estos dos países.

Rafael Bautista Patiño

Es profesor en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y doctorante en el Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con el proyecto titulado Territorialidad, Megaproyectos y Turistificación: El Destino Maya Ka'an en el Paso del Tren Maya. Desafíos y Perspectivas del Nuevo Impulso al Turismo Comunitario en el Centro de Quintana Roo (2014-2027). Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México, titulado con la tesis *La recuperación del lago de Texcoco a través del Proyecto Manos a la Cuenca: una propuesta agroecológica y biocultural del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y la Coordinadora #YoPrefieroElLago 2019-2021*. Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), titulado con la tesis *Ciclos de conflicto y movilización en el territorio atenguense: Quince años de resistencia del "Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra" contra el proyecto aeroportuario (2001-2016)*. Diplomado en Ecoturismo, Centro de Investigación para el Desarrollo Sustentable (CIDES), con el trabajo *Ecoturismo y Turismo Biocultural en Kantemó. Retos y perspectivas del turismo alternativo ante el paso del Tren Maya*.

Jeff Ganohalidoh Corntassel

Es escritor, profesor, padre y miembro de la Nación Cherokee. Obtuvo su doctorado en Ciencia Política en la University of Arizona. Como profesor de Estudios Indígenas en la University of Victoria, en Columbia Británica, Canadá, su investigación y enseñanza se centran en los “actos cotidianos de resurgencia” y en las intersecciones entre internacionalismos indígenas, resurgencia, cambio climático, género y bienestar comunitario.

Jeff Corntassel sitúa su trabajo en la base comunitaria, colaborando con numerosos programas y proyectos liderados por comunidades indígenas, que van desde iniciativas de soberanía alimentaria y proyectos de renovación territorial hasta el estudio de la violencia colonial de género y la protección de los territorios ancestrales. Actualmente, está finalizando su próximo libro sobre *Autodeterminación sustentable*, en el que examina la justicia climática indígena, la seguridad alimentaria y la resurgencia basada en el género.

Michelle Daigle

Es Mushkegowuk (Cree) y de ascendencia francesa. Es parte de la Primera Nación Constance Lake, en el territorio del Tratado 9. Es profesora asistente en la University of Toronto, con un nombramiento conjunto en el Departamento de Geografía y Planificación y el Centro de Estudios Indígenas, además de ser titular de una Canada Research Chair en Geografías Indígenas.

Con 20 años de colaboraciones con comunidades y organizaciones indígenas, su investigación examina las prácticas de vida indígena en medio de las condiciones globales de la violencia colonial capitalista. Su proyecto actual se enfoca en la renovación de las redes de parentesco indígena que emergen a través de las vías fluviales Mushkegowuk y en cómo una ética del cuidado da forma a concepciones de futuros anticoloniales.

Sus escritos han sido publicados en *Progress in Human Geography*, *Annals of the American Association of Geographers*, *Antipode*, *Environment & Planning D*, *Political Geography* y *The Journal of Peasant Studies*. Recientemente coeditó *Land back: Relational landscapes of indigenous resistance across the Americas* con Heather Dorries, publicado por Harvard University

Press, en 2024. En los últimos años, también ha colaborado con académicas como Maggie Ramírez, Yolanda González Mendoza y Pavithra Vasudevan para construir teorizaciones fundamentadas sobre geografías decoloniales tejidas entre comunidades indígenas, negras, latinas y anticoloniales.

Yolanda González Mendoza

Es una indígena mexicano-americana, académica, escritora y profesora. En 2019, Yolanda González obtuvo su doctorado en Geografía en la University of Washington, en Seattle, EUA. Ese mismo año, se unió a la University of Maryland Baltimore County como profesora asistente en el Departamento de Geografía y Sistemas Ambientales.

Con más de diez años de trabajo de campo que incluye recopilación de testimonios, realización de entrevistas y etnografía transfronteriza, su investigación se centra en comprender cómo los indígenas mexicano-americanos que residen en lo que conocemos como Estados Unidos construyen una vida de calidad en medio de la violencia promovida por el Estado en ese país (y a través de las fronteras nacionales y coloniales).

Su trabajo ha sido publicado en *Annals of the American Association of Geographers*, *Gender, Place, and Culture*, *Antipode*, *ACME*, *NACLA*, *UC Press* y *University of Georgia Press*. Desarrollando los conceptos de vida relacional y muerte legal, actualmente trabaja en dos artículos académicos y un libro monográfico. Imparte clases sobre métodos cualitativos en Geografía, Geografías de América Latina y Geografías de la Migración.

Arsenio E. González Reynoso

Es profesor e investigador en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, adscrito al área de Territorio y Medio Ambiente. De Agua Dulce, Veracruz, y antropólogo de formación por la Universidad Autónoma de Puebla, realizó su maestría en Estudios Regionales en el Instituto Mora y el doctorado en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en París, Francia. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y es miembro fundador de la Red de Investigadores Sociales sobre Agua (1996). Ha publicado libros y artículos sobre política

del agua, gobernanza hídrica, conflictos regionales por agua, defensa del agua contra trasvases, rescate de ríos y lagos en el Valle de México. Imparte clases de epistemología y de estudios urbanos en el doctorado en Estudios del Desarrollo y en la maestría en Estudios Regionales, en el Instituto Mora.

Brydon Kramer

Es candidato a doctor en Ciencia Política por parte de la University of Alberta, Canadá. Su investigación doctoral responde al llamado a descolonizar el campo de la Teoría Política mediante el compromiso con modos de pensamiento y relación radicales y anticoloniales. Al hacerlo, Brydon Kramer busca contribuir a la investigación social emancipatoria existente, que no sólo critica las formaciones coloniales del Estado, sino que también toma en serio aquellos modos de relación que han sido marginados y reprimidos, modos de relación que son la base de posibles futuros liberadores.

Daniel Murillo Licea

Es Doctor en Ciencias Sociales, comunicólogo, editor independiente, escritor y fumador. Es profesor e investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Es miembro fundador (1996) de la Red de Investigadores Sociales Sobre el Agua (RISSA) y de la Red de Investigación Audio Visual del CIESAS (RIAV). De 2007 al 2018 fue coordinador del Programa Agua y Cultura del Consejo Nacional Mexicano del Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO. Actualmente coordina el Seminario Permanente Agua y Cultura. Desarrolla investigaciones sobre agua, política hídrica y pueblos indígenas y, junto con Los Tlacuaches Eléctricos, desarrolla una investigación acerca del rock y los movimientos sociales.

Ivett Peña Azcona

Es una mujer indígena zapoteca y afrodescendiente. Doctora en Ecología y Desarrollo Sustentable. Maestra en Ciencias en Manejo de Recursos Natu-

rales y Desarrollo Rural, por ECOSUR. Estudios de especialidad en Epistemologías del Sur por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Licenciada en Biología por el Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca. Actualmente desarrolla una estancia posdoctoral de Incidencia en la Universidad Autónoma de Baja California Sur.

Su trabajo se ha enfocado en conservación comunitaria, soberanía alimentaria, organización campesina y la transformación del sistema alimentario, desde la investigación con incidencia social. Ha trabajado por 16 años en las Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación (ADVC) en México, desarrollando tres tesis de investigación al respecto que incluye tanto experiencias en tierras de uso común (ejidal, comunal) como tierras privadas. Trabajó en la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas asignada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el Istmo Oaxaqueño. Colaboró en el Proyecto Nacional para el desarrollo de una metodología para la evaluación voluntaria de la efectividad del manejo de las ADVC. Desde el 2024 es integrante del Consejo Nacional de Áreas Protegidas. Ha participado en el primer encuentro nacional de ADVC y otros eventos tanto a nivel nacional como internacional posicionando esta estrategia de conservación voluntaria en México. Recibió el Premio Nacional de Trabajos Universitarios en Áreas Naturales Protegidas en 2012. En el 2022 recibió el premio al Mérito Académico, por el Ayuntamiento de San Pedro Comitancillo, Oaxaca, y en el 2025 recibió el reconocimiento por compromiso comunitario otorgado por la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca, CUC-Comitancillo. Entre sus publicaciones que destacan las iniciativas conservación voluntaria: *The unruly complexity of conservation arrangements with Mexican rural communities: Who really funds the game?*, *Meanings and motivation: Communities and conservation* y *Meanings of conservation in Zapotec communities of Oaxaca, Mexico*.

Maggie M. Ramírez

Es una geógrafa urbana feminista, cuyo trabajo analiza cómo las poblaciones minoritarias en América del Norte resisten el despojo urbano y otras injusticias a través de prácticas espaciales, culturales y artísticas. Explora estos temas en distintas escalas y espacios, pensando de manera transnacional e interseccional para entender cómo las ciudades son disputadas y transformadas cotidianamente por comunidades latinas, negras e indígenas.

Su investigación reciente examina el aumento de unidades de Airbnb en la Ciudad de México entre 2019 y 2024, y cómo la financiarización de la vivienda y el incremento de trabajadores remotos extranjeros han impulsado el desplazamiento de residentes de bajos ingresos y alterado el tejido cultural de los barrios del centro de la capital mexicana.

Sus escritos han sido publicados en revistas como *Antipode*, *Society & Space* y *Urban Geography*, así como en colecciones editadas como *Keywords for Gender and Sexuality Studies* (2021), *Counterpoints: A San Francisco Bay Area Atlas of Displacement & Resistance* (2021) y *Key Thinkers on Space & Place* (2024).

Maggie M. Ramírez es doctora en Geografía por la University of Washington. Actualmente, es Directora Asociada de Estudios Latinx en Stanford University y Profesora Adjunta de Geografía en la Simon Fraser University, en Columbia Británica, Canadá.

Federico de Távira Leveroni

Licenciado en Antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y maestro en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Su tesis de maestría, titulada *Territorialidad y discurso en la producción espacial del desarrollo: El proceso regional del megaproyecto Tren Maya y la experiencia local de Kimbilá, Yucatán* (2022) buscó explorar cómo se relaciona el discurso de desarrollo del gobierno mexicano y los promotores del proyecto denominado Tren Maya con territorios que se ven atravesados por el trazo –y la ejecución– del proyecto ferroviario. Actualmente realiza una investigación doctoral enfocada en las experiencias locales de cambio territorial frente al proceso de producción de espacios para el turismo, en el puerto de Sisal, en la costa noroccidental de Yucatán.

Pavithra Vasudevan

Ella/elle es académica, artista, organizadora y mamá de un unicornio arcoíris. Es profesora asistente de Estudios Africanos y de la Diáspora Africana, así como de Estudios de Mujeres, Género y Sexualidad en la University of Texas, en Austin, EUA. También es cofundadora de la organización de

trabajadores del campus de su universidad en solidaridad con la justicia en Palestine.

Su libro en proceso, *A toxic alchemy: Race and waste in industrial capitalism*, es un catalizador geopoético que da testimonio de la fragmentación de la vida bajo el capitalismo racial-colonial. Ha publicado en *Annals of the American Association of Geographers*, *Antipode*, *Environment and Planning D & C*, *Ethnic & Racial Studies*, *GeoHealth*, *American Journal of Epidemiology* y *Performance Research*.

Pavithra Vasudevan se interesa en la producción colectiva de conocimiento que une el pensamiento político con la organización comunitaria. Durante sus estudios de posgrado, fue fundadora del *FLOCK Feminist Geography Collective* y del *Hurston Collective for Critical Performance Ethnography* en la University of North Carolina at Chapel Hill, donde obtuvo su doctorado en Geografía. Emplea el performance, el cine, la poesía y la escritura creativa para reimaginar la investigación como una forma de narración.

Toda su vida ha practicado diversas formas de movimiento, incluyendo Bharata Natyam, Odissi, aikido y yoga, además de ser estudiante de Qawwali y de música y poesía Hindustani.

Tejiendo re-existencias indígenas.

Luchas por la defensa del agua y el territorio en México y Canadá

Edición realizada a cargo de la Subdirección de Publicaciones
del Instituto Mora. En ella participaron:

corrección de pruebas, Javier Ledesma, Claudia Nava y Anastasia Rodríguez;
diseño de portada y formación de páginas, Marco Ocampo;
cuidado de la edición, Javier Ledesma y Natalia Macías.

Fecha de aparición en formato PDF:

17 de diciembre de 2025.

La defensa de la vida, el agua y el territorio son procesos de temporalidad larga, de trabajo comunal y de formas de relacionarse de las comunidades con su territorio, respetando los ciclos naturales y la presencia del mundo no humano. Tanto en México como en Canadá, las luchas indígenas representan otro horizonte de existencia, basado en la responsabilidad y la reciprocidad, enfrentando las formas de apropiación aceleradas, depredadoras, de los megaproyectos y de las infraestructuras que –desde una intención extractivista– buscan beneficios en el corto plazo, asociados a procesos de acumulación de capital económico y político.

Después de siglos de colonización y despojo territorial, las luchas indígenas para defender y proteger el agua y el territorio no sólo involucran el rechazo a las políticas del Estado nacional, sino que encarnan existencias y construyen proyectos políticos alternativos. Estos movimientos son experiencias emancipadoras de re-existencia colectiva en las que confluyen procesos de descolonización y despatriarcalización. Más allá de las infraestructuras extractivas y de los intentos de vaciar los territorios indígenas de personas, sentido y redes de relaciones, se levantan geografías liberadoras que imaginan otros futuros posibles.

ISBN: 978-607-8953-95-0



**Ciencia y
Tecnología**

Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación



Instituto
Mora