



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Luchar es imaginar: territorios de sentido, entramados
comunitarios e imaginarios en conflicto ante la imposición del
Proyecto Integral Morelos.**

Presenta: Esthel Vogrig Nardini

Matrícula: 2203801407

Para obtener el grado de Doctora en Ciencias Antropológicas

Director de tesis: Dr. Miguel Antonio Zirión Pérez

Aesores: Dra. Angela Ixkic Bastian Duarte

Dr. Javier Toscano Guerrero

Jurado

Presidente: Dr. Miguel Antonio Zirión Pérez

Secretaria: Dra. Adriana Aguayo Ayala

Vocales: Dr. Javier Toscano Guerrero

Dr. Eduardo Vicente Nivón Bolán

Iztapalapa, Ciudad de México, 20 de mayo de 2025

esthelvera@gmail.com





ÍNDICE

ÍNDICE	1
AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1: ENTRE ARTE, ANTROPOLOGÍA Y ACTIVISMO: REFLEXIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	11
1.1 El problema de la relación yo-otro en la antropología: otra forma de ver el encuentro y las identidades culturales	11
1.2 ¿Una investigación militante? El deseo de colaboración y coproducción epistémica	20
1.3 Entre documentos y experiencias	22
1.4 La teoría como ente constitutivo de formación de mundo	26
1.4 ¿Investigación para quiénes?	29
CAPÍTULO 2: MOVIMIENTOS Y TRANSFORMACIONES DE LA LUCHA EN CONTRA DEL PROYECTO INTEGRAL MORELOS	38
2.1 Conocer y hacer visible el problema (2010-2012)	41
2.2 Poner el cuerpo (2012-2016)	46
2.3 Ampliación de los horizontes de lucha (2017-2024)	64
CAPÍTULO 3: IMAGINARIOS EN CONFLICTO	78
3.1 Imaginarios sociales: perspectivas y acotaciones	82
3.2 Imaginarios de un megaproyecto	91
3.2.1 Esquemas del dualismo hegemónico occidental	93
3.2.2 Imaginarios monológicos	97
3.2.3 Imaginarios homogeneizantes	100
3.2.4 Imaginarios economicistas y sin cuerpo	104
3.2.5 Imaginarios de progreso y desarrollo	109

3.3 Imaginarios de lucha: el derecho a caminar otros caminos	123
3.3.1 Imaginarios históricos: de “Zapata vive” a “Samir vive”, la lucha sigue	124
3.3.2 Imaginarios polifónicos: una lucha con muchas voces	134
3.3.3 ¿Desarrollo para quiénes?	138
3.3.4 La naturaleza sabrá defenderse	140
3.4 Un problema de imaginarios	146
CAPÍTULO 4: LUCHAR ES IMAGINAR	150
4.1 Tejiendo comunes	154
4.2 Las brigadas de salud	160
4.3 La Escuelita Sabatina de Amilcingo	167
4.4 Hebras rasgadas	178
CAPÍTULO 5: IMAGINARIOS DE UNA LUCHA: MEMORIAS Y FUTUROS	192
5.1 Memorias colectivas de una lucha	193
5.1.1 Memorias de potencia y organización	196
5.1.2 Memorias de impotencia y desarticulación	205
5.2 La lucha como escuela transformadora	211
5.2.1 Procesos de autotransformación como mujeres que luchan	212
5.2.2 La lucha como escuela para las luchas que vendrán	215
5.3 Coda: ¿Quién es el pueblo?	225
CONCLUSIONES	229
Territorios de sentido	229
La construcción imaginaria de lo Otro	232
Pequeños gestos de una investigación militante	236
Aprender a luchar desde el corazón	242
REFERENCIAS	246

*A todos los corazones que luchan para defender la vida
y que con su caminar van tejiendo otros mundos.*

*A mi madre y mi padre
por enseñarme la importancia de la honestidad
y a no ser indiferente a las injusticias.*

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin el acompañamiento y el apoyo de muchas personas. Para comenzar agradezco al Posgrado en Antropología de la UAM por confiar en el proyecto y a mi director de tesis, el Dr. Ziri3n P3rez, por su escucha generosa, sus consejos valiosos, y por acompa1arme a lo largo de todo el camino, siempre d1ndome confianza en todos los pasos, incluidos los tropiezos. Agradezco la lectura atenta de la Dra. Bastian Duarte y el Dr. Toscano que con sus comentarios me ayudaron a hacer crecer y mejorar este trabajo. Tambi3n agradezco al Dr. Rafael Mondrag3n que por causas de fuerza mayor no me pudo acompa1ar hasta el final de este proceso.

Agradezco muy profundamente a las mujeres que participaron en esta lucha y que tuvieron la apertura y la confianza de compartirme sus palabras y sentires: Amira, Naye, do1a G1era, do1a Ceci, Adi, Sam, Irma, Lucy, Joyce, Tere, do1a 1ngela, do1a Aurora, do1a Guille y por 1ltimo Ang3lica, cuyo apoyo, amistad y hospitalidad han sido sumamente importantes a lo largo de todos estos a1os. Agradezco tambi3n a todos los dem1s compa1eros y compa1eras de la lucha que conoc1 a lo largo de estos a1os, al profe Jorge, a Lili, a las mujeres de las Brigadas de Salud, entre muchos otros.

El acompa1amiento y la escucha de muchas amigas fue sumamente importante a lo largo de este viaje, agradezco en particular las palabras de apoyo, y a veces de consuelo, de Rita, Andrea, Vivian y Katia, as1 como la complicidad de Regina y Cami, con quienes comenc3 a acercarme a esos territorios.

Por 1ltimo, quiero agradecer a ese colibr1, o esos colibr1es, que aparecieron en mi ventana de una forma en la cual no me qued3 duda que ven1an a darme valor y confianza para continuar en los momentos m1s dif1ciles.

INTRODUCCIÓN

Un movimiento social es un organismo complejo, un conjunto de movimientos simultáneos, de acciones que operan en el campo social, político y personal. A lo largo de estos cuatro años pude observar a detalle distintas facetas de la lucha compleja y poderosa que se gestó en contra del Proyecto Integral Morelos. En ella, se articulan y complementan las acciones para resistir con las acciones que constituyen y organizan relaciones sociales que ponen en práctica otras maneras de vivir y de procurar autonomía. Luchar implica capacidad de respuesta e improvisación frente a las situaciones que se presentan en el camino y, parte importante de resistir a la imposición de un megaproyecto, consiste en ir organizando y componiendo espacios que van tejiendo y retejiendo lo común. En esta lucha abundan ejemplos de esas formas de caminar e imaginar que ensayan vínculos y relaciones que se oponen a los esquemas sociales hegemónicos. La “lucha”, entendida como movimiento social que no solo resiste, sino que construye otros mundos, los imaginarios que la sostienen y aquellos que derivan de ella son el núcleo central de esta tesis.

A lo largo de más de diez años, distintas localidades de Morelos, Puebla y Tlaxcala han sostenido una lucha en contra de la imposición del Proyecto Integral Morelos (PIM), un megaproyecto estatal, impulsado por la Comisión Federal de Electricidad, conformado por una planta termoeléctrica ubicada en Huexca (Morelos), un gasoducto que atraviesa Tlaxcala, Puebla y Morelos, y un acueducto que transporta las aguas residuales de la planta tratadora de Cuautla para alimentar el sistema de enfriamiento de la termoeléctrica. El proyecto inició en el 2010 durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-12), fue construido durante el gobierno de Peña Nieto (2012-2018) y finalmente concluido y puesto en operación durante el gobierno de López Obrador (2018-24).

El Proyecto Integral Morelos es un ejemplo del tipo de iniciativas económicas que forman parte del llamado giro extractivista, un modelo económico que involucra distintas actividades, como son por ejemplo la exploración y explotación de petróleo, la instalación de gasoductos y la producción de energía eólica, además de la minería

(Valladares, 2022). Este enfoque de desarrollo económico se basa en la explotación de los recursos naturales, sustentando una estructura productiva poco diversificada y altamente dependiente de los mercados internacionales.

Si bien las políticas extractivas en América Latina empiezan desde épocas coloniales, desde el 2000 el neoextractivismo (que abarca proyectos mineros, agroindustria, y megaproyectos como una termoeléctrica) se expandió en el continente en un contexto de cambio de época, “marcado por el pasaje del Consenso de Washington, asociado a la valorización financiera y el ajuste estructural, al Consenso de los Commodities basado en la exportación a gran escala de bienes primarios, el crecimiento económico y la expansión del consumo” (Svampa, 2016:24). Siguiendo las nuevas formas del capitalismo global, todos los gobiernos latinoamericanos, incluyendo los progresistas, han promulgado el regreso de una visión de desarrollo productivista, negando las discusiones de fondo acerca de los impactos sociales y ambientales de las políticas neoextractivas, y minimizando o invisibilizando las movilizaciones y protestas socioambientales que se defienden frente al despojo provocado por ese tipo de proyectos (Svampa, 2016). En las últimas dos décadas, en Latinoamérica todas las problemáticas socioambientales derivadas de la imposición de dichos proyectos, han sido consideradas por los gobiernos en turno como un problema secundario, o simplemente como cuestiones sacrificables en relación con los problemas estructurales de pobreza y exclusión en el continente (*ídem*).

Con el deseo de sumar a la discusión sobre los numerosos y múltiples conflictos socioambientales que se pueden observar cada vez con mayor frecuencia en el país y toda la región, esta investigación se pregunta por el conjunto de significaciones en disputa que operan en el conflicto, por los imaginarios que motivaron la lucha y por los que derivaron de ella, enfocándose principalmente en lo que ocurrió en el Oriente de Morelos, en las localidades de Huexca, Amilcingo y Jantetelco.

A lo largo de estos años recorrí y visité esos territorios en numerosas ocasiones: enmarcados por el Cerro del Chumil con su perfil que se asemeja a un mono dormido y la presencia omnipresente del volcán Popocatepetl, con el tiempo estos paisajes se volvieron cada vez más familiares. Presencí el inicio del funcionamiento de la termoeléctrica, observé sus torres humeantes y escuché su zumbido constante. Me encontré en varias

partes con las señalizaciones que marcan el paso del gasoducto, mientras recorría los campos donde aún persiste la producción agrícola y ganadera. En el Oriente de Morelos se cultiva sorgo y maíz, cacahuates, amaranto, caña y flores de cempasúchil. De la ganadería se obtiene leche fresca, que deriva en la producción de quesos artesanales y yogurt, aunque lamentablemente estos productos encuentren cada vez menor salida en el mercado. De los frutos de esas tierras también se producen obleas, churritos de amaranto y granola, dulces de tamarindo y frutas confitadas. A medida que recorría el territorio fui conociendo la lucha y las personas que le dieron o le siguen dando vida, lloré y me reí con ellas, escuché sus reflexiones e historias, y me dejé afectar profundamente por su lucidez y sabiduría. La organización de esta tesis se asemeja a lo que fue ocurriendo en este proceso de investigación: transita desde una mirada panorámica del conflicto, hacia un relato que expone reflexiones a partir de la experiencia sensible de algunas de las tantas personas que le dedicaron cuerpo, alma, mente y corazón, por la convicción de que vale la pena defender la vida y construir autonomía.

Comienzo esta tesis con una reflexión sobre las bases teóricas y metodologías que sustentan esta investigación, abordando las formas relacionales de construcción de otredad, los límites y las paradojas de la producción de conocimiento académico y las características de una investigación militante, que es el tipo de metodología que intenté poner en práctica, aún sin siempre lograr acuerpar sus premisas y a menudo enfrentándome a momentos de *impasse* y a varias contradicciones. La antropología visual fue parte medular de este trabajo y los recursos audiovisuales empleados para esta investigación, además de ser un instrumento de registro, derivaron en una serie de videos a través de los cuales pude compartir parte de esta investigación con las comunidades en lucha, contribuir un poco a la divulgación de algunas de sus actividades y a documentar su memoria. El primer capítulo sirve también como continuación de esta introducción, porque a la par de exponer los marcos metodológicos, reflexiona sobre preguntas ético-políticas que emergieron al realizar esta tesis y describe las premisas desde donde me sitúo al describir y analizar los imaginarios sociales que considero están presentes en esta disputa socioambiental.

Con la intención de propiciar los referentes necesarios para la comprensión panorámica y general del conflicto, en el segundo capítulo se presenta un resumen de los sucesos más

relevantes en los tres estados afectados (Puebla, Morelos y Tlaxcala) y las distintas formas de resistencia y formas de opresión que emergieron alrededor de las tres partes del Proyecto Integral Morelos: la termoeléctrica, el gaseoducto y el acueducto. Este recuento de los hechos, que se elabora a partir de un análisis de las transformaciones de los sujetos de lucha a lo largo de este proceso, resulta indispensable para posteriormente poder transitar y exponer las características de los imaginarios sociales de este conflicto.

El tercer capítulo presenta algunos marcos conceptuales del vasto campo de estudio de los imaginarios sociales a partir de los cuales se elaboró esta investigación. Lejos de referirse a representaciones de la realidad, los imaginarios sociales se entienden como conjuntos de significaciones que conforman un sentido de realidad (Castoriadis, 2007) y como esquemas, contruidos socialmente, que orientan la percepción, permiten la explicación y hacen posible la intervención en lo que en diferentes sistemas sociales se considera como realidad (Pintos, 2005, 2015). Elaborando sobre las maneras en las que se conforman códigos de *relevancia/opacidad* o *dentro de campo/fuera de campo* (Pintos, 2015), en ese capítulo se exponen y describen algunas construcciones de sentido que conforman lo que denomino como *imaginarios de un megaproyecto* e *imaginarios de lucha*: conformaciones de sentido disímiles en las cuales entran en disputa algunas significaciones nucleares de los imaginarios sociales, como son las que refieren a la construcción de otredad o a las significaciones espacio-temporales.

Para elaborar sobre los imaginarios de un megaproyecto, entendidos como un conjunto de significaciones que otorgan plausibilidad y validez al Proyecto Integral Morelos, presento un análisis deductivo a partir de una revisión de varios documentos y discursos oficiales, detectando conformaciones de sentido que resuenan con lo que la filósofa Val Plumwood (2002) define como *racionalismo hegemónico occidental*, un sistema de pensamiento que establece y naturaliza relaciones jerárquicas hacia un amplio conjunto de otredades, a través de establecer relaciones monológicas y homogeneizantes con otros grupos sociales y con la naturaleza. Sumado a esto, se presentan otras características que se pueden deducir de estos imaginarios, como son una percepción carente de experiencia encarnada en los actores y las instituciones que participan en la planeación y ejecución de este tipo de proyectos, así como los ideales de desarrollo que suelen sustentar su pertinencia.

En relación con los imaginarios de lucha, presento un análisis de las conformaciones de sentido que motivaron a resistir al proyecto, a partir de una etnografía situada y de la revisión de materiales de archivo. En dichos imaginarios se pueden identificar resonancias históricas de la lucha zapatista en la revolución mexicana, así como intuir una continuidad en la sensación de agravio y opresión recurrente en relación a los planes estatales. En los imaginarios de lucha también se cuestiona el significado de qué implica el desarrollo, se plantea la necesidad de defender la vida campesina frente al crecimiento de la industrialización de la región y aparece una concepción de la relación humano-naturaleza radicalmente distinta a las formas objetificantes de relacionarse con la naturaleza, que operan en las conformaciones de sentido de los intereses económicos del capital nacional e internacional.

En el cuarto capítulo, “Luchar es imaginar”, los imaginarios sociales pasan a segundo plano, para exponer la relación entre la imaginación y la lucha, pensando en la imaginación como una manera de vivir creativamente en un mundo en constante formación (Ingold, 2022). Este apartado se concentra en los múltiples y variados entramados comunitarios que conformaron este proceso de resistencia, prestando particular atención a dos proyectos colaborativos que operan en campos de la social que han estado históricamente en disputa, como son la salud y la educación. A lo largo de esta lucha, se fueron sosteniendo y recreando múltiples vínculos que dieron forma a un complejo entramado de sociabilidades comunitarias, a través de la participación desde adentro, y en la acción, de muchas personas que a través de prácticas cotidianas imaginaron otro mundo, a medida que lo iban haciendo. Estos entramados sociales se fueron debilitando tras el asesinato de Samir Flores en 2019, querido líder comunitario y figura clave en esta lucha, lo que me llevó a intentar entender algunas de las razones de esos cambios, como son el dolor y la tristeza derivados del asesinato, el crecimiento de la presencia del crimen organizado en las localidades y el hueco que dejó Samir, quien tenía el don de la palabra y una energía aglutinadora y quien, precisamente por evitar constantemente tomar el rol de líder e invitar a todes a participar en la lucha y a hacer comunidad, terminó, aún sin quererlo, siendo un vocero y representante que cohesionaba este movimiento social tan complejo y heterogéneo. En esta parte, intento evidenciar cómo los procesos impositivos de despojo que conlleva la implementación de un megaproyecto como el PIM, no sólo atentan contra

las condiciones materiales de la reproducción de la vida, sino también contra la libertad de imaginar, entendiendo la imaginación como la posibilidad de vivir juntas de otras formas, habitando vínculos de correspondencia.

Ensayando una escucha atenta y vulnerable, el último capítulo se desarrolla a partir de experiencias más personales de varias compañeras de Amilcingo, Huexca y Jantetelco que participan o participaron en esta lucha. Partiendo de la relación entre imaginarios y memoria colectiva que implica una continuidad no lineal, y una mutua retroalimentación al momento de conformar significaciones sobre la experiencia vivida, expongo algunas conformaciones de sentido que derivaron de haber luchado a lo largo de tantos años. Entre ellas se encuentran ciertas transformaciones importantes en los imaginarios que definen qué significa ser mujer y luchar, así como aprendizajes que reconocen la importancia de hacer familia y tejer alianzas, de informarse y estar comunicados, de aprender a controlar el miedo y de saber cuidar y cuidarse.

En las conclusiones de esta tesis, regresaré al principio para reflexionar sobre este intento de investigación militante y sus pequeños gestos; propondré algunas acotaciones preliminares sobre cómo lo expuesto en el caso particular de esta lucha quizás pueda ser útil para extrapolarse a otros campos sociales y para apoyar en seguir encontrando pistas de cómo seguir transitando este presente lleno de retos en todos los frentes, reconociendo el importante papel que los imaginarios sociales y la imaginación, juegan en los múltiples conflictos y disputas de nuestro presente.

CAPÍTULO 1

Entre arte, antropología y activismo: reflexiones teórico-metodológicas

1.1 El problema de la relación yo-otro en la antropología: otra forma de ver el encuentro y las identidades culturales

A lo largo de su historia disciplinar, la antropología no sólo se ha dedicado a estudiar otros grupos sociales o culturales, sino que, simultáneamente, ha ido constituyendo distintos modelos de construcción de otredad. Como afirma Krotz (1994), una cuestión central de la antropología es la pregunta sobre la *alteridad*, entendida no solamente como cualquier tipo de diferencia que reconoce las singularidades de un individuo único, sino como una diferencia que se refiere al *otro* como miembro de una sociedad con tradiciones, formas de organización, universos simbólicos. Para Krotz, la alteridad tiene que ver con una experiencia de lo *extraño*, algo que se produce en el encuentro con los componentes singulares de otro grupo humanos, a partir del cual se establece una diferencia entre lo familiar y lo extraño.

En el caso de esta investigación, los *otros*, entendidos como aquellas personas que iniciaron y sostuvieron este proceso de resistencia territorial, no siempre se pueden identificar como miembros de una conformación social homogénea. Si por un lado la vida rural y campesina y los ideales revolucionarios del Zapatismo aparecen de manera transversal en la conformación de los sujetos de lucha de este proceso de resistencia, por otro lado, éstos *otros* están conformados por referentes culturales diversos. Por ejemplo, algunos son oriundos de Morelos otras son personas que crecieron en la Ciudad de México y se mudaron allá cuando comenzó esta lucha, algunos son cristianos mientras otros son ateos, algunos defienden su autonomía como pueblo originario mientras otros defienden sus derechos humanos como ciudadanos. Tan sólo entre Amilcingo, Huexca y Jantetelco, las conformaciones culturales de un *nosotros* son variadas (a pesar de su cercanía geográfica), tanto entre las localidades como en el interior de las mismas. Solo para poner

un ejemplo, si en Amilcingo está muy presente una larga historia de luchas sociales en contra del poder central del Estado, en Jantetelco se honra cada año la adhesión al proceso independentista, cuando la mitad de los hombres del pueblo se sumaron al cura Matamoros para vencer a los españoles y lograr la conformación del Estado Mexicano. En Huexca, al ser una localidad que se fue conformando en épocas mucho más recientes, la lucha en contra del Proyecto Integral Morelos representa la primera experiencia importante de lucha social en esa localidad (Fuentes Blancas, 2018). Sumado a esto, en la conformación del *nosotros* que se fue constituyendo a lo largo de este proceso, también participaron visitantes aliados de otros pueblos, organizaciones que sostienen otras luchas, medios libres e independientes, académicos y estudiantes, muralistas y periodistas, maestros y normalistas. Esta conformación cultural heterogénea de los *otros* que conformaron este proceso de resistencia territorial, deriva en que la relación entre lo familiar y lo extraño se vuelva un poco más ambigua. Por otra parte, la lucha que aquí se describe es en contra de un proyecto del mismo Estado al que pertenezco, o de algunas políticas económicas globales que también me afectan, aún si no en primera persona (por lo menos por el momento). Como expondré más adelante, esto no implica una falsa y problemática sobreidentificación con quienes han sostenido esta lucha, ni borra una diferencia; sino que propone un enfoque sobre las transformaciones que se dan en el encuentro de un *yo* con unos *otros*, en la cual toma protagonismo la *relación*, sobre las identidades culturales preestablecidas.

Para especificar el enfoque con la *otredad* o la *alteridad* al que me adhiero para desarrollar esta investigación, me parece importante revisar las maneras en cómo, a lo largo de la historia, se han transformado en la disciplina las formas de construcción de otredad. Estas transformaciones no sucedieron en un espacio vacío, sino que responden a distintos momentos de la historia global (Krotz, 1994), en los cuales se fueron conformando maneras de concebir la alteridad principalmente a partir de discusiones que se gestaron en Europa y en Estados Unidos y que, por lo tanto, están inevitablemente enraizadas en un tipo de epistemología específica, que si bien por mucho tiempo se asumió como universal, en retrospectiva se puede reconocer como una construcción de alteridad tan sesgada y parcial como cualquier otra y, sobre todo en sus comienzos, como una construcción de alteridad que contribuyó a conformar algunos rasgos de una mirada

inferiorizante, homogeneizadora y distante de otros grupos sociales. A grandes rasgos, se puede hablar de por lo menos tres momentos en los cuales en la antropología se ha ido conformando una construcción de otredad (Bovini, Rosato, Arribas, 2004), me parece oportuno presentar un recuento resumido de los mismos, para luego poder especificar el enfoque con la otredad que da forma a esta investigación, y que, como expondré más adelante, tampoco está exento de problemas y contradicciones.

A finales del siglo XIX, cuando la antropología se constituye como ciencia, se produce una construcción de otredad basada en los paradigmas evolucionistas que reinaban en el mundo científico de la época. La cultura se consideraba como un proceso de cambio progresivo, en el cual los investigadores identificaban sus culturas (europeas) como la cúspide del desarrollo evolutivo y las demás culturas como manifestaciones de formas de vida incompletas, carentes de las instituciones de la civilización moderna, o como expresiones de estadios anteriores de la humanidad. Partiendo de una idea lineal y universal del tiempo y utilizando la noción de progreso para explicar la diversidad cultural, los evolucionistas consideraron algunas culturas inferiores y otras superiores, el "otro" era percibido como anterioridad, ausencia, incompletitud y principalmente como primitivo, o perteneciente a un estado anterior del proceso evolutivo cultural de una humanidad universal. A pesar de los cambios y reformulaciones en el interior de la disciplina, esta primera aproximación contribuyó notablemente a la creación de una relación fundamentalmente colonial con la otredad que sigue bastante presente en la esfera pública, tanto que aún hoy en día es común escuchar afirmaciones como "este país nunca se va a desarrollar", "hay que educar a las poblaciones rurales" o "éstas personas aún no han alcanzado el nivel de desarrollo de otras", todas afirmaciones que reiteran esa idea evolucionista de la otredad sustentada en una concepción lineal del tiempo.

Iniciado el siglo XX, en una etapa de la disciplina que se desarrolla entre las dos guerras mundiales, el etnocentrismo del paradigma evolucionista se hace evidente y la antropología pierde interés por la pregunta sobre los orígenes y la evolución de la humanidad, para adoptar un enfoque que reconoce la diversidad cultural a través de las corrientes funcionalista y estructuralista. En ambas, se propone un paradigma que reconoce una simultaneidad de culturas y una relación de equivalencia entre las mismas. En esta etapa se considera que los grupos humanos comparten necesidades biológicas y

naturales, pero se diversifican a partir de sus características culturales, las cuales se manifiestan en instituciones económicas, sociales, mágico-religiosas, etc. En el caso del estructuralismo, la diversidad se encuentra en las distintas actitudes y miradas frente a los otros, y no solamente en las diferencias culturales: "Lo que se considera como diverso dependerá de la posición en la cual se sitúe el que está mirando, el observador. Por lo tanto, la diversidad no es tanto producto de aquello que es diverso (de una cultura, una sociedad, una persona) sino de la ubicación que adopte el que "mira" esa diversidad" (Bovini, Rosato, Arribas, 2004:68). En esta segunda etapa de la disciplina también se pone en cuestión la noción lineal de progreso usada por los evolucionistas, replanteando el "progreso" cultural como una transformación que se conforma de saltos y cambios de orientación que van en distintos sentidos y considerando que las diversas culturas, en sus encuentros, van transformándose mutuamente.

En una tercera etapa, se gestan una serie de críticas a los paradigmas de la "diversidad", señalando que no reconocían la relación de desigualdad que vinculaba a otras culturas con occidente. En el período que siguió a la Segunda Guerra Mundial y a la par de los movimientos de liberación y descolonización en el panorama global, se hace evidente la relación de dominación ejercida por los estados colonizadores sobre otras culturas, reconociendo cómo esta relación fue limitando para muchos grupos sociales, la posibilidad de ejercer una acción concreta sobre su propia historia. Las teorías de los modos de producción, en especial el neomarxismo y el concepto de hegemonía de Gramsci, toman un rol central en las nuevas explicaciones antropológicas, detonando reflexiones sobre el poder hegemónico de la cultura que, a diferencia de las formas de imposición coercitivas del poder político, se impone de manera sutil. En consecuencia, la cultura deja de ser sólo un factor de producción de sentido y pasa a considerarse como modo de relación entre clases hegemónicas y subalternas, además de como un instrumento de lucha.

En esta etapa de la disciplina, no sólo se admite la diversidad de las culturas, sino que se reconoce la importancia del "nosotros" de los investigadores y cómo éstos participan activamente "en la conformación de los atributos del "otro". Los atributos del "otro" son coproducidos por la *relación* Nosotros-Otros" (Bovini, Rosato, Arribas, 2004). Al reconocer su posición en las estructuras de dominación, así como el lugar del conocimiento científico en los procesos de despojo, los antropólogos comienzan a analizar la cultura ya no sólo

como producción de sentido, sino como un espacio de lucha, lo que se traduce en el desarrollo de prácticas etnográficas como la Investigación Acción Participativa (IAP), donde el investigador se considera como ente constituyente de los procesos de cambios sociales en los cuales se inserta su trabajo.

Si la construcción del otro/s por la diferencia derivó en identificar grados de evolución y la construcción del otro como diverso implicó el reconocimiento de una heterogeneidad de culturas, la construcción del otro por desigualdad implicó el reconocimiento de una relación de dominación en la cual la especificidad de una cultura se podía explicar, entre otras cosas, como consecuencia de una serie de relaciones de poder específicas (Bovini, Rosato, Arribas, 2004). Asumiendo el riesgo de caer en una generalización, es posible afirmar que en las tres formas descritas de construcción de otredad se puede identificar una premisa transversal: la identidad de los otros y la identidad cultural del investigador se consideran como identidades preestablecidas que se encuentran. Lo que define la especificidad cultural parte de una premisa de carácter ontológico, presupone una diferencia como algo que ya está definido a priori y de raíz, pensando en un yo o nosotros ya formados.

Esta investigación quiere poner en segundo plano esta forma ontológica e identitaria de pensar en la otredad y la alteridad, para enfocarse en una otredad y construcción cultural a partir de otros paradigmas, en particular aquellos que derivan de una episteme animista de la relación yo-otro. El antropólogo Tim Ingold, a lo largo de varios de sus trabajos, intenta conceptualizar (realizando una traducción a la episteme occidental) algunas premisas del pensamiento animista, tomándolo en serio, como una forma posible de pensar en la vida y no sólo como un modelo de conocimiento de otras culturas distantes. Desde esta perspectiva, la vida está en constante nacimiento¹, en consecuencia un análisis ontológico de la cultura puede resultar insuficiente, porque el foco está en analizar el ontogénesis de las diferencias, o sea cómo los distintos entes humanos y no humanos toman forma en un constante devenir.

¹ Wemindriji Cree cazador nativo del norte de Canadá citado en Ingold (2016).

...podemos ver que, en un mundo de acuerdo al animismo, las cosas nunca están ya formadas- nunca completamente precipitadas de la matrix de su generación - sino siempre formándose, como la concentración de materiales vitales y energías que son, y tienen que quedar, perpetuamente en circulación. Cualquier cosa que "es" - o mejor, cualquier cosa que ocurre- está inmerso en el flujo (Ingold, 2016:13).

Desde un enfoque animista el mundo se va haciendo en el entramado de los caminares de vida de todas las entidades que lo conforman, en consecuencia, el nacimiento del yo y de "lo otro", es algo que está en constante formación y transformación. Ingold establece una distinción entre *diversidad* y *diferenciación* en la cual en el primer caso se pone atención al origen del ser, y en el segundo a los procesos de devenir que toman forma en la relación y en el encuentro: pensar la diferencia en términos de diferenciación en lugar que de diversidad es imaginar lo universal no como un suelo sin rasgos distintivos sobre el cual todas las variaciones se depositan, sino como una superficie que está tan doblada y desmoronada como la tierra bajo nuestros pies (Ingold 2016). Lo que Ingold propone es pasar de una lógica conjuntiva y aglutinadora que se sintetiza en la preposición "y" - el yo y lo Otro- a una lógica de la correspondencia que se sintetiza en la preposición diferencial "con" - yo *con* lo Otro.

Entre los muchos pensadores que plantean un enfoque más relacional para organizar y pensar la experiencia en la conformación identitaria y cultural, se encuentra Sarah Ahmed quien, desde la teoría *queer*, afirma que "la identidad misma, se constituye siempre en el *más que uno* del encuentro" (2002:7). Con esta afirmación, la autora pone énfasis en cómo para designar un yo o un nosotros, siempre se requiere de un encuentro con otros y, en consecuencia, éstos otros no pueden ser relegados simplemente como algo *externo a*, sino que la conformación de un sujeto o de un nosotros, no se puede separar de los otros con los que entra en contacto, de tal forma que "el encuentro mismo precede ontológicamente la pregunta de lo ontológico (la pregunta del ser que se encuentra)"²

² En inglés la cita original es la siguiente: Identity itself is constituted in the 'more than one' of the encounter: the designation of an 'I' or 'we' requires an encounter with others. These others cannot be simply relegated to the outside: given that the subject comes into existence as an entity only through encounters with others, then the subject's existence cannot be separated from the others who are encountered. As such, the encounter itself is ontologically prior to the question of ontology (the question of the being who encounters). (Ahmed, 2022, p.7)

(Ibid:7, traducción propia). En resonancia con esta manera de pensar en la relación como algo que va conformando y transformando a los entes que se encuentran, el filósofo y poeta Eduard Glissant plantea una distinción entre el pensamiento del Otro y el Otro del pensamiento, estableciendo una relación de continuidad entre el *yo/nosotros* y los *otros* pero sin abdicar de la diferencia:

El pensamiento del Otro es la generosidad moral que me inclinaría a aceptar el principio de alteridad, a concebir que el mundo no es un bloque y que no hay una única verdad, la mía. Pero el pensamiento del Otro puede habitarme sin ser movilizado en mi errancia, sin que me "distancie", sin que me cambie a mí mismo. Es un principio ético que basta no desobedecer. El Otro del pensamiento es este movimiento mismo. Aquí debo actuar. Es el momento en el que cambio mi pensamiento sin abdicar de su aporte. Cambio e intercambio. Se trata de una estética de la turbulencia, a la que corresponde una ética que no es dada de antemano. (...) El pensamiento del Otro es a veces, soberanamente, supuesto por los dominantes; o propuesto dolorosamente por quienes lo sufren y se liberan. El Otro del pensamiento está siempre puesto en movimiento por un conjunto de intersecciones, donde cada uno es cambiado por el otro y cambia a su vez (Glissant, 2017:188)

Tanto Ahmed como Glissant quieren prestar atención a cómo una sobredeterminación de las diferencias culturales al momento de vivir un encuentro, quizás corra el riesgo tanto de producir un universo de extraños (Ahmed, 2002), como de simplemente aceptar el principio de alteridad manteniendo una distancia que no toma en cuenta las propias transformaciones derivadas del encuentro (Glissant, 2017).

Nada me ha transformado tan profundamente como los encuentros y las relaciones que he ido habitando a lo largo de este proceso: antes que como investigadora o artista, me acerqué a esta lucha como una persona que vive en una ciudad que está a escasas dos horas de donde se desarrolló la lucha a lo largo de más de diez años, y que intuía que es un error pensar que los conflictos socioambientales sólo les conciernen a quienes se ven directamente afectados por ellos. Con esta afirmación no quisiera caer en una falsa sobre-identificación con las personas directamente afectadas y concretamente implicadas en esta lucha, lo cual sólo reproduciría un tipo de pensamiento neo-colonial que ocurre cuando

alguien se apropia de las afectaciones que realmente viven otros cuerpos. Tampoco quiero poner en duda mi diferencia cultural e identitaria en relación a las personas y activistas que han sostenido este proceso. Si me sitúo a partir de un marco sistémico de las relaciones de poder en términos de políticas identitarias, me encuentro en un lugar racial de poder (por ser blanca), en una situación en el capital económico, simbólico y social bastante favorecida, aunque carente de estabilidad en necesidades muy primaria como un hogar propio y fácil acceso a servicios de salud, y en una situación de género desfavorecida en general, pero aminorada por las otras condiciones sistémicas. Desde esa descripción identitaria, yo no tengo nada que ver con una lucha de resistencia territorial sostenida por personas racialmente distintas a mí, en un contexto rural mientras yo vivo en la ciudad, con referentes históricos y sociales que no he habitado, y que luchan o lucharon en contra de un megaproyecto de la nación que, en mi vida cotidiana, no me afecta directamente. Tampoco tienen mucho en común mis referentes culturales (una mezcla de experiencia de vida entre Italia, República Dominicana y veinte años de chilanga) con los de quienes por generaciones han habitado algunos de los pueblos de Morelos. Sin embargo, quizás por el hecho de que mi propia conformación cultural y disciplinar resulta bastante heterogénea, me resulta difícil situarme específicamente desde el rol de investigadora o ubicar a priori una diversidad y mantener una distancia cultural. Al no poder identificar en mí una cultura claramente definida, tiendo a relacionarme pensando más en las posibles resonancias de experiencia y de vida con las personas que me encuentro, que en identificar a priori diferencias culturales. Esto no excluye que en mis primeras visitas de campo no me sintiera como una *alien* en un territorio desconocido, pero con el pasar del tiempo y al entablar lazos de confianza con algunas de las personas involucradas en la lucha, esa extrañeza fue disminuyendo, a pesar de que para la mayoría de las personas que viven en esas localidades de Morelos, no dejaré nunca de ser la enésima *güerita* y foránea que anda por ahí para reportar, investigar o acompañar el proceso de resistencia al Proyecto Integral Morelos.

A pesar de mi condición de "extraña", a lo largo de este proceso mi intuición inicial se transformó en una certeza: pensar en las luchas socioambientales como un problema que sólo les concierne a ciertos grupos de personas es desconocer que como humanos todos necesitamos agua y comida, y que un sistema económico basado en un crecimiento infinito

en un mundo finito, que prioriza el crecimiento industrial y financiero sobre la autonomía alimentaria y la autodeterminación socio-política, está destinado a incrementar la desigualdad y, con el tiempo, seguirá generando condiciones precarias de vida para más y más personas. Si se concibe la vida como un sistema complejo de relaciones, la sobredeterminación de un yo/nosotros y unos otros, recalcando siempre y solo la diversidad y la diferencia, a veces puede inhibir la capacidad de reconocer los mecanismos de interdependencia y los flujos continuo de vida en los cuales todos estamos inmersos. Como bien me dijo Sam en Amilcingo: a veces las personas vienen acá y dicen que quieren apoyar, pero deberían de entender que no es que nos están apoyando, sino que esta lucha también les concierne directamente.

En consecuencia, no desconozco las diferencias implícitas en mi relación con aquellas personas que han sostenido esta lucha, ni las relaciones de poder que inevitablemente están presente en ese encuentro, como aquella implícitas en mi posición de investigadora, quien recibe un financiamiento económico del mismo Estado que ha reprimido y violentado quienes han resistido al PIM. Sin embargo, desde el inicio de este proceso, mi interés ha estado en investigar y actuar desde una posición que se siente implicada, sin miedo de reconocer que una investigación siempre se sostiene en un sistema de valores (conscientes o inconscientes) y que siempre tiene consecuencias políticas, tanto en su proceso como en su resultado. No creo que tomar posición o acuerpar la escritura imposibilite la capacidad de análisis o una postura crítica sobre el fenómeno que se investiga. Reconocer la parcialidad de mi perspectiva y los componentes subjetivos que la conforman, no excluye la objetividad: como dice Donna Haraway solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva, y esa perspectiva exige una "política de la localización y la implementación en un territorio concreto desde el que se habla, se actúa y se investiga" (Malo, 2004:27).

Partiendo de un enfoque relacional e inmanente de la construcción del Otro, me interesa una investigación que piensa sin objetualizar, y una ciencia social que no funcione como separadora y cosificadora de las situaciones en las que participa (Colectivo Situaciones, 2003). Para articular el deseo de una investigación con un enfoque relacional, a lo largo de este proceso puse especial énfasis en el tipo de metodologías que quería desarrollar para realizar el trabajo etnográfico. Mi intención inicial era llevar a cabo una serie de

prácticas artístico pedagógicas con niñas y niños de Huexca, Amilcingo y Jantetelco, poniendo en práctica pedagogías colaborativas y apelando a un hacer “con” y “para” tanto en el método como en el resultado. Como expondré más adelante, por las circunstancias y la realidad con la que me encontré, muchas de mis intenciones se quedaron en una lista de buenos deseos que no necesariamente lograron concretarse, pero que dieron pie a una serie de reflexiones y fueron conformando una metodología propia. A lo largo de este caminar encontré muchas resonancias con lo que en las ciencias sociales se define como una investigación militante, la cual considero presenta algunas ideas que permiten pensar en un enfoque más relacional y menos objetivizante de los encuentros con esos múltiples otros que dan vida a las experiencias que se intenta organizar en una tesis. Presento algunas de esas premisas como una reflexión crítica sobre el enfoque metodológico de este trabajo.

1.2 ¿Una investigación militante? El deseo de colaboración y coproducción epistémica

La investigación militante no trabaja a partir de un conjunto de saberes propios sobre el mundo, ni sobre cómo debieran ser las cosas. Muy por el contrario, la única y dificultosa condición del militante investigador es la de permanecer fiel a su “no saber”.

Colectivo Situaciones

Marta Malo define la investigación militante como una forma de hacer que se ubica entre el pensamiento, la acción y la enunciación, en la cual se produce conocimiento a partir de un análisis concreto y encarnado que se nutre directamente de las experiencias, las vidas, los malestares y rebeldías de actores sociales y políticos (2004). La investigación militante se pregunta cómo poner a funcionar el conocimiento para acompañar la transformación social y cómo potenciar los conocimientos que ya circulan en las propias redes de resistencia. Propone formas de trabajo y producción que se alíen con la acción colectiva, subversiva y transformadora (Malo, 2004).

Uno de los antecedentes de la investigación militante se encuentra en la Investigación Acción Participativa (IAP) que invita a colectivizar la investigación a partir de varias formas

de encuentro como talleres, reuniones, sociodramas, asambleas públicas, comités, a través de los cuales se persigue acabar con el monopolio de la escritura en los procesos de investigación (Fals Borda, 1991). Otra característica de la IAP es que considera que "... las comunidades tienen la capacidad de participar en los procesos de investigación desde el principio, es decir desde el momento en el cual se decide cuál será el asunto a ser investigado" (Fals Borda, 1991:13).

En resonancia con esas premisas, cuando comencé este proceso me proponía trabajar con niñas y niños de tres localidades, realizando talleres y prácticas creativas para entender algunas de las imágenes e imaginarios que habían emergido de este conflicto. Pensaba realizar procesos de cine colaborativo como los que había llevado a cabo para mi maestría, y a partir de esas experiencias, poder deducir algo sobre los imaginarios de la lucha. Sin embargo, cuando en el 2021 facilité un par de talleres para niños en Huexca y Jantetelco, intuí que en la actualidad no tenían demasiado presente la resistencia ni la lucha. Desde que en el 2016 se concluyeron los trabajos de construcción del Proyecto Integral Morelos, la participación de los pobladores en el proceso de resistencia fue disminuyendo paulatinamente, en consecuencia, para el 2021 el conflicto ya no tenía una presencia tan cotidiana en la experiencia de los pobladores de las tres localidades. Pensé en la posibilidad de hacer algo colaborativo con personas adultas que aún participan o habían participado en el movimiento de resistencia, pero los adultos tienen muy poco tiempo libre, e intentar reunirlos para alguna actividad colectiva me pareció una tarea bastante imposible. Sumado a esto, el hecho de proponerme realizar la investigación en tres localidades distintas, hizo que tomara mucho tiempo conocer mejor a algunas personas de cada localidad, además de que cada lugar vivió la lucha de manera particular. Me encontré con una conformación muy heterogénea de los sujetos de lucha, varias personas ya no estaban participando de manera activa, existían reacomodos internos en el movimiento, y cuando comencé con el trabajo etnográfico no pude definir un "con quienes" más específico, o identificar grupos claros para poder hacer unas preguntas iniciales sobre el tipo de conocimiento que podría resultar útil. Las famosas asambleas de la resistencia que se sostuvieron durante varios años tanto en Huexca como Amilcingo ya no estaban ocurriendo, y los lugares de encuentro como la radio comunitaria o la Escuelita Sabatina de Amilcingo, se encontraban poco activos, un poco como consecuencia del dolor colectivo

tras el asesinato de Samir Flores y un poco por las circunstancias sociales que generó la pandemia del Covid.

En consecuencia, a pesar de mis deseos e intenciones de resonar con las premisas colaborativas de la investigación militante y de propiciar prácticas que faciliten la coproducción de conocimiento, esto nunca sucedió: a lo largo de este proceso no logré encontrar unos talleres o actividades colectivas que me pareciera pertinente proponer, mucho menos pude consensuar con los actores sociales de la resistencia sobre qué tipo de conocimiento podría ser útil producir a partir de un proceso dialógico. Fui sosteniendo una interlocución de uno a uno con varias personas que participaron o participan en este proceso y, sin proponérmelo, comencé a adentrarme en una visión más panorámica e histórica de la lucha, lo que me llevó a pensar a través de su heterogeneidad de formas y personas más que a enfocarme en un grupo social predeterminado, o en una localidad específica.

1.3 Entre documentos y experiencias

La investigación militante propone priorizar una interpretación materialista, en el sentido de que más que a libros apela a interpretaciones de la realidad concreta: “procede de lo concreto a lo abstracto, siempre para volver a lo concreto y a la posibilidad de su transformación. De ahí, la absoluta primacía otorgada en todas las experiencias, a la acción, a las prácticas...” (Malo, 2004:34).--

Durante estos cuatro años viajé a menudo al Oriente de Morelos participando en varias actividades del movimiento, como las acciones realizadas en los aniversarios de la muerte de Samir, el aniversario de los diez años del inicio de la resistencia en Huexca o el paso de la Caravana en Defensa del agua y la Tierra en su paso por Amilcingo y Huexca. Grabé muchas de las actividades y presté manos y cuerpo para lo que fuera necesario como pegar fotos, amarrar lonas, hacer pancartas o a veces cuidar niños. En antropología esto se conoce como una observación participante, pero quizás por mi poca experiencia previa en el rol de antropóloga, más que ubicarme como una observadora que participa, me ubicaba como alguien que deseaba prestar manos y tiempo en caso de que resultara oportuno.

Desde el principio dejé claro a todo el que conocía que estaba ahí como parte de mi trabajo doctoral, pero durante los primeros años, no tenía muy acotado exactamente qué estaba observando, a pesar de las preguntas que me había planteado en el protocolo de investigación. Fui conociendo y estableciendo lazos de confianza con varias personas, y participé en algunas acciones, sin embargo, buena parte de esta tesis no sólo surge de una interpretación de las experiencias vividas en estos años, sino que los libros, las teorías sobre los conflictos socio-ambientales y en particular todo aquello ya escrito y documentado sobre los más de diez años de lucha, fueron tomando mucha importancia. Apareció la necesidad de desmenuzar lo que había pasado en esta lucha, para entender mejor sus resonancias en el presente.

Gran parte de este trabajo se fue conformando a partir de una revisión exhaustiva de muchos de los materiales ya existentes sobre el conflicto, prestando particular atención a las experiencias y acciones que se sucedieron durante tantos años. Este conflicto territorial es probablemente uno de los más documentados en la historia reciente de México y, durante muchos meses, me encontré navegando en la red revisando videos, entrevistas, noticias y libros, producidos tanto por periodistas, activistas y académicos comprometidos en acompañar esta resistencia, como por los mismos actores de la resistencia, gracias a las posibilidades que ofrecen los medios digitales y su difusión en redes. Al percatarme de que, sin proponérmelo, estaba conformando un archivo bastante extenso de información, decidí organizarlo en una plataforma digital para poder compartirlo con un público más amplio³. A partir de tomar esta decisión fui recopilando aún más videos, notas, entrevistas, lo que me permitió comenzar a escuchar más a fondo las voces de los actores de la lucha y a entender más a detalle las acciones de los sujetos de lucha antes de conocerlos personalmente y, sobre todo, me permitió ir dimensionando la magnitud tanto de la resistencia como de los modos de imposición. Es en los detalles que se me fue develando con mayor intensidad la violencia implícita en la imposición de este tipo de

³ El archivo se puede consultar en esta dirección: <https://hayunvolcan.wordpress.com/>



proyectos neoextractivistas. Si ya me resultaba evidente y conocido que el estado y los intereses del capitalismo y la geopolítica imponen proyectos extractivistas que afectan y violentan a los pueblos originarios y los campesinos a lo largo de todo el país y el continente, al conocer los detalles de esta lucha, esa generalización caló en mi cuerpo afectándome de maneras inesperadas. Pasé del saber al sentir, provocado por esa inmersión en imágenes, voces y testimonios; pasé de conocer un problema a sentir una indignación profunda y a reconocer no sólo los sujetos de lucha de esta resistencia, sino también la violencia naturalizada en la imposición de los megaproyectos, sean éstos de origen estatal o privada.

Luego de varios meses revisando material de archivo y continuando con el trabajo de campo, para finales del 2022, sin darme cuenta, me encontré cargando con mucha rabia e indignación, sin saber muy bien hacia dónde dirigirla. Al entender mejor la magnitud del neoextractivismo en México, la crisis medioambiental y los detalles de esta historia de imposición, me encontraba hablando a menudo con amigos y conocidos sobre los problemas socioambientales, sin encontrar demasiada empatía o, en todo caso, una empatía distante. La violencia y el abuso constante a la que son sometidos muchas poblaciones casi siempre en zonas periféricas y rurales, parecieran a veces ser un estado inevitable de las cosas, para quienes no estamos tan cerca de esos conflictos, o no sufrimos los cambios y consecuencias sociales y ambientales que trae un megaproyecto. A veces se tiende a tomar una distancia crítica, o a conceptualizar la violencia buscando, quizás sin querer, encontrarle una justificación como mecanismo de defensa, para no tener que admitirla y verla de frente. A pesar de que en el 2021 México registró el mayor número de asesinatos de defensores ambientales en el continente (World Resources Institute, 2022), no es un tema que aparezca demasiado a menudo en mis entornos cotidianos en la urbe. El acercamiento a los detalles de la historia de esta lucha, a algunas personas que la vivieron y al ser tocada por la tristeza y el dolor que estaba muy presente en los años posteriores al asesinato de Samir Flores, fue generando una sensación de extrañamiento con mi entorno cotidiano en la ciudad donde vivo. Por ejemplo, tuve que aprender a no hablar de estos temas en ciertas situaciones, porque el sólo mencionarlos podía causar una respuesta de rechazo o distanciamiento, fui aprendiendo a mencionarlos con cautela, o a evitarlos por completo. Como afirma Botero (2012), una característica de la investigación

militante es que apela a una producción de conocimiento que reconoce las transformaciones del propio investigador:

Participar de luchas concretas de comunidades en resistencia nos compromete con pequeñas batallas que liberan las políticas y las teorías que afectan el día a día, descolocando nuestro lugar del experto, del deber ser teórico, al mismo tiempo que re-construimos nuestras subjetividades ampliando los propios significados y sentidos de mundo. (Botero, 2012:38)

Una característica de esta investigación es que escribo a partir de mis propias transformaciones, tanto las que viví al sentirme una extraña en ciertos lugares que antes me resultaban familiares, como las que derivaron de ver y sentir más de cerca esta lucha social y el panorama nacional y global de los proyectos neoextractivistas. Escribir reconociendo el lugar de enunciación resuena con las epistemologías feministas, que son otro antecedente de los métodos de una investigación militante. Dichas epistemologías cuestionan “a la ciencia positivista contemporánea ‘que todo lo ve’ y que se sitúa en ‘ninguna parte’” (Malo, 2004:26). Una de sus características es la crítica a la teoría desencarnada, considerando que la investigación y el conocimiento se producen a través de la máquina sensible del cuerpo. En resonancia con esas premisas, la investigación militante produce un pensamiento situado e implicado que se enfrenta a preguntas como ¿De qué parte estamos? ¿Con quienes pensamos? Nos invita a reconocer el carácter sensible de las preguntas de investigación y a enfocarnos en las relaciones que vivimos a lo largo de un proceso: “¿Cuáles son las relaciones sociales que mantengo con aquello que he enunciado como objeto? ¿Con quiénes he conversado? ¿Cómo llegué allí? ¿Qué tuve que entregar de mí? ¿Qué ha conmovido de mí el mundo que ahora trato como problema?” (Haber, 2011:17-18, en Botero, 2012).

En este sentido, trabajo a partir de un conocimiento encarnado, que produce conocimientos situados y que no tiene miedo de reconocer las emociones personales que emergen durante el proceso. Fue un poco por no saber muy bien qué hacer con tanta indignación derivada de observar a detalle la naturalización de la violencia en la imposición del PIM, que surgió la necesidad de entender mejor dichas formas de imposición, que no dejan, al día de hoy, de hacerme hervir la sangre. Desde mi protocolo de investigación me

proponía estudiar los imaginarios que conforman y sostienen este proceso de lucha, pero fue hasta la mitad del proceso que se sumó la necesidad de también entender mejor lo que denomino como *los imaginarios de un megaproyecto*. Partiendo de un marco de referencia distinto, aún si relacionado, al de las explicaciones y análisis que entienden las formas contemporáneas de despojo principalmente como resultado del capitalismo global y de sus intrínsecas políticas desarrollistas y tecno racionalistas, intuí que valdría la pena hacer el intento de entender cómo funcionan los imaginarios sociales que justifican la pertinencia de un megaproyecto, mientras simultáneamente esconden las violencias implícitas en su ejecución, para intentar aclarar algunas premisas de raíz que quizás valga la pena confrontar.

Una parte de esta tesis terminó siendo casi lo opuesto del trabajo colaborativo y más íntimo que me proponía hacer, aunque, paradójicamente, presentar un recuento panorámico del conflicto y analizar un posible conflicto de imaginarios a partir de conceptualizar algunas experiencias, deriva de una afectación personal que se fue intensificando a medida que se fortalecían mis vínculos con algunas de las personas que han sostenido esta lucha.

1.4 La teoría como ente constitutivo de formación de mundo

Al momento de organizar las experiencias tanto mías como de todas las personas con las que entré en diálogo, así como toda la información recopilada, aparecieron muchas preguntas en resonancia con otra característica importante de la investigación militante: reconocer la teoría como ente constitutivo de formación de mundos, y no sólo como un análisis de una realidad concreta. Esta perspectiva se relaciona directamente con la característica reflexiva del lenguaje que, como afirma Guber, nos obliga a tomar en cuenta cómo "las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no sólo informan sobre ella, sino que la constituyen." (2011:43).

El concepto de reflexividad fue introducido en la academia por la etnometodología en los años ´50 y ´60, con la intención de considerar cómo los actores (incluyendo al investigador) que participan en el mundo social, lejos de reproducir normas internalizadas

“son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen.” (Gafinkel en Guber 2011:42). Sin querer profundizar en las resonancias de la reflexividad y sus efectos en las ciencias sociales, me interesa en particular al carácter reflexivo de la performatividad del lenguaje y sus implicaciones al momento de producir una reflexión teórica. A diferencia de la teoría de la correspondencia que supone que las descripciones y relatos corresponden a la realidad, o de la teoría interpretativa que considera los relatos como interpretaciones activamente construidas, la teoría constitutiva considera que las descripciones e interpretaciones constituyen la realidad que refieren (Guber, 2011).

Al tomar en consideración la teoría constitutiva del lenguaje y cómo el lenguaje participa en las formas de hacer mundo, en algunos entornos académicos comienza a estar muy presente la necesidad de encontrar otras narrativas: “Importan las historias con las que se cuentan las historias” comenta Donna Haraway, quien, junto a otras académicas estadounidenses, considera que poner siempre en el centro a los sistemas de imposición como el capitalismo global y sus oligarquías, de alguna manera reproduce una lógica patriarcal que deja en la sombra una multiplicidad de mundos que coexisten con las realidades impuestas por esas estructuras hegemónicas (Haraway, 2016). Sin embargo, considero que, en su exceso, esta premisa puede llevarnos a poner todo el foco en los procesos de resistencia y resiliencia, a veces hasta a idealizarlos un poco, y hacer casi desaparecer el análisis de los procesos de despojo y violencia institucional.

Por otra parte, al tomar en cuenta la teoría constitutiva del lenguaje al momento de producir conocimiento, se corre el riesgo de poner en segundo plano el intento de entender las aristas de un fenómeno sociocultural para priorizar reflexiones que avalen las propias creencias del investigador. Atkinson y Hammersley (2007), luego de abordar el concepto de reflexividad y cómo éste determina que las formas de una investigación estarán determinadas por las condiciones sociales y los valores del investigador, afirman que no ven a la reflexividad como algo que ponga en cuestión el compromiso del investigador con el realismo, ni creen que la reflexividad sea eminentemente política o que tenga que servir a causas o fines políticos. Para estos autores “La finalidad exclusiva de toda investigación, es y tiene que seguir siendo, la producción de conocimiento” (2007:15, traducción propia).

Sin embargo, considero que suponer que es posible mantener cierta distancia teórica, como si las acciones del investigador no estuvieran directamente influyendo en la formación de mundo, es seguir obviando el carácter intrínsecamente político de la producción de conocimiento. Como menciona Isabel Hernández en relación a la producción fílmica etnográfica y documental, el compromiso del investigador con alguna situación sociopolítica, no supone necesariamente una conciencia deformada por la ideología, que deriva en una producción de conocimiento no científica. “La deformación ocurre sólo cuando el compromiso nos lleva a faltar a la verdad, a parcializarla engañosamente” (Hernández en Colombres, 1985:40).

Sin duda no es sencillo tomar decisiones para encontrar las palabras oportunas al momento de interpretar un proceso de lucha en el que no participé. Está el riesgo de generar simplemente rabia o impotencia, o de revictimizar las personas cuando se describen situaciones violentas o, retomando a Haraway, de poner el capitalismo y el despojo en el centro, dejando en segundo plano todas las potencias de los entramados comunitarios y las luchas. Al momento de organizar las experiencias, testimonios, archivos y marcos teóricos que conforman esta tesis, estas tensiones han estado constantemente presentes; sólo puedo decir que el referente conceptual que me ha acompañado para tomar decisiones se encuentra en las palabras de la investigadora guatemalteca Lorena Cabnal (2017), quien nos invita a reivindicar la alegría sin perder la indignación. Es con esta premisa que en estas páginas intentaré desmenuzar varios de los imaginarios que considero justifican la imposición del Proyecto Integral Morelos así como las potencias y las fuerzas de los imaginarios que conformaron esta lucha y que derivaron de ella. Las descripciones del despojo y la violencia institucional serán difíciles de leer, pero es necesario describirlas para dar cuenta de su magnitud. Por otra parte, reivindicar la alegría o la potencia de las múltiples fuerzas vitales que se gestaron en esta lucha, no es sólo para idealizar una resiliencia, sino que algo que aprendí al acercarme a esta lucha es que, a pesar de tanta violencia y despojo, se gestaron aprendizajes, formas de autoorganización y profundos procesos de autotransformación que dan cuenta de la alegría necesaria para luchar.

Otra decisión importante para organizar las experiencias ha sido encontrar un equilibrio entre analizar un suceso y hacer eco de las voces de las personas que vivieron este proceso.

En este sentido, este trabajo se conforma por la articulación de muchas citas, memorias y testimonios, recopilados a partir de una etnografía digital y del trabajo de campo. A pesar de la inevitable instrumentalización de los testimonios al momento en que nos disponemos a organizarlos para hilar una investigación, su abundante presencia permite acceder más directamente a las reflexiones y voces de muchas personas que lucharon en contra del PIM, por lo que a menudo me pareció más importante compartir y tejer fragmentos de los comunicados y testimonios que intentar resumirlos o conceptualizarlos en exceso.

1.4 ¿Investigación para quiénes?

Devolver o compartir el conocimiento producido a las comunidades, grupos o personas, para que puedan determinar las prioridades con respecto a sus usos, al igual que establecer y aprobar las condiciones para su publicación, es otra premisa importante de la investigación militante (Fals Borda, 1991). Esta idea deriva en otra pregunta al momento de escribir una tesis: ¿A quién le importa?

La teoría más elegante y liberadora no nos interesa si solo puede ser entendida por un pequeño grupo de personas que hablan como ellos (los investigadores) y no puede traducirse en términos significativos para las personas enfrentando problemas en su vida diaria. (Taylor, Bogdan y DeVault, 2016:27)

¿Quién lee una tesis de doctorado? Además de otros académicos y estudiantes, algún interesado en el tema de investigación o las instituciones militares y estatales (que buscan datos o análisis para seguir ejerciendo estrategias de control), el formato de una tesis no es el más propicio para que el conocimiento resuene más allá de la especificidad de los distintos campos disciplinares, aun cuando llega a publicarse. No me refiero a que no sea propicio para generar interés en aquellas personas que no cuenten con algunos conocimientos derivados de una educación formal más avanzada, sino que el formato, el lenguaje y la teorización analítica, pueden resultar poco atractivas para captar la atención de un público más heterogéneo y amplio (sería difícil convencer a varios amigos artistas de leer una tesis). Por otra parte, un requerimiento del trabajo académico es analizar fenómenos y producir conceptos, lo que a menudo deriva en que la experiencia vivida por

otres, se organice a partir de paradigmas y teorías que tienen poco o nada que ver con esas personas.

Quizás el solo hecho de escribir una tesis ya implica algún tipo de extractivismo epistémico, en el sentido de que se organiza la experiencia de otras personas, a partir de las ideas que quiere plantear el investigador. Si el extractivismo económico consiste en la extracción de recursos y bienes de un territorio para ser usados y consumidos por entes externos a ese territorio, el extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico puede definirse como una forma de producir conocimiento que no parte de un diálogo o una conversación horizontal, sino que extrae ideas y experiencias como se extraen materias primas, al subsumirlas a parámetros epistémico-culturales externos, a menudo occidentales (Simpson en Klein 2013, Grofoguiel 2016).

Aún en el caso de que el proceso etnográfico sea colaborativo, al momento de organizar una experiencia y de conceptualizarla, el que escribe piensa casi inevitablemente en un diálogo con sus “pares”, no en cómo el conocimiento generado pueda resonar *entre y con* las personas y grupos sociales de los cuales parte la experiencia. Cuando el conocimiento, o la producción audiovisual, generados por entes externos a los grupos sociales que se representan, comienzan a resonar en los entornos desde donde se originan, aparecen otras preguntas y problemas. Por ejemplo, el investigador o documentalista puede realizar un trabajo que establezca una persona como más protagónica dentro de una lucha, y no percatarse de que esto puede generar conflictos internos en las luchas sociales, dado que los procesos de lucha suelen ser colectivos y heterogéneos. O alguien puede creer que está representando una localidad porque establece un vínculo con algunas de las personas de ese lugar, sin darse cuenta que hay todo otro grupo de personas del mismo lugar que tienen diferencias extremas en la percepción de algunos temas que les conciernen⁴. Aunado a esto, al representar siempre se corre el riesgo de reducir al Otro a una imagen consumible: el carácter extractivista y colonial de la representación audiovisual o de la producción académica, se concreta cuando dichas representaciones y/o interpretaciones están dirigidas principalmente al consumo de un público externo, lejano o especializado,

⁴ Estos ejemplos no son hipotéticos, se refieren a algunas experiencias que conozco, pero no me parece necesario identificar los autores, para referirme al problema que describo.

a partir de formas estéticas o conceptuales impuestas y ajenas a los grupos sociales representados. Quizás hasta que el proceso de un doctorado o la evaluación de un estudiante se valoren a partir del desempeño individual y de parámetros de la especialización disciplinar, este problema extractivista de la investigación, con todos sus matices, seguirá presente. A lo mejor algún día en la academia se acepten otros formatos de escritura, o investigaciones doctorales en grupo, o tesis escritas a muchas manos, o trabajos que se concreten en formatos y medios diversos. Descolonizarnos es un proceso arduo que apenas comienza, y que nos enfrenta a muchas paradojas al momento de pensar en la producción de conocimiento.

A partir de lo anterior y a pesar de todos los buenos deseos con los cuales comencé este proceso, al final esta tesis también organiza la experiencia de otros en relación a varios paradigmas y conceptos académicos, y en varias partes utilizando un lenguaje especializado. Hasta cierto punto el rol de un investigador es hacer eso, y tampoco se puede decir que el conocimiento que se produce en el trabajo académico no logre, a veces, entrar en resonancia con otros campos sociales. Varios investigadores colaboran con los movimientos sociales que describen y comparten saberes en forma de pláticas o talleres. A menudo son convocados por los propios movimientos sociales, sea para realizar un peritaje o para hablar sobre algún tema que resulte relevante para un grupo o una lucha. Aunado a esto, existen muchos proyectos académicos que se concentran en la difusión del conocimiento apelando a otros formatos como el video documental, la fotografía, podcast, textos con otros lenguajes, exposiciones y un largo etcétera. Sin embargo, por el momento lo expuesto en esta tesis no se ha compartido con las personas que he conocido y, aunque seguramente dejaré unas copias, dudo que alguien las lea. Quizás en un futuro pueda compartir esta investigación de otras formas, pero actualmente esta tesis se dirige a un público externo, a un público universal y no singular, y, en consecuencia, no logra alejarse del todo de la condición extractivista de la investigación social.

A pesar de esto, considerar como componente metodológico la pregunta ¿Conocimiento para quiénes?, me llevó a pensar en cuáles podrían ser las formas de ir compartiendo alguna parte de esta investigación y del proceso etnográfico con los actores de esta lucha. Por ejemplo, durante el proceso pensé que podría organizar en un blog todo el material de archivo que estaba recopilando para que pudiera ser consultado. Compartí el archivo

digital con algunas de las personas de la resistencia y les pareció ser una herramienta útil para cuando los estudiantes de la Normal o la secundaria de esos pueblos tienen que realizar una investigación⁵. Existe una enorme cantidad de material de todo tipo sobre este conflicto y aunque me resultó imposible abarcarlo todo, logré organizar muchos de los materiales en categorías que ayudan a encontrar la información dependiendo de lo que se está buscando, tanto que el blog fue una herramienta importante para mi propia investigación cuando tenía que buscar alguna referencia entre las tantas que recordaba haber visto o leído. El material recopilado va desde el 2008 hasta el 2022 y se divide en categorías como tipos de acciones (por ejemplo, manifestaciones, represiones, discursos del Estado, datos científicos, información jurídica), lugares geográficos, año, formato del material (videos, entrevistas, notas periodísticas etc.) entre otros. Las imágenes relativas al conflicto están muy presentes, abundan fotos de las notas de prensa, fotos de archivo o *stills* de videos, de manera que la página también funciona como un repositorio visual del conflicto.

A lo largo de estos años me imaginé otros posibles formatos para darle una salida alternativa a esta investigación, sin embargo, procesar lo que iba descubriendo y sentir una nueva cercanía con esos territorios y sus problemas, hizo que la práctica artística desapareciera casi por completo, como si la realidad y la experiencia rebasaran mi capacidad de pensar en posibles formas creativas de producir y compartir conocimiento. Lo más cercano a compartir algo fue hacer algunos videos, a veces por petición de una de las participantes de las brigadas de salud que se conformaron a la par de esta lucha⁶, a veces para compartir videos que respondían a mi necesidad personal de editar una experiencia sensible y compartirla. Por ejemplo, cuando estuve en Amilcingo en Días de muertos del 2022, grabé la preparación de la ofrenda que se hizo en la escuela primaria en honor a Samir Flores que, por haber sido una muerte violenta, se coloca desde el 28 de

⁵ <https://hayunvolcan.wordpress.com/>

⁶ Video: "Acumulador de Orgón" <https://www.youtube.com/watch?v=ZJLUvHK9gII>



octubre. Regresando a mi casa hice un pequeño video sobre la preparación de la ofrenda para que circulara en redes, sabiendo que tendría que terminarlo rápido para que saliera en fechas de días de muertos. Junté unas imágenes y las edité con una canción que, cuando llevamos la ofrenda de la escuela a la tumba, me enteré era al corrido favorito de Samir. Al terminar el video le pedí permiso al profe Jorge (que había estado coordinando la ofrenda) y a Angélica, con quien había ido a Amilcingo. A ambos les pareció buena idea difundirlo, así que lo publiqué en mi Facebook y durante esos días se fue reproduciendo y difundiendo, en particular en los canales de la propia lucha⁷, alcanzando más de dos mil visualizaciones. En los primeros años, lo único que se me ocurría hacer era sumar mi capacidad de hacer videos a lo que se presentara en el momento, pero sin demasiado tiempo o claridad para profundizar formalmente en ellos.

A la mitad del camino de este proceso de investigación decidí entrevistar a algunas mujeres que habían participado en la lucha e invitarlas a recordar imágenes de la resistencia, a contarme cómo les resuenan ciertas palabras que atraviesan esta lucha territorial y también qué se dirían a sí mismas hace más de diez años cuando todo comenzó, o qué les dirían a quienes apenas están comenzando una lucha. La decisión de entrevistar a mujeres fue arbitraria, no responde a una premisa feminista de la investigación, sino que, por alguna razón, fue con mujeres que entablé lazos de mayor confianza y afinidad. Pensé en comenzar por las mujeres para luego entrevistar algunos compañeros, pero el tiempo para hacer entrevistas se fue acabando y sólo alcanzó para entrevistar algunas de las compañeras que participan o participaron en esta lucha. Las presento poniendo entre paréntesis el nombre o diminutivo con el cual me referiré a ellas a lo largo de esta tesis, con su consentimiento.

⁷ Video: "Ofrenda a Samir Flores en la Escuela Primaria Samir Flores Soberanes de Amilcingo" (2022)
<https://www.facebook.com/Esveravo/videos/692376792306256>



En Huexca, quienes me donaron su tiempo para ser entrevistadas fueron: Teresa Castellanos Ruiz (Tere), quien sigue siendo una de las principales voceras del movimiento; Guillermina Montero Luna (Guille), figura central cuando comenzó el movimiento en esa localidad; Aurora Valdepeña Ramírez (Aurora), miembro de las brigadas de salud de Huexca quien durante años también fue una de las principales voceras y Ángela Pérez Santibañez (Ángela), quien estuvo en la lucha desde sus inicios y sigue participando activamente en ella.

En Jantetelco hablé principalmente con mujeres integrantes el *Grupo de las 46*: Irma Sánchez Olivo (Irma) durante años fomentó actividades culturales en el pueblo y conoció a Samir mucho antes de que iniciara la lucha. Junto a Lucía Villalva Arenas (Lucy) y otras señoras pertenecientes al grupo fueron las que organizaron las primeras reuniones para informar sobre el gasoducto y quienes coordinaron varias de las actividades de la toma de la presidencia en Jantetelco en 2012. Joyce Astrid Villalva Arenas (Joyce) es hija de Lucy y tenía nueve o diez años cuando inició la lucha, actualmente participa activamente en las labores del Centro Comunitario Xantetelco. Angélica Pacheco Arce (Ángélica) es oriunda de la Ciudad de México, formó las Brigadas de Salud y aunque residía en Jantetelco, estuvo muy presente en las actividades de la radio y el consultorio en Amilcingo y en las brigadas de salud de Huexca.

En Amilcingo pude conversar con Nayely Flores (Naye), hermana de Samir quien participó activamente en el movimiento desde sus inicios; Amira Flores (Ami) es la hija mayor de Samir, tenía apenas catorce años cuando perdió a su padre y desde muy pequeña siempre lo acompañaba en las actividades de la resistencia; Adilene Barrera Barranco (Adi) participó muy activamente en la Radio Amiltzinko y en la escuelita sabatina y tenía alrededor de 20 años cuando comenzó el movimiento; Samanta César (Sam) también participó mucho en la radio y la escuela. Oriunda de la Ciudad de México, estaba trabajando en una ONG en Jantetelco cuando todo esto comenzó y decidió dejar su trabajo, mudarse a Amilcingo (donde residió hasta 2024) y dedicarse de lleno a la lucha. Cecilia Hernández Rivera (Ceci) es productora de obleas y Obdulia Márquez Pérez (Güera) trabaja en el campo, ambas estuvieron y siguen estando muy presentes en el proceso de resistencia.

El material audiovisual recopilado en las entrevistas derivó en varias ediciones, videos que presenté y que podrían considerarse como una forma de compartir parte de esta investigación. Los catorce testimonios atraviesan toda la investigación y al escucharlos se me hizo evidente que a pesar de que la lucha sigue, recordarla y renombrarla era una acción necesaria, aunque a veces muy dolorosa. El asesinato de Samir Flores sí llegó a quebrar las almas, es y fue una herida profunda que debilitó la cohesión comunitaria que se gestó a lo largo de este proceso, tanto que, en las entrevistas, casi siempre nos salieron lágrimas o se quebró la voz.

En febrero del 2024 se acercaba el 5to aniversario de la muerte de Samir, ya había realizado varias entrevistas y una de las preguntas que yo hacía, invitaba a compartir un recuerdo de él. Decidí editar esas partes para compartir las anécdotas, ideas y formas de narrar de algunas compañeras que lo habían conocido y luego de pedirles permiso a todas, lo difundí en Facebook. Me alegró ver que, en general, fue bien recibido por las compañeras entrevistadas y otras personas de la lucha, entre otras cosas, porque algunas voces no eran las que se escuchan normalmente. De manera imprevista, el video también se presentó en la Escuela Primaria Samir Flores en Amilcingo, como parte de las actividades del aniversario. El video dura más de veinte minutos y para alguien externo y lejano a estos temas quizás no tenga mucho sentido escucharlo, aunque creo que para quienes conocieron a Samir es una manera de recordarlo, de recordar la lucha y también de nombrar el dolor provocado por el asesinato y por su ausencia⁸.

En la última etapa de este proceso comencé a trabajar con las otras partes de los testimonios. Los recuerdos, las cartas que se escribirían a sí mismas y las palabras que le dirían a las luchas que apenas comienzan se volvieron centrales en la escritura del último

⁸ Video: "Recordando a Samir". (En Facebook el video alcanzó 800 visualizaciones hasta enero del 2025).
Facebook: <https://www.facebook.com/61556694026444/videos/414926024352980>
Vimeo: https://vimeo.com/914280179?share=copy&fbclid=IwY2xjawGmFK1leHRuA2FlbQlxMQABHc9INZ1DuJsu6LXPfYl8vl63rRkRZMivy-4kHMEtDpEwGfHqQkeWUtzmq_aem_DKZZNOzplh350Szh-0TYZw



capítulo. Para ordenar la información comencé a editar los testimonios en video y me sentí muy afortunada de escuchar las reflexiones de esas catorce personas. Encontré en ellas palabras poderosas e inspiradoras, mucha lucidez y sabiduría, lo que me llevó a pensar que sería importante que también se escucharan entre ellas. Esta idea estuvo presente durante meses hasta que, en octubre 2024, se concretó. Recopilar, editar y compartir parte de las entrevistas, aún si no a partir de un trabajo colaborativo, proporcionó que la pantalla fuera un lugar para colectivizar una polifonía de experiencias. Hablaré de esos videos y de su recepción en las conclusiones de esta tesis; su elaboración y presentación son de alguna manera un cierre de este proceso y una forma de seguir elaborando sobre este intento (a veces fallido, otras no tanto) de entablar procesos dialógicos y menos extractivistas tanto en el proceso como en el resultado de una investigación.

Las metodologías empleadas en esta investigación se suman a todos los trabajos e inquietudes que están presentes en el campo de la antropología visual, que en las últimas décadas se ha ido flexibilizando disciplinariamente, entrelazándose con otras disciplinas como las humanidades y las artes. En consecuencia, la antropología visual a menudo es un medio para producir aquellos tipos de registros audiovisuales que amplían o se contraponen a los regímenes de visibilidad de la cultura hegemónica. Como afirma Ziri6n, el poder, en Latinoam6rica como casi en cualquier otra parte del mundo, se ejerce en gran medida a trav6s de la manipulaci6n de im6genes e imaginarios, o de la invisibilizaci6n, censura o manipulaci6n de voces y grupos sociales: "La exclusi6n social implica casi siempre, como uno de sus aspectos fundamentales, la cancelaci6n de la imagen del otro, o su representaci6n de forma distorsionada, fragmentada, simplificada, mercantilizada u objetivada" (Ziri6n 2018:2). Realizar el conjunto de videos que se difundieron en el seno de la propia lucha es una manera de producir im6genes que dan cuenta de algunos de los imaginarios que sostuvieron esta lucha por la defensa del territorio que recurrentemente el Estado, los medios hegem6nicos o las empresas han intentado invisibilizar al momento de justificar la pertinencia del megaproyecto. A pesar de que dichas representaciones, al no ser producidas de manera colaborativa inevitablemente responden a los sesgos de mis propios imaginarios, de mi bagaje cultural y de sus dimensiones pol6ticas, fueron en general bien recibidas entre las personas que participaron en los videos, lo que hace suponer que, a6n si de manera sesgada, dan cuenta de algunos de los imaginarios a los que refieren, y

se suman al amplio y vasto archivo existente sobre este conflicto, aportando una síntesis de las memorias y saberes que derivaron de esta lucha.

Si me parece importante en este capítulo haberme detenido en esas reflexiones metodológicas, es porque son preguntas que me movilizan, casi las que me acercaron al campo de la antropología visual que, a pesar de sus orígenes tan coloniales, también aporta pistas, ejemplos y reflexiones para intentar investigar y producir conocimiento de otras formas. Son preguntas metodológicas y por lo tanto ético-políticas, porque no concibo la teoría y la práctica/experiencia como dos cosas separadas. Es por eso que una característica de la metodología empleada es que no separa tajantemente el tiempo para la investigación etnográfica del tiempo de la escritura. Hasta el final de este proceso ambas esferas se han alimentado mutuamente, por ejemplo, lo que iba encontrando en mi caminar por esos territorios a veces me llevaba a buscar referentes teóricos inesperados, la producción de los videos me llevó a reflexiones escritas y mi proceso de transformación, con sus paradojas, emociones y preguntas, fue guiando la manera de hilar y exponer el análisis de este conflicto. Antes de comenzar con el análisis de los imaginarios que considero entraron en disputa en este proceso por la defensa del territorio, resulta indispensable exponer los hechos puntuales y concretos de lo que ocurrió a lo largo de más de diez años, siendo éstos referentes indispensables para la comprensión de lo siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2

Movimientos y transformaciones de la lucha en contra del Proyecto Integral Morelos

Cuando en el 2021 me acerqué a este proceso de resistencia, habían pasado diez años desde que comenzó, lo que me llevó a la necesidad de conocer a profundidad el pasado de esta lucha, para comprender mejor su presente. Aunque esta investigación se concentra en profundizar en la lucha que se gestó en el estado de Morelos (en particular en las localidades de Huexca, Amilcingo y Jantetelco), hacer un recorrido panorámico que intente sintetizar lo ocurrido en los tres estados afectados por el mega proyecto (Puebla, Morelos y Tlaxcala), quiere propiciar un panorama de todas las aristas que han caracterizado este violento proceso de despojo, para dimensionar la magnitud de esta lucha y para propiciar las referencias y los antecedentes necesarios para la lectura de los siguientes capítulos.

Me propongo presentar este proceso de resistencia desde una perspectiva de inestabilidad (Gutierrez, 2017), que busca comprender la lucha de una manera no totalizante y piensa en un cuerpo social cambiante y heterogéneo, a diferencia de describir los actores a partir de premisas homogeneizantes, que suelen derivar en generalizaciones (los campesinos, las comunidades, los pueblos originarios, etc.). En una aproximación clásica a los movimientos sociales, primero se identifican los sujetos sociales o los actores políticos y luego se analizan las maneras en la que esos sujetos participan en un proceso de lucha. En el enfoque que aquí se propone, que encuentra sus raíces en el marxismo crítico, los *sujetos de lucha* se van conformando y transformando a partir del propio proceso de resistencia, siendo las luchas las que constituyen a los sujetos de lucha, y no viceversa. (Gutierrez, 2017).

Se trata, pues, de rastrear y documentar la manera en la que las luchas brotan y se presentan; reconociendo a los hombres y mujeres que, o bien resisten y se oponen a alguna –nueva–agresión, o se proponen conseguir algún propósito acordado en común. Registrar quiénes son las personas que se movilizan e impugnan lo que hay,

es una actividad muy diferente a aquella que consiste en “clasificar” a tales personas en categorías previamente establecida. (Gutierrez 2013:20)

En este sentido, en esta parte buscaré abordar las múltiples y simultáneas relaciones y acciones a partir de las cuales se han ido conformando y transformando los sujetos de lucha a lo largo de este proceso. Dichas relaciones, no sólo se refieren a las que ocurren en el interior de la lucha misma, sino que incluyen las acciones y performatividades que caracterizan las formas en las que el PIM ha sido impuesto, y las transformaciones singulares de la lucha en relación a las mismas. Por lo tanto, se presenta un recorrido por los más de diez años de resistencia en contra de la construcción de la planta termoeléctrica en Huexca, en contra del acueducto para dirigir las aguas residuales del río Cuautla al sistema de enfriamiento de la “termo” y en contra de la construcción del gasoducto que atraviesa los tres Estados Federales, por el peligro que este representa para los pobladores, al estar algunos de sus tramos situados en zonas de riesgo del volcán Popocatepetl.

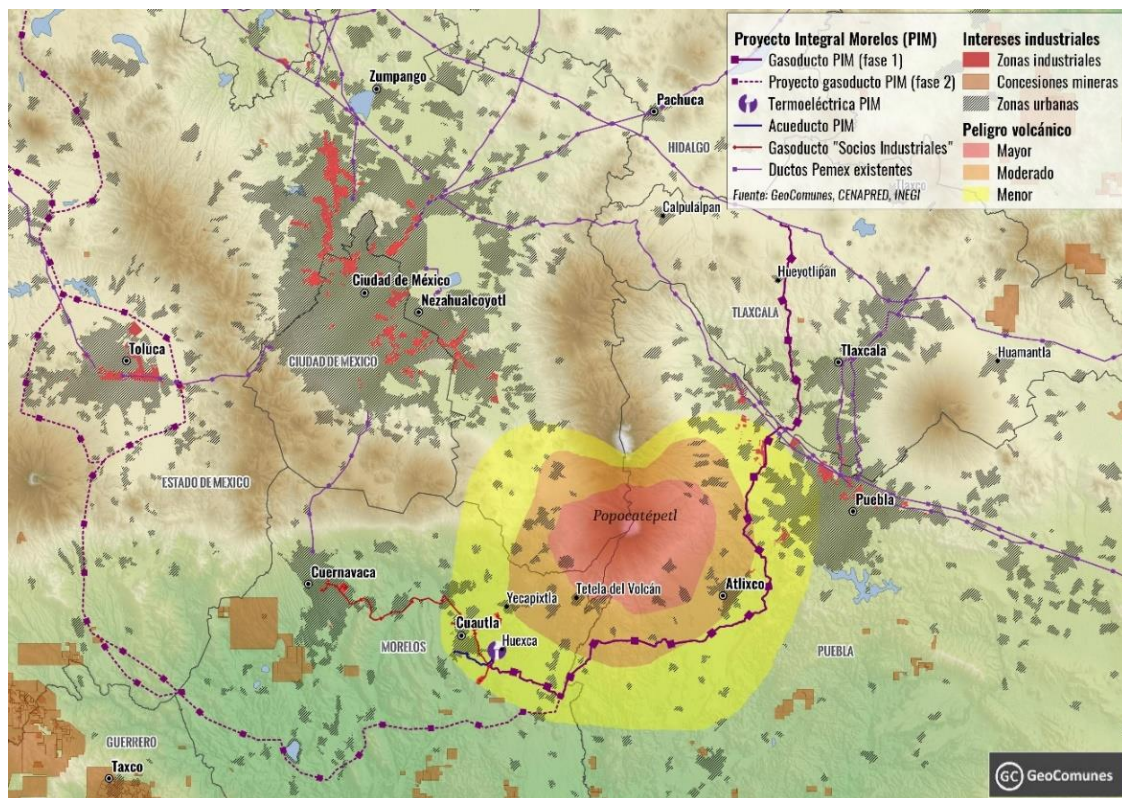


Fig. 1 Mapa del Proyecto Integral Morelos. Geocomunes.

A estas resistencias situadas que responden a distintas afectaciones causadas por el proyecto, se suma el rechazo compartido a la industrialización de la región, siendo esta la principal motivación y la mayor consecuencia de la construcción del PIM⁹.

Gutierrez sugiere que, para poder profundizar sobre los sujetos de lucha, es importante hacerse una serie de preguntas:

¿Quiénes son los que en un momento determinado luchan? ¿A qué se dedican? ¿Cómo se asocian? ¿Qué tradiciones colectivas los impulsan? ¿Qué persiguen? ¿Qué fines los animan? ¿Cómo se movilizan, qué tipo de acciones despliegan, cómo las deciden y cómo las evalúan? ¿De qué manera gestionan, cuando aparecen, sus conflictos internos? ¿Cómo se autorregulan? ¿Cómo equilibran la tensión conservación-transformación? (Gutierrez, 2013:20)

En esta revisión no es posible indagar a fondo en cada una de esas preguntas, porque en cada localidad y dependiendo del tipo de resistencia que se gestó, se presentan diferencias y singularidades. Sin embargo, esas preguntas servirán de guía, retomando en particular aquellas que se refieren a cómo se nombran los sujetos de lucha, qué tradiciones colectivas impulsan, cómo se movilizan y qué tipo de acciones despliegan.

Para entender las transformaciones de los sujetos de lucha en la singularidad de este proceso, se propone pensarlo a través de tres etapas, con la conciencia de que siempre que en una investigación se hacen cortes y se determinan períodos en el *continuum* de vida y de las acciones que conforman un proceso, inevitablemente se cae en algún tipo de simplificación. Sin embargo, para transitar entre las varias transformaciones a lo largo de tantos años, propongo identificar tres momentos de la resistencia: una primera etapa que consistió en la capacidad de hacer visible el proyecto a todos aquellos pueblos que se verían directamente afectados por el mismo, contrarrestando el intento de la CFE y de las

⁹ Como explicó ante los medios en el 2012 el Ing. Julio Díaz gerente de Seguimiento y Control de la CFE, la edificación de la termoeléctrica contribuiría a convertir a Morelos en un estado competitivo, pues lo dotaría de la infraestructura necesaria para producir la energía eléctrica que permita el "desarrollo, sobre todo industrial", (Sasso Rojas:73).

empresas involucradas de esconderlo o, en su caso, de desinformar sobre el mismo. Una segunda etapa que corresponde con el inicio de las labores de construcción (que ocurrió en distintos momentos en distintas partes de la región), en la cual hubo acciones concretas en cada localidad para impedir físicamente la construcción de la termoeléctrica, o del gasoducto o del acueducto. Y una última etapa que continúa hasta nuestros días, que se desarrolla una vez que la construcción del proyecto está terminada en su 99 por ciento (2016) y en la cual, mientras se intenta seguir deteniendo el funcionamiento del PIM, los grupos en resistencia van fortaleciendo su articulación a nivel regional, nacional e internacional.

2.1 Conocer y hacer visible el problema (2010-2012)

La intención del Estado Mexicano de construir el Proyecto Integral Morelos (PIM) se hizo pública al menos desde 2008, cuando el presidente Felipe Calderón anunció en la inauguración de una planta de la empresa francesa Saint-Gobain en Cuautla que una prioridad de su gobierno sería llevar gas natural a la zona industrial de Morelos. (Información México, 2008).

Sin embargo, traer gas natural para abastecer las empresas de la zona, no era un motivo suficiente para justificar económicamente la construcción de un gasoducto que iría desde Tlaxcala hasta Morelos, lo que llevó a planear la construcción de una termoeléctrica en Huexca (Flores Solís, González Chévez, Sasso Rojas). El plan energético del gobierno de Calderón originalmente contemplaba una termoeléctrica en el Estado de México, no en Morelos, la cual se canceló para construir la termoeléctrica en Huexca y así justificar la construcción de un gasoducto que permitiera cumplir las promesas hechas al sector empresarial nacional e internacional de llevar gas natural a la región.

Estos antecedentes muestran que las principales motivaciones detrás de la construcción de PIM responden a generar nueva infraestructura que favorezca el crecimiento industrial, continuando con un proceso constante a lo largo de más de cien años, en el cual el Estado, junto con intereses privados, ha impulsado proyectos para industrializar la zona dejando en segundo plano la inversión en la producción agrícola.

En el 2010, la CFE inicia la licitación del PIM, sin contar con la Manifestación de Impacto Ambiental y, como es una constante, sin respetar el Convenio 169 de la OIT que plantea para los pueblos originarios: “El derecho a la consulta previa, libre e informada respecto de la implementación de programas, proyectos, reformas o modificaciones legislativas, y otras acciones que impacte los valores y las prácticas sociales, culturales, ...”. En el 2011, el Instituto de Investigaciones Nucleares presentó la Manifestación de Impacto Ambiental y, en noviembre de ese año, la CFE abrió la licitación internacional, que fue ganada por las empresas españolas Abengoa (para la termoeléctrica y el acueducto) y Elecnor, Anagas, y la italiana Bonatti (para el gasoducto). Una vez terminado el gasoducto principal, se planeó subastar ramales privados al sector empresarial; inicialmente, las industrias solicitantes fueron Saint Gobain y Continental en Ayala, Burlington en Yecapixtla, Bridgestone y Grupak en Cuernavaca, entre otras. (González-Chávez, 2020)

Mientras la CFE diseñaba el magaproyecto, definiendo el trazo del gasoducto y ubicando el lugar de la termoeléctrica en Huexca (a escasos metros del jardín de niños y de las primeras casas), para los pobladores de los municipios y ejidos colindantes, quienes se verían directamente afectados por el PIM, todas estas acciones pasan completamente desapercibidas. En Puebla, algunas personas comenzaron a enterarse del proyecto cuando la CFE visitó comunidades como San Juan Tlautla y San Lucas Nextetelco (en noviembre y diciembre de 2010) para proponer la instalación del gasoducto. Justo antes, una explosión en un oleoducto de Pemex en San Martín Texmelucan había causado grandes daños, muertos y heridos. Debido a esta experiencia reciente, cuando las autoridades llegaron a plantear la construcción del gasoducto, el rechazo de los pobladores fue contundente (Flores Solís, 2021). Sumado a esto, en esta región de Puebla, la historia de luchas en contra de proyectos como el libramiento Poniente de Puebla o la excavación de pozos profundos para la extracción de agua para usos empresariales, ya había generado un movimiento de resistencia consolidado, tanto que desde el 2009 se forma el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Puebla y Tlaxcala, en el cual se articulaban diversas luchas de la región (Flores Solís, 2021).

Simultáneamente, en el pueblo de Jantetelco en Morelos, comienzan a enterarse del proyecto en la primavera del 2011, cuando Samir Flores llega a un evento en honor a los maestros del pueblo, y comparte haber escuchado que se venía un proyecto grande para

la zona. Como me cuenta Irma (2023): "... y nos empieza a hablar del gasoducto, y nos habla cómo él hablaba, es de 30 pulgadas, va a cargar gas, va a ir así... no sé de dónde trajo la información, y nosotros todavía dijimos: "ahhh", todavía como sin creerlo". Para septiembre del 2011 en Jantetelco se enteran que efectivamente pasará un gasoducto por sus tierras. El *grupo de las 46*, un grupo de mujeres de Jantetelco que realizaba actividades culturales en el pueblo, estaba en este entonces tomando un taller con Sam, de la ciudad de México. Irma (2023) recuerda el momento en que le dijeron:

...oye Samantha, pues aquí estamos hablando mucho de comunidad, de pueblo de territorio, pero pues no conocemos nada de eso: ¿Le van a entrar? Y Samanta dijo sí, y entonces invitó a Juan Carlos y Miguel (de Puebla), y comenzaron a ilustrarnos y comenzamos a conocer el tema... y Samir siempre estaba, por supuesto, nos acompañaba a nosotros pero el movimiento él lo estaba empezando allá (en Amilcingo). Entonces cuando llegó aquí la propuesta de que habían comprado el paso (del gasoducto), nos enteramos nosotros, le dijimos a Samir, él comienza a hacer lo suyo a su estilo pues, y así comenzó todo este movimiento.

Fueron entonces algunas de las personas involucradas con las luchas territoriales en Puebla quienes viajarían a Morelos a compartir información sobre el proyecto. Entre ellos estaba Juan Carlos Flores, quien se volvería uno de los principales opositores del PIM, primero como activista y, luego de terminar su carrera de derecho en la cárcel tras ser detenido por su activismo, como el abogado que actualmente representa muchas de las causas jurídicas en disputa alrededor de varios conflictos socio ambientales en la región de Morelos y Puebla.

En Morelos, Samir Flores Soberanes de Amilcingo, quien se convertiría en el principal vocero de la resistencia hasta el día de su asesinato en 2019 fue quien, acompañado de algunos amigos, con un proyector y unas bocinas, comenzó a informar sobre el megaproyecto en las comunidades que se verían afectadas. En un comienzo, a menudo la información no fue tomada en serio por los habitantes de las localidades, llegando en ocasiones a generar cierto rechazo, como se puede leer en estos testimonios:

A Huexca íbamos a informar, a concientizar para que supieran qué venía con la termoeléctrica. Andábamos haciendo reuniones y se logró con ayuda del compañero de Puebla, Juan Carlos. Hacíamos reuniones informativas en cada esquina. Si la gente no asistía pues íbamos a sus esquinas a poner videos del peligro de la termoeléctrica y el gasoducto. Hubo quienes nos decían que estábamos locos, que por qué estábamos contra el gobierno si nos iba a dar trabajo. Se enojaban y nos amenazaban. (Juvenal Solís, en Muñoz 2020:30)

En mi casa yo le decía a mi papá que Samir estaba anunciando algo y él me preguntaba que qué cosa sería. Yo le decía que hablaba de un gasoducto, pero nunca pensamos que fuera cierto. (...) Samir hacía reuniones en las calles, con un proyector ponía documentales y videos sobre la pared. Íbamos a la reunión porque daban información de cómo iban a estar las cosas, y poco a poco la gente hizo más caso porque ya había visto que era verdad lo que Samir decía. (Martha Sánchez de Amilcingo, en Muñoz 2020:31)



Fig. 2 Samir Flores Informando sobre el PIM en Ayala. Still Video Nuevo Sol TV, 2012.

Entre el 2010 y el comienzo del 2012, los primeros sujetos de lucha que toman acciones de resistencia en Morelos son personas particulares o grupos muy pequeños, quienes intentarán informar a las comunidades, pero sin lograr enseguida una cohesión o interés de las mismas. En un primer momento, estos sujetos de lucha buscarán un diálogo con las autoridades, convocando a presidentes municipales, autoridades estatales y

representantes de la CFE a reuniones informativas. Durante el 2012 y hasta la fecha, una constante en las respuestas de las autoridades será evitar ese diálogo o, en caso de sostenerlo, proporcionar información sesgada y ambigua sobre el Proyecto Integral Morelos. Por ejemplo, mientras en Jantetelco, Amayuca, Amilcingo, Los Limones y Huexca se comenzaban a convocar las primeras asambleas para discutir y tomar acciones (2012), la CFE difundía folletos donde alteraba el mapa de riesgo volcánico en el trazo del gasoducto, aminorando así el peligro del mismo. Los folletos llevaban los logos del CENAPRED (Centro Nacional de Prevención de Desastres) y del Instituto de Geofísica de la UNAM, como si avalaran la información, aunque ambas instituciones ya habían señalado los peligros del gasoducto, evidenciando que 23 kilómetros pasaban por zonas de riesgo moderado del volcán Popocatepetl y 78 kilómetros por zonas de riesgo bajo. Luego de realizar los estudios correspondientes, el CENAPRED (la autoridad estatal encargada de la prevención de desastres), emitió una serie de recomendaciones que incluían revisar el trazo del gasoducto, considerar la actividad volcánica y ajustar el grosor de los tubos según el terreno. (González Chevez, 2020, Informe CNDH 2018). Ninguna de estas recomendaciones fue tomada en cuenta.

La nula información y transparencia con las cuales las instituciones estatales iniciaron el proyecto, generaron un sentimiento de agravio que alimentó la indignación de muchos de los pobladores. Como menciona Sasso Rojas en su tesis sobre el proceso de resistencia en Huexca, dicho agravio se manifestó en dos ejes complementarios: por la intromisión de los trabajos en la vida y los territorios de esas personas, y por la manera impositiva en que se inició el PIM, sin haber consultado a las comunidades y mucho menos informado de manera pública y clara sobre las características del proyecto (Sasso Rojas, 2017), queriendo eliminar la capacidad individual y colectiva de la toma de decisiones sobre asuntos públicos que conciernen a todos. En palabras de una señora opositora de Huexca,

Más que nada el coraje fue desde el principio porque no nos tomaron en cuenta como pueblo, como personas, como humanos ¿No? porque pues todos tenemos un derecho y no nos tomaron en cuenta y pues eso nos puso de malas. Nos dio mucho coraje, porque pues será el gobierno, será el presidente, será quien sea, pero cada quien en su casa manda. (Doña Gloria, en Sasso Rojas, 2017:88)

En esta primera etapa del conflicto los primeros sujetos de lucha eran personas que o ya militaban en alguna organización por la defensa del territorio o tenían una fuerte conciencia política y social. A raíz de este primer movimiento, en cada localidad paulatinamente se fueron sumando otras personas, quienes, al ir conociendo los detalles del proyecto, comenzaron a articular reuniones y asambleas para informar a su comunidad y tomar acciones. En una siguiente etapa, los sujetos de lucha pasarán de ser personas singulares o pequeños grupos, a acuerparse en comunidades como entes cohesionados que se opone a la construcción del megaproyecto. Esta transformación se dará simultáneamente con el inicio de las labores de construcción del Proyecto Integral Morelos, como si la llegada de las maquinarias alimentara el descontento de los pueblos, generando una cohesión para la resistencia.

2.2 Poner el cuerpo (2012-2016)

Desde comienzos del 2012, con el inicio de la construcción de la termoeléctrica y el gasoducto y, más adelante, del acueducto en el municipio de Ayala, muchas más personas se suman a la lucha en contra del PIM. Durante estos primeros años, aún en los momentos más álgidos y cohesionados de la resistencia, será aproximadamente poco más de la mitad de los habitantes de Huexca, Jantetelco y Amilcingo, la que participará en las acciones de resistencia. Otras personas se quedarán neutrales y otros más manifestarán su aprobación al proyecto, considerándolo como una forma de traer empleo y desarrollo a su localidad, adhiriéndose así al discurso oficialista que promovía los beneficios del PIM para la industrialización de la zona. Estas tres comunidades no comenzaron la resistencia contando con una cohesión y consenso amplio entre sus habitantes, y, con el pasar de los años, las divisiones se acrecentaron, a menudo debido a las propias estrategias estatales dirigidas justamente a generar y alimentar divisiones.

Será con la llegada de las maquinarias de la CFE que aparece un rechazo más activo por parte de muchos de los habitantes de las comunidades afectadas, quienes intentarán detener los trabajos, enfrentándose al despliegue de la fuerza estatal, representada por policías locales y federales, encargados tanto de acompañar y proteger a los trabajadores de la CFE y las empresas constructoras, como de reprimir y desalojar los plantones y las

manifestaciones de los opositores. En esta etapa los sujetos de lucha se autonombrarán como representantes de las localidades afectadas: "Huexca en Resistencia", "Jantetelco en lucha", "San Felipe Xonacayucan en contra del gasoducto". En términos regionales, en varias ocasiones los varios pueblos en resistencia se nombrarán como "los pueblos del volcán" o "los pueblos de Don Goyo", convirtiendo al volcán Popocatepetl en un elemento articulador para enunciar una cohesión entre las varias localidades afectadas en los tres estados.

Otro elemento articulador de la resistencia será el "Frente de Pueblos en defensa de la tierra y el agua de Puebla, Morelos y Tlaxcala", organización que no emerge específicamente en la lucha en contra del PIM, sino que desde el 2009 ya existía un "Frente de Pueblos de Tlaxcala y Puebla" (conformado durante otras luchas territoriales), al cual se sumará Morelos. Por otra parte, el nombrarse como "Frente de Pueblos " es una resonancia directa de la lucha en contra del aeropuerto en San Salvador Atenco, donde se conformó desde el 2006 "El frente de pueblos en defensa de la tierra en San Salvador Atenco" para impedir la construcción del aeropuerto.

En esta segunda etapa, los principales reclamos de los sujetos de lucha serán la exigencia de un diálogo con las autoridades locales, estatales y la CFE (reclamo ya presente en la primera etapa) y, en un segundo momento, la exigencia de detener los trabajos de construcción apelando a múltiples acciones: amparos jurídicos, tomas de alcaldías, bloqueo de carreteras, marchas, caravanas y enfrentamientos con los trabajadores de las empresas constructoras y la CFE.

La fuerza pública y el gobernador de Morelos Graco Ramírez empleará todas las estrategias conocidas para desarticular el movimiento: compra de ayudantes municipales, división de la comunidad al ofrecer dádivas a cambio de la aceptación del proyecto, falsificación de firmas, represión directa a través de la fuerza pública (estatal y federal) y detenciones arbitrarias de varios activistas. El engaño y la falsificación de firmas serán las herramientas empleadas por algunos ayudantes municipales para otorgar permisos de construcción apócrifos y, en algunas ocasiones, los trabajos de construcción se iniciarán sin contar con los permisos correspondientes. Las mismas estrategias de cooptación y represión se aplicarán en Puebla y Tlaxcala.

A pesar de un amplio despliegue de violencia institucional, los movimientos de resistencia lograrán detener, o por lo menos retrasar, la construcción y el funcionamiento del PIM durante varios años. Del 2012 al 2016, apelando a todo tipo de estrategia posible, las acciones de resistencia se desarrollarán de distintas maneras y con distintas temporalidades, dependiendo de la parte del proyecto que se intentaba detener: la termoeléctrica, el gasoducto o el acueducto. Es importante recopilar dichas acciones, porque evidenciarlas es una manera de entender con profundidad tanto la magnitud de la lucha, como la violencia institucional implícita en la imposición del proyecto.

La termoeléctrica

La primera acción coordinada y masiva para intentar detener el Proyecto Integral Morelos sucede en Huexca en mayo del 2012. Mientras la Comisión Federal de Electricidad (CFE) comenzaba a bardear el área asignada para la construcción, la comunidad convocaba a una reunión a los representantes de la CFE exigiendo les mostraran los permisos de construcción. Al llegar, éstos acomodaron en unas mesas una docena de carpetas para que las personas pudieran revisarlas. Una joven de la comunidad encontró que los permisos de construcción otorgados por el Ayuntamiento habían vencido y, justo en ese momento, se fue la luz y los representantes de la CFE dejaron el lugar llevándose las carpetas.

Este hecho se sumó al ya profundo sentimiento de agravio frente a las formas de operar de la CFE, lo que llevó que el día 15 de mayo la comunidad de Huexca convocara una asamblea en la cual decidió organizar un plantón en la entrada del pueblo, para impedir que las maquinarias entraran y así detener la construcción de la "termo". Por ser el 2012 año electoral, ni el entonces gobernador de Morelos Marco Antonio Adame ni el presidente Felipe Calderón querían pagar el costo político que implicaría una represión en Huexca. Por otra parte, Graco Ramírez, quien se perfilaba como el siguiente gobernador de Morelos por parte del PRD (en ese entonces encabezado por López Obrador), venía desde el senado gestionando el proyecto, lo que garantizaba una continuidad en su construcción. Por estas razones, durante los primeros meses, el plantón de Huexca no fue ni reprimido ni desalojado. (Flores Solís, 2021)

Con el plantón, la resistencia en contra de la imposición del PIM se hizo más visible a nivel nacional. A Huexca llegaron colectivos y organizaciones solidarias como MAIZ, Ucizoni y el Frente de Pueblos de Atenco, entre otras. Durante varios meses hubo gran actividad y organización. En junio, se realizó un encuentro donde académicos del Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (Cupreder) de Puebla informaron sobre los riesgos del gasoducto en zonas volcánicas, en línea con lo señalado por el Cenapred. Aunque se invitó a representantes del gobierno de Morelos y de la CFE, no asistieron.

En el "Foro de Solidaridad con Huexca", personas de las comunidades afectadas compartieron su rechazo al PIM y formaron el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y Agua de Puebla, Morelos y Tlaxcala (FPDTA-PMT), exigiendo la cancelación del proyecto y delineando las próximas acciones.

Otras actividades importantes que acompañaron el plantón fueron el Primer Encuentro Nacional Estudiantil del movimiento "yo soy 132" (en julio del 2012), para el cual Huexca recibió a más de 500 estudiantes de ese movimiento nacional, y la "Caravana de los Pueblos de Don Goyo, protegiendo la naturaleza y la vida campesina. Desde Tlaxcala hasta Huexca contra la imposición" que entre el 28 y el 30 de septiembre recorrió varias comunidades de los tres estados para informar sobre el proyecto.

Durante cinco meses, los habitantes de Huexca se turnaban en el plantón para evitar que entrara la maquinaria. "Siempre había comida en el plantón" recuerdan varias de las personas de Huexca con una sonrisa. Concluido el período electoral, a principio de octubre entra en funciones Graco Ramírez como nuevo gobernador de Morelos y sólo unas semanas después, el martes 23 de octubre, entra la fuerza pública a desalojar el plantón en Huexca.

Nos vienen amedrentando, a empujar... no se vale que nosotros venimos de forma pacífica y ellos agresivos, cuando con el Sr. Graco el diálogo lo hemos tenido y él dijo que no iba a meter fuerza pública hasta que se diera el diálogo, más sin embargo hasta ahorita el diálogo no ha llegado. (...) A nosotros no nos vinieron a decir saben qué vamos a construirles eso, se pusieron y comenzaron a construir y ya nosotros cuando nos dimos cuenta nos dijeron saben qué, sí se va a construir, pero no pidieron

la opinión del pueblo, no se vale que vengan y brinquen al pueblo, ¿Por qué van a brincarnos al pueblo? ¿Porque nos ven ignorantes? (Teresa Castellanos en Sin Línea, 2012)

Durante varios días, los pobladores de Huexca y cientos de policías estatales y federales tuvieron enfrentamientos. La policía llegaba temprano a la entrada del pueblo, intentando abrir paso para la maquinaria. Una comisión de Huexca fue al congreso en Cuernavaca para pedir al gobernador que retirara la fuerza pública, pero Graco Ramírez negó que hubiera represión y culpó a empresas gaseras de estar detrás de las protestas. (Morelos Cruz, 2012)



*Fig. 3 Entrada de la Policía del Estado de Morelos a Huexca.
Still de video Damian Avila, 2012.*

Al final de la semana, hubo un último enfrentamiento cuando, a las siete de la mañana, llegaron cuatro retroexcavadoras y numerosos policías. Al sonar las campanas de la iglesia, muchos habitantes de Huexca se unieron para bloquear el paso de la maquinaria, pero, a pesar de su resistencia, los trabajadores, escoltados por cientos de policías, lograron acceder al terreno e iniciar la construcción.

Con la entrada al predio de las maquinarias y luego de presenciar el despliegue de la fuerza estatal, en los siguientes años los habitantes de Huexca y sus aliados no lograrán detener los trabajos, a pesar de múltiples acciones de protesta, amparos legales y manifestaciones. La construcción de la termoeléctrica se concluye a finales del 2015, pero no entrará en funcionamiento hasta el 2021, por la resistencia en Apatlaco que impedirá la conexión del acueducto, como se explicará más adelante.



*Fig. 4 Cuarta Convención Nacional contra la imposición en Huexca.
Still video Tencho Pérez, 2015.*

El gasoducto

Mientras la construcción de la termoeléctrica comenzaba en Huexca, en el pueblo de Jantetelco, a finales de Noviembre del 2012, cientos de habitantes tomaron el Ayuntamiento, para exigir que el ayudante respetara la decisión tomada en asamblea de no permitir el paso del gasoducto en los terrenos del municipio.

Uno de los momentos más fuertes y que me impactaron y que me llenaron el corazón en algún momento referente al PIM, fue la organización del pueblo de Jantetelco en la primera etapa. Pareciera un sueño haber visto 500 o 600 personas juntas en el parque diciendo no queremos el gasoducto (no se manejaba como PIM, por supuesto). Y fueron reuniones constantes, la gente respondía y en una reunión de esas fue que se tomó la presidencia". (Irma, 2023)

Durante la toma se realizaban muchas actividades, había micrófono abierto y las personas del pueblo que no podían estar presentes, mandaban comida o apoyaban con lo necesario. Cada vez que había una situación de peligro se tocaba la campana y la gente acudía a ver qué estaba pasando. Para evitar que esto siguiera sucediendo, el cura junto al ayuntamiento mandó a quitar la riata de la campana.



Fig. 5 Toma de la alcaldía de Jantetelco. Foto Desinformémonos, 2012.

La toma duró casi dos semanas, hasta que fue desalojada en la madrugada del martes 4 de diciembre 2012 por la Policía Federal Preventiva, apresando a las cuatro personas que estaban custodiando el plantón, quienes fueron liberados al día siguiente. La policía se quedó durante varios días en la presidencia para evitar que los pobladores de Jantetelco, conformados en el comité *Jantetelco en Lucha*, volvieran a tomarla. Al día siguiente del desalojo, pobladores de Jantetelco y Huexca viajaron al Congreso de Morelos en Cuernavaca, para denunciar la presencia de la fuerza pública en Jantetelco:

Venimos a este congreso como última esperanza de que exista justicia en nuestras comunidades. Jantetelco y Huexca estamos indignados y sorprendidos de la forma en que la actual administración no gobierna, sino reina en Morelos. Estamos viviendo una ocupación policiaca que viola nuestros derechos más básicos, con el pretexto del desarrollo en beneficio de nuestros pueblos, pero no es así. No se puede llamar desarrollo cuando no se construye desde los pueblos, cuando no se les informa ni consultan los proyectos que cambiarán su cultura y vida. (Irma Sánchez en Morelos Cruz 2012, c)

La fuerte cohesión comunitaria en Jantetelco se disolvió rápidamente. Iniciaron campañas de desprestigio contra algunos de los miembros más activos en la lucha y, meses después, Jaime Domínguez, de Jantetelco, fue arrestado en Cuautla mientras protestaba contra el acueducto. Durante su detención, fue víctima de tortura. Las falsas acusaciones y las

mentiras fueron una de las principales razones que debilitaron al movimiento, pero también el miedo que generaron las detenciones arbitrarias en el desalojo y la tortura de Jaime Domínguez:

... el movimiento casi se murió cuando se llevaron a los muchachos a la cárcel (...) Todavía ese día cuando se logró sacarlos, todavía la gente respondió. Todavía fuimos a la fiscalía a traerlos. Pero el acabose para el movimiento fue cuando agarraron a Jaime. (...) El día que agarran a Jaime, ese día nosotros podíamos llamar asamblea... nadie ...nadie. Ese día la defensa del territorio o la resistencia, o como se llame, en Jantetelco se acabó. (Irma, 2023)

En 2012, también comenzaron acciones de resistencia en Tlaxcala. En comunidades como Trinidad Tenexyecac y San Jorge Tezoquipan varios habitantes se manifestaron expresando su rechazo a la llegada de trabajadores de la CFE, cuando llegaron escoltados por la policía estatal para iniciar el trazo del gasoducto en terrenos ejidales. En los videos de una marcha realizada en junio, se escucha a los pobladores quejarse de la falta de transparencia de las autoridades y del ayudante municipal.

Lo que ya estamos hartos de aquí de los que nos gobiernan, es que el pueblo es que decide, y nosotros hicimos un acta de que estamos en desacuerdo con el gasoducto. Ellos se comprometieron a hacer una reunión hoy este día. (...) El presidente municipal dijo que venía y nos canceló a última hora. (Dexter, 2012)

Durante el 2012 y el 2013, a la par de las acciones de resistencia directa para intentar impedir el inicio de los trabajos de construcción, seguirá muy presente la indignación provocada por la total falta de diálogo y, tanto en Tlaxcala como Morelos, ayudantes municipales y representantes de los gobiernos locales, estatales o de la CFE no se presentarán a las varias citas pactadas con los pobladores para discutir e informar sobre el Proyecto Integral Morelos. "No dar la cara" será una constante de las autoridades.



Fig. 6 Tuberías de gasoducto. Still de video Enrique Ochoa Reza, 2013.

El 2013 y 2014 fueron quizás los años más intensos de la lucha, con numerosas acciones para frenar los trabajos, además de fuertes enfrentamientos y detenciones arbitrarias en los tres estados. En Puebla, la comunidad de San Lucas Tulcingo retuvo a algunos trabajadores de la CFE en dos ocasiones, logrando un acuerdo en el que se comprometía a que el gasoducto no cruzaría los ejidos del municipio. Sin embargo, tras firmar el acuerdo, se usó la retención de los trabajadores de la CFE para criminalizar a diez personas de la comunidad, lo que resultó en un proceso penal mediante el cual la CFE presionó a las autoridades agrarias y civiles de Tulcingo para aceptar el paso del gasoducto (Flores Solís, 2021).

Simultáneamente, en marzo del 2014 los ejidatarios de Santa Lucía Cosamalopan, San Felipe Xonacayucan y San Isidro Huilotepec abrieron la presidencia municipal de Atlixco por la fuerza, ante la negativa del munícipe de atenderlos. Esta acción logró que el representante municipal de Atlixco entrara en diálogo con ellos, acordando la inspección de las obras y su clausura temporal porque no existía la licencia de construcción municipal. (Flores Solís, 2021)



Fig. 7 Entrada de los opositores a la Presidencia Municipal de Atlixco. Still de video La red Noticias, 2014.

En respuesta a estas acciones, desde abril 2014 el gobierno de Morelos incrementa la represión en Puebla, encarcelando a varios de los opositores. El 5 de abril, la policía estatal irrumpe de manera violenta en la casa del comisariado de bienes comunales de San Juan Amecac para detenerlo. Al no encontrarlo, se dedican a destrozar su casa y a intimidar su familia (Hernández y Rodríguez, 2014). Un día después, en San Felipe Xonacayucan, Atlixco, las fuerzas del orden encarcelan a la comisariada ejidal Enendina Rosas Vélez, por su negación a firmar el permiso de paso del gasoducto, respetando así la decisión de los ejidatarios. Rosas fue acusada de robo con violencia y obstrucción de obra pública, siendo la parte acusadora la empresa italiana Bonatti. Policías vestidos de civiles la encarcelaron sin ninguna orden de aprehensión y amenazando con armas de fuego al resto de la gente que se encontraba en el lugar. Fue trasladada al Centro de Readaptación Social de Atlixco (Hernández y Rodríguez, 2014). Al día siguiente, la policía arrestó a Juan Carlos Flores frente a la Comisión Estatal de Derechos Humanos en Puebla, mientras intentaba presentar una queja por la detención de la comisariada. Ambos eran miembros activos del Frente de Pueblos en Defensa del Agua y la Tierra (FPDAT) en Puebla.

En el municipio de San Martín, Abraham Cordero, presidente del Frente Campesino de Ejidatarios y opositor al gasoducto, fue aprehendido el 8 de abril por cuatro sujetos, mientras viajaba con su esposa a Puebla (Subversiones, 2014). En los meses siguientes se realizaron manifestaciones exigiendo la liberación de los presos políticos, entre ellas la movilización "Libertad para los presos por defender la tierra. Jornada nacional por su liberación y en contra de los megaproyectos de muerte de la CFE", en la cual integrantes de 38 organizaciones sociales efectuaron cierres de carreteras y concentraciones en plazas públicas en la Ciudad de México, Yucatán, Chiapas, Veracruz, Puebla, Oaxaca, Morelos y Chihuahua. (Prodh, 2014)

A los meses de ser detenida, Enendina Rosas pasará a arraigos domiciliarios por cuestiones de salud, hasta ser formalmente liberada casi un año después. Abraham Cordero es liberado en octubre, mientras que la detención de Juan Carlos Flores dura casi diez meses, durante los cuales terminó su licenciatura en derecho. Fue finalmente liberado en enero del 2015.



Fig. 8 Protestas por la liberación de los presos. Foto Mayra Guarneros, Lado B, 2014.

Regresando a Morelos, es desde el 2013 que Amilcingo se incorpora oficialmente a la lucha, aunque algunos de sus habitantes, y en particular Samir Flores, dos años antes comenzaron a informar sobre el proyecto y a participar en la lucha. En esa localidad, los trabajos del gasoducto inician a principio del 2014. En febrero se levanta una nueva acta de asamblea reiterando la no aceptación del paso y, algunos pobladores reunidos en la Asamblea de la Resistencia, intentan concretar reuniones con el presidente municipal o con algún representante de la CFE, sin lograrlo. El 12 de febrero del 2014 llegan las maquinarias, pero los habitantes de Amilcingo logran expulsarlas. En marzo llegan más de cien trabajadores de la empresa constructora Bonatti, y son nuevamente expulsados. (César Vargas, 2014)

Las mismas estrategias represivas utilizadas por el gobierno de Puebla son usadas por el Gobernador Graco Ramírez en Morelos. El 13 de abril 2014, un grupo de personas de Amilcingo estaba realizando rondines de vigilancia en los terrenos ejidales para evitar la instalación del gasoducto, cuando llegaron policías del mando único y los sorprendieron con disparos al aire y gases lacrimógenos. Detuvieron cinco personas que fueron liberadas el mismo día. También detuvieron al ayudante municipal Aarón Aguilar quien fue liberado un día después (César Vargas, 2014). Aguilar había sido elegido como ayudante por la asamblea de Amilcingo, tras destituir al ayudante anterior por haber dado su aprobación al gasoducto. Días antes, había sido víctima de un secuestro express por su participación

en el movimiento (César Vargas, 2014). El día de esa represión en Amilcingo, la policía del Mando Único intentó entrar a la comunidad con más de 180 elementos, lo que derivó en dos enfrentamientos en uno de los cuales Julio Solís Barranco, de 24 años, fue herido con tres impactos de arma de fuego en sus piernas (César Vargas, 2014)

En los días posteriores, un grupo de habitantes de Amilcingo (a título personal y sin representar a la comunidad), aceptaron el gasoducto a cambio de algunas obras para el pueblo, en una reunión con el Secretario de Gobierno de Morelos, Jorge Messeguer. El 28 de abril llegaron cuatro representantes del gobierno a realizar las mejoras del centro de salud (prometidas a cambio del paso), pero más de doscientas personas del pueblo se reunieron exigiendo que se retiraran. Una hora después, llegaron 11 camionetas de granaderos, 50 patrullas del Mando Único, policía judicial y cuatro jeeps del ejército que se ubicaron estratégicamente en los caminos que comunican al pueblo. Durante varias horas se temió que entraran a Amilcingo, aunque finalmente se retiraron. (César Vargas, 2014)

A pesar de todos los intentos de detener la construcción del gasoducto, durante los siguientes meses del 2014 los trabajos de la empresa Bonatti continuaron, con el constante acompañamiento de patrullas policiales y en muchos casos sin contar con los permisos de construcción correspondientes. Los gobiernos estatales encabezados por Rafael Moreno Valle del PAN en Puebla, Graco Ramírez del PRD en Morelos y por Mariano González del PRI en Tlaxcala, coordinaron las varias acciones represivas y se encargaron de difundir información sesgada sobre los beneficios del proyecto, además de prometer despensas, carreteras, escuela y otras obras públicas y programas sociales, a cambio de vender las tierras o dar los permisos de paso. En otras palabras, autoridades locales y estatales prometían labores que les corresponden de oficio, al ser, en teoría, los organismos encargados de repartir fondos públicos para la realización de obras de interés público, como carreteras y remodelación de escuelas.

El despliegue de la fuerza pública estatal y federal, sumado a las estrategias legales y las detenciones arbitrarias, hace evidente una relación de fuerza sumamente desigual entre los opositores al proyecto y el Estado. En los enfrentamientos directos, algunos pobladores armados con machetes y palos no pueden competir con cientos de elementos de las

fuerzas policiales con tanqueta, cascos y escudos. Si a esto se suma la ilegalidad del sistema legal mexicano, que se incrementó durante el gobierno de Peña Nieto con detenciones arbitrarias ejecutadas por policías sin identificar, y el miedo que este tipo de tácticas puede generar en otros activistas, resulta difícil pensar que fuera realmente posible detener fácticamente la construcción de este megaproyecto.



Fig. 9 Pobladores de Puebla detienen el gasoducto. Still de video Pablo Spencer, 2014.

El acueducto

Para alimentar el sistema de enfriamiento de la termoeléctrica, se planeó la construcción de un acueducto que transportaría las aguas residuales de la planta tratadora de Cuautla (PTAR) a la termoeléctrica. A los peligros señalados en relación al trazo del gasoducto y a la contaminación auditiva y del aire que provocaría la termoeléctrica, se suma otra consecuencia del proyecto: la disminución de la cantidad de aguas de riego para los ejidos río debajo de la planta tratadora, la mayoría pertenecientes al municipio de Ayala. Esta podría considerarse la afectación más inmediata del PIM y, quizás por eso, la lucha para detener el acueducto fue muy intensa y sostenida, tanto que se logró impedir la conclusión de los trabajos hasta el 2020. En esta parte de la resistencia, los principales sujetos de lucha se enuncian principalmente como ejidatarios y campesinos, a diferencia de la conformación de la resistencia en otras zonas, donde existía más heterogeneidad, contando a menudo con una importante presencia de mujeres.

La lucha comenzó en 2013, cuando los vecinos de la colonia Niño Artillero de Cuautla se opusieron a las obras por temor que la construcción del ducto afectara sus viviendas (Flores Solís, 2021). A la par, los ejidatarios de Ayala descubrieron que el acueducto afectaría sus sistemas de riego, dado que se planeaba enviar 245 litros de agua por segundo a la termoeléctrica. Según la CFE, tras ser utilizada en el sistema de enfriamiento, se devolverían al río 68 litros de agua por segundo, lo que implicaría un consumo neto de 177 litros de agua por segundo (CFE, 2020). Otra preocupación es que el agua devuelta podría generar problemas de contaminación debido al aumento de su temperatura tras el enfriamiento y a los químicos con los que entraría en contacto durante el proceso.

Tanto el gobierno de Peña Nieto como el de López Obrador, reiteraron en múltiples ocasiones que el PIM no afecta al río Cuautla, porque no usa las aguas del río sino las de la planta tratadora de aguas residuales. Estas afirmaciones no toman en cuenta que para los campesinos y ejidatarios esas aguas son parte del río, dado que todos los ejidos río abajo de la PTAR riegan sus cultivos con ellas: luego de pasar por los primeros ejidos, pequeños sobrantes de agua siguen circulando hacia otros cultivos en los llamados *achololes*, sobrantes de agua que luego de pasar por un primer sistema de riego son captado por otros usuarios (Defensa Río Cuautla, 2019). También es importante señalar que los ejidatarios y campesinos han presenciado en las últimas décadas una disminución considerable de agua para alimentar sus cultivos: el flujo de agua del río Cuautla ha ido disminuyendo considerablemente en las últimas décadas, tanto por el cambio climático, como por el crecimiento urbano e industrial de la zona. Si en 1995 el flujo medio anual era de 4,606 litros por segundo, entre el 2004 y el 2014 se calculó un flujo promedio anual de 2,469 litros por segundo: el cauce del río ha disminuido al menos un 57% desde 1995 al 2014. Entre 2016 y 2018 el flujo se redujo aún más hasta llegar a 1,962 l/s (Conagua 2019 en González Chévez).

La entrada en funcionamiento del acueducto genera una afectación inmediata e irreparable para los sistemas de riego, por eso la lucha para impedir su construcción ha sido sumamente agguerrida desde el principio, logrando detener los trabajos a través de amparos, enfrentamientos directos con trabajadores y policías, y sosteniendo el "Heroico plantón de Apatlaco" desde el 2015 hasta el 2020.

Además de vecinos, campesinos y pobladores, una figura importante en esta parte de la resistencia ha sido ASURCO, (Asociación de Usuarios del Río Cuautla Manantiales y Corrientes Tributarias "General Eufemio Zapata Salazar" Asociación Civil), una asociación en la cual se agrupan más de 32 ejidos y que, desde 1995, es quien cuenta legalmente con los derechos de uso de agua del Río Cuautla. Por decreto presidencial, dichas aguas tienen que ser destinadas primero para cubrir necesidades humanas y agrícolas, y sólo después de cubrir esas necesidades primarias, pueden ser usadas para otros fines, como en este caso la producción de energía eléctrica. (González Chévez, 2020). Los ejidatarios de ASURCO han tenido varios conflictos internos a lo largo de esos años: algunos apoyaron el proyecto y firmaron los acuerdos con el estado lo cual generó una disputa interna en la misma asociación. Cuando se realizó la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) y la planeación del proyecto, ya no había concesiones disponibles para usar aguas del río Cuautla, lo que llevó a la CFE a decidir usar las aguas residuales de la planta tratadora, no contemplando que existían concesiones sobre los afluentes del río y que éstas incluían las aguas de la planta tratadora, que son consideradas como partes de las aguas concesionadas a los ejidatarios (González Chevez, 2020). Por todo lo anterior, queda en evidencia que, desde la elaboración de la Manifestación de Impacto Ambiental, el Estado Mexicano y la CFE estaban incurriendo en una ilegalidad al no respetar las políticas y regulaciones de la gestión colectiva de las aguas establecida por decreto presidencial. Sobra decir que ni ASURCO, ni los ejidatarios fueron consultados para la elaboración de la MIA. (González Chévez, 2020)

Durante el 2013 y el 2014, se sucedieron diversas acciones para impedir el inicio de las labores del acueducto, como la toma simbólica de la Alcaldía de Ayala, varias manifestaciones en Cuautla y tomas de casetas. En el 2013 se interpusieron algunos amparos, primero por el ejido de Anenecuilco y después por los ejidos de Moyotepec, Tenextepango, San Juan Ahuehueyo, Abelardo L. Rodríguez, de los cuales se ganó el de Anenecuilco. La resolución del amparo determinó que el agua no podía ser utilizada por la termoeléctrica, ya que estaba destinada al consumo humano (Morelos Cruz, 2016). A pesar de esta resolución, la CFE y las empresas involucradas ingresaron por la fuerza en repetidas ocasiones para reanudar los trabajos.

En septiembre de 2013, en la colonia Gabriel Tepepan, mientras los pobladores esperaban un diálogo con la CFE, un grupo de cincuenta policías estatales agredió físicamente a los manifestantes. Una situación similar ocurrió en marzo de 2015, cuando 150 granaderos estatales y 30 militares llegaron a la comunidad de San Pedro Apatlaco para reanudar las obras del acueducto. Sin embargo, los ejidatarios, entre ellos Jorge Zapata, nieto del general Emiliano Zapata, presentaron al jefe de seguridad tres suspensiones definitivas. Al no respetarse los amparos, los pobladores instalaron el emblemático plantón de Apatlaco, que logró detener la construcción del acueducto durante cinco años (Subversiones, 2014). A pesar de que, desde finales de 2015, los trabajos de la termoeléctrica y el gasoducto ya estaban concluidos, la resistencia de los ejidatarios y campesinos logró impedir la conexión de los últimos metros del acueducto, bloqueando así la puesta en marcha del Proyecto Integral Morelos (PIM).

En agosto del 2016 se produjeron fuertes enfrentamiento entre pobladores, ejidatarios y policías del mando único, quienes estaban acompañando a los trabajadores para que, una vez más, intentaran continuar con los trabajos. El 28 de agosto del mismo año, ejidatarios y pobladores de Apatlaco tumbaron unas rejas puestas por la CFE para delimitar su área de trabajo. Las rejas interrumpían el paso a las canchas públicas, lo que generó el descontento de los vecinos, a quienes se sumaron los ejidatarios liderados por Jorge Zapata, logrando derrumbar las rejas y hacer que se retiraran los policías.

Claramente los policías armados, acompañados de tanquetas y un helicóptero, contaban con suficiente fuerza para reprimir los opositores armados con piedras y palos, pero es importante decir que los costos políticos de una represión excesivamente violenta pueden ser muy altos para los políticos en turno y en la medida de lo posible se intentan evitar, sobre todo desde que la información y las imágenes de una represión se pueden difundir con facilidad en las redes sociales. A diferencia de los enfrentamientos por el gasoducto, que ocurrían en zonas de cultivo a las cuales podía asistir una parte de los pobladores, en Apatlaco los choques ocurrían en una zona urbana, frente a los ojos de todos los vecinos, haciendo mucho más difícil para los representantes del estado poder tergiversar los hechos, y haciendo aún más evidente el despliegue y la represión policial para mucha de la población de la localidad.



Fig. 10 Enfrentamiento en Apatlaco. Still de video Proyecto Camaleón, 2016.

El plantón de Apatlaco se mantuvo hasta noviembre del 2020, cuando, en la madrugada, fue desalojado por la Guardia Nacional, fuerza armada creada bajo el mandato del presidente López Obrador, en colaboración con elementos de la policía estatal de Morelos. Los ejidatarios no opusieron resistencia, siendo pocos en comparación con los más de 300 elementos federales y los numerosos agentes de la policía estatal y municipal desplegados para ejecutar el desalojo. Pocas horas después, las maquinarias ingresaron para concluir el tramo pendiente del acueducto. Sin embargo, los amparos legales lograron frenar la toma de las aguas y, hasta la fecha, estos recursos jurídicos no han sido resueltos. Esto contradice las declaraciones del presidente López Obrador, quien al anunciar la reactivación de las obras para finalizar el PIM aseguró que el tema había sido atendido “en lo jurídico, en lo social, en lo ecológico” y afirmó que su gobierno consideraba que “todo está resuelto, que ya no hay problema legal, se resolvieron todos los amparos” (Obrador, 2019).

Al revisar las acciones y la conformación de los sujetos de lucha en esta segunda etapa del conflicto (2012-2016), se observa que el inicio de la construcción de las distintas partes del PIM generó una oposición sólida y cohesionada en las localidades. Sin embargo, la participación comenzó a disminuir a medida que se completaban las obras. Esta desmovilización se debió en parte a las estrategias divisorias del Estado en las comunidades, pero también al hecho de que muchos pobladores abandonaron la resistencia al percibir como inevitable el funcionamiento del PIM tras la finalización de las obras. Sumado a esto, es importante considerar que los procesos de resistencia demandan una gran inversión de tiempo y energía, lo que con el tiempo resulta agotador. Mantener plantones, asistir a manifestaciones y participar en asambleas supone un esfuerzo

constante que, eventualmente, se vuelve insostenible para muchas personas, quienes necesitan recuperar su tiempo y reenfocar su energía en el trabajo y el cuidado de sus familias.

El análisis de las estrategias utilizadas por el Estado para impulsar la construcción del Proyecto Integral Morelos revela cómo los poderes fácticos y legales normalizan diversas formas de violencia y opresión. Estas estrategias recurren tanto a mecanismos legales como a prácticas ilegales, justificando los proyectos con una narrativa nacionalista que, sin embargo, ignora y excluye los derechos y la capacidad de decisión de muchas personas que también forman parte de la nación.

Como afirma Navarro, existe una interconexión entre capitalismo global, el estado y el despojo, y muchas de las formas de imposición operan a través de una *legalidad institucional*, que se sostiene sobre un andamiaje administrativo y jurídico estatal que respalda y valida las transformaciones económicas, sociales y políticas para responder a las necesidades del sistema capitalista: “El Estado, en su aparente búsqueda por garantizar la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, despliega una legalidad que, en nombre de la igualdad jurídica, favorece a los poderosos, consagrando legalmente el despojo y manteniendo la desigualdad de propiedad. (Navarro, 2015:123-24)

Revisando la magnitud del proceso de imposición del PIM, se hace evidente cómo el Estado Federal y los gobiernos estatales cuentan con una articulación centralizada de fuerzas, con recursos organizados como la policía o los distintos representantes gubernamentales, mientras que las resistencias en esta etapa del conflicto se dieron de forma más local y situada, y tomó tiempo y energía ir articulando la lucha entre las varias localidades. El Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de PMT y algunos de sus activistas, fueron fundamentales para ir logrando una cohesión entre las comunidades, y será justamente esa articulación regional e interestatal consolidada en los primeros años de la resistencia, la que seguirá creciendo y articulándose con organizaciones nacionales e internacionales que reúnen muchas luchas en defensa del territorio y que reconocen la necesidad de fortalecer la organización para lograr resistir a los diversos y numerosos megaproyectos.

2.3 Ampliación de los horizontes de lucha (2017-2024)¹⁰

Desde el 2016 las acciones de resistencia se desintensifican, aunque continúan y se fortalecen varias prácticas comunitarias que sostienen la lucha (cómo se expondrá más adelante) y se le dá seguimiento a las varias acciones legales para impedir el funcionamiento del proyecto. Con la entrada en funciones del nuevo gobierno Obradorista (2019), aparece una nueva retórica federal, pasando de la imposición descarada y “no dar la cara” a que el gobierno federal se enuncie como la “cara del pueblo”.

El 2018 es año de elecciones federales lo que hace que se desintensifiquen las presiones del gobierno federal y estatal para concluir y hacer funcionar el PIM. El candidato de Morena, el nuevo partido creado por el mismo Obrador apenas seis años antes, se presenta a las elecciones por tercera vez. Los demás partidos como el PRI y el PAN quienes gobernaron del 2000 al 2018, llegan a las elecciones con unos niveles de aprobación muy por debajo de los años anteriores, entre otras cosas debido a los desbordados incrementos de violencia en el país, a raíz de sus estrategias fallidas en la llamada “guerra contra el narco”. La victoria de Obrador en las elecciones se vuelve una posibilidad plausible, y varias de las personas afectadas por el PIM votarán por él, con la convicción de que cumpliría con las promesas, hechas en precampaña, de cancelar el proyecto en caso de resultar ganador.

En julio del 2018 López Obrador gana las elecciones, con una aprobación popular nunca antes vista en ninguna elección en México, y en diciembre del 2018 inicia su mandato. Entre sus primeras acciones como presidente, declara públicamente su intención de concluir el Proyecto Integral Morelos y de iniciar sus operaciones. Ni los actores de la resistencia, ni los representantes de las comunidades afectadas fueron invitados a participar en el proceso de revisión del proyecto para definir el futuro del PIM. Sin embargo, se envió al ejecutivo federal un informe detallado sobre los impactos negativos de la termoeléctrica en Huexca y la región oriente de Morelos, elaborado de manera

¹⁰ Enmarco este período hasta la fecha en la que termina de escribirse esta tesis, aunque no detecto una transformación del movimiento que cierre este ciclo en el 2024.

colaborativa por pobladores de las comunidades afectadas, integrantes de la academia y organizaciones de la sociedad civil.

El nuevo gobierno propone realizar una consulta pública para determinar si terminar o no el proyecto, como la realizada en el caso del Aeropuerto de la Ciudad de México en Atenco. Al enterarse de la consulta, los opositores no tardan en externar su rechazo, considerando que son los pueblos afectados que deberían de decidir sobre el Proyecto Integral Morelos y no la ciudadanía en general, señalando también una desventaja en la circulación de información: “la simpatía que tiene el nuevo Presidente de la República y los medios de difusión que tiene a su alcance generan una desventaja sobre los pueblos indígenas afectados por el proyecto, que no tienen los medios necesarios para difundir a la opinión pública las afectaciones reales que tiene el Proyecto Integral Morelos” (FDPDTA.PMT, 2019). A este rechazo se suma el Campamento Zapatista en Defensa del Río Cuautla conformado por los ejidatarios que sostenían el plantón de Apatlaco en contra del acueducto. En una carta abierta dirigida al presidente, le recuerdan a Obrador sus promesas de detener el proyecto en 2014, y nuevamente en 2018 cuando visitó al campamento y les pidió “aguantar”. La carta concluye diciendo: “Aquellos que en la consulta digan: Sí a la termo, pero no se encuentren afectados en su salud, en su actividad productiva o en su economía con esta decisión, ¿con qué derecho decidirán sobre nuestras vidas?” (Campamento Zapatista en Defensa del Río Cuautla, 2019).

A pesar de lo anterior, a principio de febrero el presidente viaja a Cuautla para presentar públicamente la consulta. En ese evento, se pueden encontrar todas las estrategias de doble discurso que ese gobierno utilizará no sólo en el caso de PIM sino en muchos otros conflictos sociales del País. Considero que uno de los cambios más importantes con la llegada del nuevo gobierno es su apropiación del concepto “pueblo”. Aprovechando su gran aprobación y enunciándose como el gobierno de la cuarta transformación, López Obrador integra constantemente en su retórica la idea de que todo lo que el gobierno hace es para el bien del “pueblo”, homogeneizando el concepto pueblo y utilizándolo a favor de validar sus decisiones mientras a la par excluye e invalida la voz de toda aquella parte del “pueblo” que no está de acuerdo con sus decisiones.

Vale la pena detenerse un momento en las palabras de Obrador en su visita a Cuautla, para entender este punto y para comprender cómo los actores de esta lucha de repente se tuvieron que enfrentar a todo otro tipo de “enemigo” del que se había manifestado en los gobiernos del PAN y el PRI. Si anteriormente las estrategias para imponer el PIM habían sido “no dar la cara” o, descaradamente, enviar en reiteradas ocasiones policías para reprimir las protestas y custodiar los trabajos de construcción, el nuevo gobierno da la cara propiciando información a medias y apelando al bien de la nación y del pueblo, para justificar el megaproyecto.

A pesar de que el evento organizado para anunciar la consulta se planeó en un espacio con acceso controlado, los opositores al PIM llegaron muy temprano y lograron entrar. Juntaron unas tarimas que estaban en el espacio y se colocaron en una parte del público, elevados en las tarimas, para que el presidente tuviera inevitablemente que verlos de frente. Durante los primeros diez minutos del discurso, Obrador se dedica a promover sus programas sociales de becas a estudiantes, apoyo a agricultores y sistema de créditos para favorecer el desarrollo del campo. Los activistas no dejan durante todo ese tiempo de gritar “Agua sí, termo no” u otras consignas en contra del proyecto. Al comenzar a hablar de la consulta, el presidente dice:

Y vengo a Cuautla a hacerles la presentación de lo que nosotros vamos a poner a consideración del pueblo y hay que irnos acostumbrando a la democracia. (...). La democracia la necesitamos más cuando hay discrepancias ¿cómo se resuelven los problemas? Con democracia, escuchando a la gente y que todos decidan (...). Dicen algunos: “Va a haber manipulación”, pero ¿Cuándo va a haber manipulación? Si ya no es lo mismo, ahora van a ser los ciudadanos los que van a decidir, pero poniendo por delante el interés general, el interés de la Nación, para que de esta manera se resuelva. Este es un asunto que heredamos, como muchos otros que se fueron creando con la política neoliberal. Nosotros no hubiésemos hecho lo que se hizo, porque nunca hemos cometido una arbitrariedad. ¿Pero qué sucede? Ya se tendió un tubo, ya se hizo una planta. Le cuesta a la nación, a todo el pueblo, 25 mil millones de pesos. ¿Qué tenemos que hacer? Pues, vamos a consultar a la gente. (Obrador, 2019)

En este fragmento se ve claramente cómo se pone en un mismo plano y como si fueran una sola cosa, el pueblo y los intereses de la nación. Los intereses de la nación y los costos del megaproyecto son los mismos de los intereses de un pueblo imaginario, un pueblo abstracto, no encarnado ni situado. A continuación, Obrador informa que consultó con especialistas de la Comisión Nacional de Agua quienes confirmaron que la termoeléctrica no provocaría escasez de agua. Promete un programa de revestimiento de canales para que no se pierda agua por el abandono de los mismos, y se compromete a buscar especialistas de la ONU para demostrar que el agua no se contaminará luego de pasar por la termoeléctrica. También menciona que, si llegara a operar la termoeléctrica, a los pueblos afectados de Morelos Puebla y Tlaxcala, se le ofrecerá una tarifa de luz más baja como reparación del daño.

La información proporcionada es claramente sesgada, la misma CFE en un video digital que describe el PIM afirma que se enviarán a la termoeléctrica 245 litros por segundos y que regresarán al río 68 litros por segundo, por lo cual el consumo neto es de 177 litros por segundos. Ese consumo de agua es innegable: por más que se quiera especular que mejorando los canales de riego se pueda evitar algún desperdicio de agua, el proyecto consume agua, y decir lo contrario es una falacia. Por otra parte, ni en ese discurso ni en ninguna de las informaciones proporcionadas por el gobierno Obradorista sobre el PIM, se menciona el problema del gasoducto y sus potenciales riesgos por las zonas donde se encuentra. Dicho problema desaparece por completo: si en los anuncios del PIM en los gobiernos anteriores se mencionaba al gasoducto como algo en beneficio de la población que recibiría gas seguro y a bajo costo en sus viviendas, el nuevo gobierno prefiere evitar hablar de esa parte del proyecto y concentrarse en la producción de energía eléctrica. En la segunda parte del discurso, la apropiación del concepto pueblo y la puesta en cuestión de la legitimidad de la resistencia al megaproyecto se hace aún más evidente:

Lo único que quiero es que todos actuemos con responsabilidad, que no digan: 'Fue la decisión el presidente'. No. Fue la decisión del pueblo, cualquiera que sea la decisión del pueblo. Ya lo hicimos con el aeropuerto de la Ciudad de México; fue una consulta, la que dijo: 'No'. (...) No puede haber dos varas para medir, es lo mismo y aunque griten, aunque haya gritos y sombrerazos, va a ser el pueblo el que va a decidir sobre este asunto.

Y también yo entiendo que hay ambientalistas auténticos, pero también hay intereses creados. (...) Escuchen, radicales de izquierda, que para mí no son más que conservadores, escuchen: si no se utiliza la termoeléctrica de la Comisión Federal de Electricidad de una empresa de la nación, en vez de tener la luz para alumbrar todo Morelos, tendríamos que seguirle comprando la luz a las empresas extranjeros. (...) Sí nos importa que resolvamos esto lo más pronto posible, porque ¿saben cuánto se pierde en un año si no opera esa planta? Cerca de cuatro mil millones de pesos. ¿Y el dinero de quién es? Del pueblo, sólo que fuésemos irresponsables estaríamos nada más pensando en que ya no vamos a hacer nada para ver cómo resolvemos esto, cómo enderezamos este entuerto que nos dejaron y también muchos de los que se oponen ahora, nada más les recuerdo que cuando nosotros estábamos en la lucha no nos apoyaban, no nos apoyaban.

Unos llamando a no votar ¿Se acuerdan ustedes de eso? Que decían que para qué votar si todos éramos iguales. (...) No somos iguales. Y así no votaban o ya se olvidó eso, que llamaban los radicales, que no son más que conservadores a no votar, y otros hasta votaban por los partidos de la derecha, los partidos conservadores. Ahora que llegamos nosotros resulta que se levantan los de la extrema izquierda en contra del gobierno. Por eso reafirmo que son conservadores. ¿Qué cosa es ser conservador? Es como su nombre lo indica, el que apuesta a que las cosas no cambien, que se conserven ¿Para qué? Para sacar provecho. Nosotros no queremos conservar nada, queremos transformar, cambiar esta realidad de opresión y de injusticias y acabar con la corrupción y acabar con la impunidad, para que así le podamos heredar a nuestros hijos un México con dignidad y con justicia. (Obrador, 2019)

Éstas fueron las palabras que dirigió el presidente frente a los reclamos de los opositores al proyecto, quienes durante siete años habían luchado, sufrido detenciones arbitrarias, lidiado con la división y los conflictos internos de sus comunidades, vivido el despliegue de policías armados y tanquetas en sus campos: ya no eran parte del pueblo, como lo eran en el 2014 cuando prometió cancelar ese proyecto de intereses extranjeros en tierras de Zapata, sino que ahora eran radicales de izquierda conservadores, que no querían un cambio. En la retórica Obradorista, los opositores habían surgido de repente, entre ellos estaban sus enemigos, quienes no lo apoyaron y, en consecuencia, los enemigos del pueblo

y de la democracia. Si en los gobiernos anteriores se acusaba a los opositores de oponerse al progreso, ahora se acusaba a los opositores al PIM de negarse a cambiar una realidad de injusticia, opresión y corrupción. Las mismas palabras de los opositores al proyecto, quienes en reiteradas ocasiones expresaron sus deseos de dejarle un futuro a sus hijos y de luchar para un México con dignidad y justicia, ahora eran las palabras del presidente, quien se auto enunciaba como el representante absoluto de los intereses del pueblo.

El 20 de febrero del 2019, tres días antes de que se realizara la consulta, Samir Flores Soberanes, fue asesinado frente a su casa en Amilcingo. Tocaron a su puerta muy temprano y salió pensando que quizás era alguien que quería hacer un anuncio en la radio, como a veces solía suceder. Detrás de él iba su hija mayor, cuando 3 sujetos en unas motos le dispararon. Para ese entonces Samir se había vuelto un líder importantísimo en todo el estado de Morelos, y la Radio Comunitaria Amiltzinko un arma de lucha que se escuchaba en muchísimos pueblos de la región. Ady recuerda como ese día estuvieron informando desde la radio, y el teléfono no dejaba de sonar:

La noticia del compañero fue un shock para nosotros, pero sabíamos que eso tenía que sonar, se tenía que escuchar (...) Recuerdo que a cada rato estaba el teléfono sonando y este, buenos días, y llorando... recibiendo llamadas de gente llorando, ya no había ninguna llamada que no fuera llorando. No pues yo hablo de San Bartolomé Puebla y estoy muy indignada por lo que está pasando, me puede decir ¿A qué horas va a ser el sepelio? No pues que yo hablo de Cuautla, no es que yo hablo de Xochiapan, no pues yo de Telpaltzingo, yo de Amayuca, yo de Jantetelco. Y yo decía, ah caray... nosotros no nos escuchábamos mucho... pero era mucha, mucha la gente que estaba al pendiente de lo que estaba pasando. (Adi, Amilcingo, 2023)



Fig. 11 Sepelio de Samir en Amilcingo. Foto Miguel Tovar en Desinformémonos, 2019.

El gobierno se limitó a lamentar con algunas palabras el asesinato, pero decidió realizar la consulta en los tiempos establecidos, alegando que detrás del homicidio podrían estar grupos que querían desestabilizar el país o evitar la consulta. La consulta se llevó a cabo en 9 municipios de Tlaxcala, 15 de Puebla (todos afectados por el paso del gasoducto), y en todo el estado de Morelos. El resultado fue de 59.5% votos a favor del proyecto y 40.1% en contra, con un total de 55 mil 715 votos contabilizados. En los videos informativos del gobierno que invitaban a la población a participar en “un amplio ejercicio participativo”, se explicaba que el principal motivo del proyecto era que Morelos produjera su propia energía eléctrica, se anunciaba una inversión de 140 millones de pesos para mejorar la utilización del agua en la cuenca del río Cuautla, se afirmaba la eficacia energética y ecológica de la termoeléctrica y que la planta evitaría la compra de energía a costos superiores reduciendo las tarifas en los municipios afectados. Por último, se garantizaba que al entrar en funciones la termoeléctrica beneficiaría a los productores agrícolas ya que incrementaría el volumen de agua.

Toda esta información se encuentra también en un documento sobre el PIM, supuestamente elaborado por el gobierno de México en una página del portal ISSU a

nombre de Jose Antonio Almanzan (2019). En dicho documento se explica que las inversiones para saneamiento de canales y la recuperación de una planta tratadora garantizarían un aumento en los caudales del río suficiente para reponer el agua utilizada en la termoeléctrica, y hasta generaría un aumento en la cantidad de agua disponible para cultivo. En el apartado del impacto social se describe que son varios los argumentos de los opositores al PIM, muchos derivados de información incorrecta o de carácter absolutamente político. Sin embargo, tres argumentos se consideran importantes (el impacto en el caudal del río Cuautla, la contaminación de la termoeléctrica y la construcción del gasoducto en zona sísmica), para luego presentar datos que niegan la veracidad de los mismos. El documento contiene los logos de varias instancias del gobierno como SEGOB, SEMARNAT, CONAGUA y CFE, pero no se explicitan los nombres de quien lo elabora ni las fuentes de la información sobre el cual se sustenta.

En un ejercicio de rigor, admito que de ninguna manera me declaro competente para afirmar la veracidad de los datos científicos proporcionados tanto por los opositores como por el gobierno. Sin embargo, surge la pregunta de que si todo lo afirmado en ese documento fuera cierto, ¿Por qué el gobierno entrante, en lugar de seguir silenciando y minimizando a los reclamos de los opositores, no entró en un diálogo con ellos, otorgando la información pertinente y en su caso también buscando alguna forma de reparación por las consecuencias de la imposición del proyecto y sus afectaciones sociales a lo largo de siete años? ¿Cuáles fueron las razones para que las decisiones de este gobierno derivaran en el peor golpe a la resistencia con el asesinato de Samir Flores? ¿Será que el don de la palabra, la capacidad de liderazgo y las ideas más autonomistas de Samir representaban una amenaza para los planes del nuevo gobierno? No pretendo afirmar que el asesinato de Samir Flores ocurrió a raíz de una orden directa del gobierno federal, pero sí considero que las palabras de Obrador en Cuautla y su estigmatización de la resistencia, contribuyeron a que eso sucediera y de ahí deriva la consigna "Samir no murió, el gobierno lo mató".



Fig. 12 Marcha Jornada por la defensa del territorio y la madre tierra Samir somos todos y todas en la Ciudad de México. Foto Reuters, 2020.

Durante los días de la consulta, en Amilcingo y otras comunidades se quemaron las casillas y se realizaron varias acciones para externar el rechazo a la misma. A las pocas semanas, se convocó en Amilcingo a la "Asamblea Emergente Nacional ante la Violencia del Estado y la Autodeterminación de los Pueblos". Si una clave importante para entender los sujetos de lucha es cómo se nombran, se observa que con el nuevo gobierno se amplía la necesidad de articular la resistencia al PIM como parte de un movimiento de resistencia más amplio, que va en contra ya no sólo de un megaproyecto, sino de la violencia de estado en general.

Al año del asesinato de Samir Flores se convocaron acciones dislocadas en varias partes de México en la "Jornada por la defensa del territorio y la madre tierra Samir somos todos y todas". Apenas me acercaba a esta lucha, pero fui a esa marcha y caminando me encontré con Angélica, oriunda de la Ciudad de México pero que hace años vivía en Jantetelco y quien había formado las Brigadas de Salud que acompañaron esta lucha. Caminamos juntas en la marcha y, entrando al Zócalo me dijo, "Ven, ven, van a poner el busto, hagamos un círculo". Me sumé al círculo de brazos entrelazados que se hizo alrededor de una jardinera del zócalo para proteger a las personas que instalarían un busto de Samir. Con mucha rapidez se vertió el cemento y se bajó un gran pedestal sobre el cual se colocaría el busto. Cuando se colocó el busto centrado con el pedestal, muchas personas

comenzaron a decir "que mire hacia el Palacio Nacional" y así quedó el busto descentrado pero mirando a la sede del gobierno federal, sumándose a la serie de antimonumentos que habitan la Ciudad de México.



*Fig. 13 Colocación del busto de Samir Flores en el Zócalo.
Still de video E.Vogrig, 2020.*

En los años siguientes, la cohesión y participación de las personas de cada localidad se fue desintensificando, algunas personas pierden interés, otras se cansan, y el golpe emocional derivado del asesinato, también genera consecuencias. A esto se suma la pandemia del COVID 19 que afecta la posibilidad de realizar encuentros y actividades. Permanecen en el movimiento algunos activistas singulares en cada localidad mientras continúa la articulación de la lucha con el Consejo Nacional Indígena y con otras redes nacionales e internacionales de movimientos socio-ambientales. El Frente de Pueblos PMT continuará siendo una organización muy importante para sostener la lucha, Juan Carlos Flores dará seguimiento no sólo a los amparos jurídicos en contra del PIM, sino a otros en contra de la minería en Morelos y Puebla.

En este mismo año (2020), Teresa Castellanos, Samanta César y Juan Carlos Flores participan en Madrid al encuentro "*Zona de riesgo: Defender el territorio y los derechos humanos frente a los megaproyectos.*" Uno de los objetivos de su visita a España fue denunciar a las empresas españolas responsables de la construcción del Proyecto Integral Morelos (Abengoa, Elecnor y Enagas) y señalar que parte de la financiación de la obra procede del Fondo de Internacionalización para la Empresa española (FIEM), que depende del Ministerio de Industria, Turismo y Comercio español, quien otorgó un crédito de 40

millones de euros a Elecnor y Enagas para la construcción del gasoducto que tendrían en concesión durante 25 años. En el 2021 varios activistas viajan con la delegación Zapatista y del CNI a Europa para tejer lazos con la Europa insumisa y, en el 2022, el CNI organiza la *Caravana en Defensa de la Tierra y el Agua*, que pasa por varios pueblos en resistencia de México. Hay muchos europeos en la caravana, representando a luchas de ese continente que tejieron lazos a partir del viaje Zapatista. En el paso de la caravana por Huexca, Ayala y Amilcingo, la participación de personas locales es sumamente escasa. Fue ahí que lo que había intuido en mis primeros viajes a Morelos me quedó más evidente: la lucha seguía, pero no necesariamente sostenida por muchos de los habitantes de las localidades. Durante la caravana, en Cuentepec se realiza un encuentro dónde se da a conocer un acuerdo firmado por "El Pueblo Nahua de Morelos" en el cual se decretaba la prohibición de la minería y de la operación de infraestructura vinculada al PIM.

De los primeros sujetos de lucha encarnados por alguna personas de cada comunidad con una fuerte conciencia política y social, y luego de pasar por una intensa resistencia conformada por sujetos de lucha que representan el rechazo al proyecto de una parte importante de los habitantes de las localidades afectadas quienes pusieron el cuerpo para intentar detener la construcción del PIM, aparecen unos nuevos sujetos de lucha que ya no se nombran sólo como pobladores, o campesinos, sino como parte de una "*Asamblea Nacional en contra de la Violencia del Estado*", o como pueblo unido bajo la identidad Nahua, en la primera asamblea del "*Pueblo Nahua de Morelos*". Un solo pueblo y no un conjunto de pueblos. Una asamblea que se llevó a cabo en nahua, aún si muchos de los opositores al PIM que participaron, no hablan ese idioma.

En el comunicado de esa asamblea se puede observar cómo los horizontes de las luchas territoriales se amplían, reconociendo que la violencia implícita en la imposición de proyectos neoextractivistas resuenan con las demás formas de violencia que se viven en el país:

El capitalismo está provocando la destrucción acelerada de nuestra Madre Tierra en el planeta entero, pues, en su lógica de acumulación y de ganancia, únicamente puede reproducirse mediante la explotación cada vez mayor y más violenta de la naturaleza, de la mujer y del trabajo humano; y a través del despojo permanente de

los territorios de los pueblos del mundo entero. El actual desarrollo económico, basado a escala planetaria en la prominencia del capital financiero, apoyado en la gran industria militar y en el extractivismo, en guerras y epidemias, está llegando a un límite que pone en peligro las condiciones de la vida en el planeta.

La violencia contra los pueblos y contra las mujeres es la violencia contra la Madre Tierra. En México las políticas neoliberales, incluidas la del actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador, están provocando el despojo continuo y creciente de los territorios de las comunidades indígenas y campesinas e, incluso, de las poblaciones urbanas; junto a un acelerado deterioro de la naturaleza. De igual manera, los feminicidios, desapariciones, trata de personas y diversas violencias hacia las mujeres se incrementan de manera dolorosa, ante un gobierno indiferente en nuestro país, pero también ante una creciente y decidida luz de organización de mujeres, de frente a la cual los pueblos nos hemos propuesto erradicar también al patriarcado de nuestras vidas y territorios. (Congreso Nacional Indígena, 2022)

A pesar de que el asesinato de Samir, la pandemia del Covid-19, y la nueva retórica gubernamental derivaran en una desintensificación de la lucha y una disminución de la participación concreta entre los pobladores de las localidades, las acciones represivas y la violencia no se detuvieron. Con el nuevo gobierno se encrudecieron las fricciones entre los ejidatarios de Ayala y en particular la disputa sobre quiénes son los ejidatarios que tienen derecho a representar ASURCO. Rogelio Placencio, presidente de la asociación, se había reunido a inicios del 2022 con Obrador, Cuahutemoc Blanco y Bartlett prometiendo entregar las firmas de los ejidatarios necesarias para la aprobación oficial de la entrega de las aguas. En protesta, varios ejidatarios en contra del acueducto tomaron las instalaciones de ASURCO y el 22 de febrero fue asesinado el Presidente del Consejo de Vigilancia Francisco Vázquez Domínguez. Pancho Vázquez, como se le conocía, el día anterior se había reunido con otros comisariados ejidales en Chinameca para tratar la destitución de Rogelio Placencio. Se dice que en esa reunión compartió que temía por su vida y que si algo le pasaba era culpa de Rogelio Placencio, quien lo había amenazado. (Flores Solís, 2021)

Durante el 2022, sujetos desconocidos ingresaron tres veces al domicilio del abogado Juan Carlos Flores y la comunicadora Miryam Vargas de Puebla. En una ocasión dejaron un cuchillo puesto en la cama, como clara señal de amenaza. Afortunadamente las amenazas no se concretaron, aunque a finales de ese año Flores Solís denunció en un comunicado público que las tuercas de la llanta delantera de su coche habían sido intervenidas: al llegar a Cuernavaca desde Puebla, se percató que había algo extraño en la llanta y un mecánico le confirmó que el estado de las tuercas indicaba que habían sido manipuladas.

El caso sobre el asesinato de Samir fue atraído por la Fiscalía de Morelos, quien acusó a tres personas, dos de ellas prófugas y una en la cárcel. La investigación se caracterizó por la omisión de pruebas y una falta de enfoque de derechos humanos, no queriendo tomar en cuenta el rol de comunicador y luchador social de Samir Flores. Se exigió que el caso fuera atraído por la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra la Libertad de Expresión, algo que finalmente se logró en junio del 2023.

Mientras escribo éstos últimos párrafos una parte de mí se pregunta si vale la pena mencionar todo esto. Viviendo en México, lo que se describe son historias que se repiten todos los días, las formas naturales de cómo opera la justicia, o el crimen organizado. Nunca se sabe muy bien cómo operan o quiénes serían los responsables, pero suceden todo el tiempo. A veces pareciera una misma historia que se repite, aunque son muchas, y quizás sea importante contar cada una.

* * *

Como mencioné al principio de ese capítulo, presentar este panorama general de la lucha da cuenta de las múltiples violencias, conflictos y problemas que la imposición del Proyecto Integral Morelos ha provocado, así como de un proceso de resistencia complejo, conformado por diversos y heterogéneos actores sociales. Me concentré en los puntos más conflictivos, con la consciencia de que una lucha no se gesta sólo en los enfrentamientos más directos, sino que se conforma por un tejido de múltiples acciones organizativas, que trabajan en el día a día y que se expondrán más adelante.

Al organizar esta información, no pude evitar pensar que esta es sólo una entre tantas luchas por la defensa del territorio, y que el panorama futuro no es muy alentador. Solamente en el estado de Morelos, si en el 2000 se registraban apenas diez lotes otorgados a concesiones mineras, ocupando 5 627 hectáreas (1.2% de la superficie del estado) para el 2016 el número de títulos había aumentado a 46, ocupando 116 880 hectáreas que representa el 24% de la superficie del estado (Tellez y Sánchez, 2018). No todas las concesiones están activas, ni se han comenzado los procesos de extracción, sin embargo, la mayoría son concesiones a 20 o 30 años, lo que hace suponer un aumento de conflictos socio-ambientales y de las violencias ligadas a los mismos. Una situación parecida se encuentra a lo largo de todo el territorio mexicano y latinoamericano, existiendo un consenso entre académicos y especialistas que en la raíz del problema se encuentran los intereses del capitalismo global y de la geopolítica. En el caso particular de México, al problema se suma el crimen organizado que muchas veces sirve como brazo armado de los intereses del capital y del Estado. Para sumar a la discusión y al análisis de un problema que se está volviendo cada vez más presente en un país donde sólo durante el 2021 han sido asesinados 54 defensores ambientales (Hines, 2022), en el siguiente capítulo me interesa presentar algunas características de los imaginarios sociales que considero están detrás de una forma de percibir y de otorgar valor que justifica y sostiene el crecimiento del neoextractivismo y la violencia implícita en este tipo de proyectos.

Simultáneamente, buscaré analizar algunas características de los imaginarios sociales que conforman este proceso de resistencia territorial, en el cual no sólo se luchó por el derecho a ser consultados o por la necesidad de defender el agua y el trabajo campesino, sino que se lucha y se luchó por la posibilidad de caminar otros caminos, distintos a los que la cultura hegemónica del capital quiere imponer. Como afirma Escobar (2014), retomando lo escrito por Porto Goncalvez, el territorio no se refiere sólo al derecho sobre la tierra, sino que el territorio es tanto material como simbólico, epistémico y biofísico y, sobre todo, “es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (2014:91). Es a partir de esta premisa que me interesa presentar un análisis de este conflicto como una disputa entre imaginarios sociales

CAPÍTULO 3

Imaginarios en conflicto

Al observar las acciones, las formas de tomar decisiones, las maneras de nombrarse y de nombrar, los deseos, lo que se considera está en riesgo, lo que es considerado valioso, las palabras y símbolos que resuenan en este conflicto territorial, es posible intuir algunos de los imaginarios que motivaron esta lucha y que derivaron de ella. Como mencioné en el capítulo anterior, en esta lucha no es posible hablar de pueblos, comunidades o localidades que compartieran, antes de iniciar la resistencia, o a priori, un único y homogéneo imaginario común. De ser así, podría suponerse que las localidades hubieran tenido un consenso casi absoluto para resistir a lo largo del tiempo, algo que, como se describió anteriormente, no sucedió. En consecuencia, los imaginarios sociales de la lucha que abordo en esta tesis, se refieren al conjunto de significaciones que se fueron conformando en un grupo heterogéneo de personas, quienes participan o participaron en esta lucha y que, para fines prácticos, denominaré como “comunidades de lucha”. Este término me permitirá referirme a quienes en distintos momentos y con diferentes niveles de participación y compromiso, participaron en las múltiples actividades y acciones que conformaron aquella parte de la lucha en contra del Proyecto Integral Morelos que se gestó en las localidades de Amilcingo, Huexca y Jantetelco, en el Oriente de Morelos.

Para elaborar sobre algunas conformaciones de sentido que se pueden observar en las comunidades de lucha, el análisis recurre a tesis, libros, reportajes, documentos, materiales de archivo, así como a una etnografía situada y varias entrevistas. Algunos de los imaginarios que emergieron en esta lucha surgieron en respuesta a la imposición del proyecto, instituyendo nuevos grupos sociales, por lo tanto, la experiencia más personal y situada toma relevancia para comprender algunas conformaciones de sentido de lo que denomino *imaginarios de lucha*.

Simultáneamente, tampoco se puede hablar de un único y homogéneo grupo social al momento de referirse a los múltiples grupos de personas que participaron en la planeación

y construcción del PIM: políticos, ingenieros, investigadores, trabajadores de la construcción, granaderos, policías, comunicólogos, empresarios, técnicos nacionales e internacionales, etc. Para que un megaproyecto sea llevado a cabo, son tan variados los grupos sociales que participan en el proceso, que sería difícil poder hablar de una comunidad que comparta imaginarios sociales, entendidos como conformaciones de sentido del decir-hacer social, que generan sentido de realidad y que conllevan componentes afectivos. La mayoría de las acciones llevadas a cabo por ese amplio conjunto de personas están mediadas por un trabajo remunerado en alguna instancia estatal o privada, o responden a premisas de algún campo de conocimiento especializado, por lo tanto, podría suponerse que no necesariamente ubican su accionar en relación a todas las aristas que conlleva la implementación de un megaproyecto. Aún en el caso de la labor política o de los entes que participan en términos macroeconómicos (que tienen una visión más panorámica del proyecto), sería difícil ubicar un conjunto de significaciones homogéneo compartido socialmente que conforman un sentido de realidad, precisamente porque el lenguaje y los valores enunciados pueden ser muy diferentes entre, por ejemplo, un presidente y otro, para justificar la implementación del megaproyecto. Sin embargo, precisamente por la continuidad (a lo largo de tantos años y durante tres gobiernos distintos), en la construcción e implementación del PIM, es posible delinear algunos conjuntos de significaciones que, aún si de manera fragmentada y operando en distintos grupos sociales, en su conjunto otorgaron plausibilidad a este megaproyecto y justificaron que se llevara a cabo de la manera descrita en el capítulo anterior.

En otras palabras, si bien el conjunto de personas e instituciones que participaron en la construcción del PIM comparten una sociabilidad y un lenguaje solo en relación a una parte del megaproyecto, durante tres gobiernos y más de diez años, la construcción del PIM produjo, alteró y modificó un sinnúmero de relaciones sociales y territoriales, a partir de conjuntos de significaciones que, aún si de forma fragmentada y principalmente en un plano discursivo, otorgaron validez y plausibilidad a la manera en la que fue construido. A estas conformaciones de sentido que no se encarnan en un cuerpo social concreto pero que operan en la realidad y que conforman realidad a través de acciones y significaciones encarnadas principalmente en instituciones estatales me referiré como *imaginarios de un megaproyecto*: conjunto de significaciones que naturalizan una relación con la otredad

que no reconoce la paridad entre las partes, sino que naturaliza proceso de despojo a través de establecer relaciones jerárquicas y opresivas hacia un amplio conjunto de otredades.

La elaboración sobre los imaginarios de un megaproyecto parte de derivar algunas conformaciones de sentido nucleares a partir de las conformaciones de sentido que otorgan plausibilidad y validez al Proyecto Integral Morelos, a través de analizar material etnográfico como documentos oficiales del Estado y la CFE así como declaraciones públicas, anuncios y discursos gubernamentales sobre la validez y pertinencia del proyecto. Es un análisis deductivo porque elabora sobre la continuidad en las formas de despojo, un señalamiento que viene desde la propia lucha social al referirse al Proyecto Integral Morelos. Dicho análisis busca comprender ciertas características de la continuidad en el despojo por parte del Estado y los intereses económicos sobre poblaciones originarias, rurales y campesinas, a partir de especificar ciertas conformaciones de sentido implícitas en las maneras en las que se desarrolló el PIM.

A lo largo de este capítulo, señalaré aquellos puntos que resultan más conflictivos entre las conformaciones de sentido de los imaginarios de lucha y las de los imaginarios de un megaproyecto, exponiendo algunas características de los mismos, que derivan en construcciones de realidades disímiles y en deseos de forma de vida que resultan a veces incompatibles. A partir de las acciones y las conformaciones de sentido que dieron forma a este proceso de lucha y de las acciones y los conjuntos de significaciones del Estado y las empresas para justificar la imposición del Proyecto Integral Morelos, es posible identificar y deducir algunas características de los imaginarios que operan en dichas acciones. Distintos sistemas de valores se contradicen estableciendo conjuntos de significaciones que en ocasiones crean explicaciones distintas de la realidad, condicionando tipos de comportamientos, deseos y acciones.

Elaborar sobre éstos imaginarios en conflicto resuena con lo que Arturo Escobar (2014) - junto con otros investigadores como Marisol de la Cadena y Mario Blaser- plantean como *conflictos ontológicos*, al momento de pensar en los problemas socio-ambientales cada vez más frecuentes en la región latinoamericana. Escobar (2014), retomando a Blaser, define la ontología no en su acepción filosófica (como la ciencia que estudia el ser), sino que lo

ontológico se manifiesta en tres niveles: en las premisas que los grupos sociales mantienen sobre las entidades que existen en el mundo; en las prácticas, porque las ontologías siempre toman forma a través de prácticas concretas que crean mundos y por último en las historias o narrativas “que permiten encarnar las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo” (Escobar, 2014: 96). A partir de estas premisas conceptuales, se ha ido instituyendo un campo de estudio conocido como *ontología política*, en el cual se busca poner en evidencia que es a menudo insuficiente y/o inadecuado analizar un conflicto territorial simplemente como un problema de recursos materiales, porque pensar el mundo en términos de eficiencia, recursos y desarrollo tecnocientífico responde a premisas de la ontología de los modernos, una manera de construcción de sentido en la cual existe un mundo natural inerte, con recursos para ser utilizados ilimitadamente para satisfacer necesidades humanas. En este tipo de concepción dominante de mundo sólo existen servicios, recursos y objetos a disposición de las necesidades económicas; limitarse a analizar un conflicto en éstos términos subordina o invisibiliza las formas de concebir el mundo y la realidad de poblaciones o comunidades que no han sido aun completamente engullidas por éstas maneras de entender la realidad. En palabras de Omar Felipe Giraldo (2022) quien retoma las premisas de la ontología política para reflexionar sobre lo que define como conflictos entre mundos: “La *ontología política* quiere mostrar que más que un conflicto “cultural” entre la ideología del progreso y las creencias locales, estamos ante la presencia de un conflicto ontológico entre realidades distintas, en la que una de las partes —la subordinada— demanda una simetría en los términos en los cuales está planteada la disputa.”

En este enfoque ontológico de los conflictos socioambientales se puede observar una mirada que busca identificar diferencias de raíz entre construcciones de sentido que entran en disputa, algo parecido a lo que plantea una parte de esta investigación. Sin embargo, para analizar este proceso de resistencia me parece más oportuno plantear el conflicto a partir de ciertos imaginarios que en él entran en juego, por un lado porque encontré algunas pautas en este campo de estudio para analizar con mayor detalle algunas características de dichas construcciones de sentido, por otro, aún más importante, porque no me parece posible ubicar ontologías previamente conformadas de forma homogénea entre los varios grupos y personas que en las tres localidades se sumaron a la lucha, así

como en todas las demás personas y colectivo que la apoyaron. Sumado a esto, la conformación de algunos imaginarios sociales que están presentes en quienes se opusieron al proyecto no se pueden remontar a una cosmovisión originaria radicalmente distinta, sino que algunos de éstos imaginarios derivan por ejemplo de una memoria histórica conformada a partir de los enfrentamientos pasados con los intereses del capitalismo y el Estado, o del proceso revolucionario a comienzos del siglo XX, como expondré más adelante. Por último, los marcos conceptuales sobre imaginarios sociales que dan forma a esta investigación me permiten elaborar sobre las transformaciones en los imaginarios de los opositores al proyecto a lo largo de la lucha – tema que se abordará en los últimos capítulos- y no solamente sobre las conformaciones de sentido que motivaron a iniciar y sostener un proceso de resistencia.

3.1 Imaginarios sociales: perspectivas y acotaciones

La referencia o utilización del concepto de "imaginario social" se ha vuelto muy común en ámbitos académicos, artísticos y hasta en conversaciones cotidianas. Con el tiempo, el término ha adquirido diferentes significados que a veces se alejan de su carácter nuclear en la conformación de realidades compartidas socialmente. En consecuencia, es importante acotar los referentes conceptuales sobre los imaginarios sociales que sirven como caja de herramientas teóricas para este trabajo, comenzando por aclarar al lector que los imaginarios sociales no se refieren a una construcción de sentido perteneciente al campo de la ficción, o al conjunto de representaciones sobre la realidad que se expresa a través de imágenes (textuales, visuales, auditivas, etc.). Cuando nos referimos a los imaginarios no hablamos de distintas representaciones de una realidad única, o de la articulación de representaciones de la realidad. Los imaginarios no son representaciones de la realidad, como si existiera la posibilidad de percibir la realidad de una forma no mediada por las significaciones de la misma.

Como afirma Castoriadis, filósofo griego precursor de este campo de estudios, los imaginarios sociales derivan de la capacidad imaginante del ser humano que, lejos de referirse a otra cosa, produce un conjunto de significaciones compartido socialmente, a través de las cuales se produce un sentido de realidad: "Toda sociedad crea, en lo que

debe ser llamado su clausura cognitiva –o mejor aún, su clausura de significación-, su propio mundo, que es al mismo tiempo tan natural (y sobrenatural) como humano” (Castoriadis, 2001:263). Por ejemplo, los dioses, la nación, la virtud, son significaciones imaginarias porque no representan algo “real” sino que se dan por creación. A su vez estas conformaciones de sentido instituyen la vida social determinando lo que es real o no, o lo que tiene o no sentido para un grupo de personas, y por lo tanto determinan sus formas de hacer. Son precisamente el conjunto de significaciones imaginarias de un grupo social las que construyen, articulan y otorgan sentido al mundo. Son esas significaciones imaginarias las que conforman los objetos, los discursos, las ideologías y las prácticas a través de las cuales encontramos sentido a nuestra existencia y a nuestras acciones. Aún más importante, son ese conjunto de significaciones las que determinan las representaciones, los afectos y las intenciones dominantes de un grupo social (Castoriadis, 2001). En consecuencia, la realidad no es algo estático que permanece separado de las formas en que las personas y las sociedades la representan. La realidad no existe solamente fuera de nuestra percepción, sino que surge de construcciones y deconstrucciones imaginarias, por lo tanto, no hay una única realidad, sino múltiples realidades que se van formando y transformando continuamente en la experiencia cotidiana. (Murcia, Pintos y Ospina, 2019)

Cuando las significaciones imaginarias colectivas se solidifican y cristalizan, hablamos de imaginarios sociales instituidos que conforman instituciones, entendidas como “las normas, valores, lenguajes, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas” (Castoriadis en Cancino Perez 2011:3). Por ejemplo, el lenguaje, la religión, el poder, son instituciones conformadas por un conjunto de significaciones que regulan las prácticas sociales. Para Castoriadis, todo lo que se presenta en un mundo social e histórico está indisolublemente ligado con lo simbólico, si bien no se agota en ello. Los actos reales tanto individuales como colectivos, así como las interacciones materiales sin las cuales ninguna sociedad podría vivir (por ejemplo, el trabajo, el parto, el amor) no son sólo y siempre símbolos, aunque siempre están insertos en una red simbólica (Castoriadis, 2013). Esta red simbólica nunca es una expresión neutra o adecuada que simplemente describe a las relaciones sociales subyacentes. Esta idea está desprovista de sentido porque postula una sustancia que estaría preconstituida, “plantea que la vida social tiene «algo que expresar»,

ya plenamente real antes de la lengua en la cual será expresado" (Castoriadis, 2007:199). Por lo tanto, los imaginarios sociales no son construcciones simbólicas que dan cuenta de una realidad subyacente, sino que son entes constitutivos de lo que entendemos por realidad.

Cada grupo social crea y mantiene sus instituciones produciendo significaciones que siguen dos operaciones complementarias: una que opera en el campo del decir (el *legein*) y otra en el campo del hacer (el *teukhein*).

Las significaciones de una sociedad también son instituidas, directa o indirectamente, en y por su lenguaje, al menos en lo que respecta a una parte considerable de ellas, las que son explícitas o explicitables. Pero también, y al mismo tiempo, la ordenación del mundo en conjuntos, o la organización identitaria del mismo, que la sociedad instituye, tiene lugar en y por el *legein* (distinguir-elegir- poner-reunir-contar-decir). (Castoriadis, 2007:377)

Como afirma Castoriadis (2007), con el lenguaje se nombra, clasifica y distingue, se establecen distinciones entre lo que es y no es, lo que existe y no existe, lo que vale o no vale. En el campo del hacer toman forma maneras de hacer: se fabrica, se construye, se da existencia a los "objetos" que componen nuestro mundo, se distingue por ejemplo lo que es útil o inútil, posible o imposible. El hacer utiliza procesos del decir porque para hacer, fabricar, adaptar es necesario separar, nombrar y ordenar a través del lenguaje. A su vez, el decir se conforma en relación con operaciones que tienen un soporte material. Hacer y decir están implicados mutuamente, uno no puede instituir algo sin el otro. Cada sociedad construye lo "real" a partir de una relación entre lo posible y lo imposible; la realidad no es solo lo que ofrece resistencia, sino también lo que puede ser modificado, lo que permite que el acto de crear (*teukhein*) dé lugar a lo que no existe o transforme lo que ya existe. La realidad es el ámbito donde coexisten lo que puede y lo que no puede hacerse. Así, el acto de crear y producir establece, a través de la construcción de la realidad, una nueva división, distinta a las tradicionales de ser/no ser o valor/no valor, que había sido establecida por el discurso (*legein*) estableciendo una nueva división entre lo posible y lo imposible, lo factible y lo no factible. De esto se deduce que la "realidad" es una

construcción social, tanto en su concepción general como en la realidad específica de cada sociedad particular.

Siendo los imaginarios sociales esa conformación de sentido de realidad a partir de una urdimbre de significaciones, a lo largo de los procesos de transformación social aparecen imaginarios instituyentes, aquellos capaces de producir significaciones que se escapan a las instituidas, conformando nuevas normas y sentido de realidad: "Una explosión y fluir en ebullición de nuevas significaciones inéditas, desconocidas, surgidas de lo innombrado o lo impensado hasta el momento, que hace erupción del caos y después se solidifica en lo instituido, hace roca en institución y sigue de basamento a la sociedad" (Anzaldúa, 2023).

Cuando nos referimos a los imaginarios sociales no hablamos entonces de un conjunto de representaciones sobre una realidad única y no existe una separación tajante o causal al momento de pensar la relación entre "lo real" y "lo imaginado". Como afirma Juan Luís Pintos De Cea Naharro (2015), cuyo trabajo sobre los imaginarios sociales ha sido importante para dar forma a esta investigación:

Los imaginarios sociales

Están siendo

Esquemas

Construidos socialmente

Que orientan

Nuestra percepción

Permiten

Nuestra explicación

Hacen posible

Nuestra Intervención

En lo que en diferentes sistemas sociales

Sea tenido como realidad

Con estos puntos y aparte, Pintos define a los imaginarios sociales para luego disponerse a explicar cada una de las partes.

Los *imaginarios sociales* se plantean en plural porque vivimos en sociedades "pluricontexturales" que no producen un único imaginario, ni una verdad indiscutible, ni una moral universal.

Están siendo. No se propone una definición ontológica ("son"), sino que se parte de la premisa que los imaginarios se transforman, se adaptan y se renuevan.

Esquemas. Con esquemas, no se refiere a representaciones, sino a las ideas que alguien tiene de algo y que en consecuencia condicionan su comportamiento

Construidos socialmente. Los imaginarios siempre se forman en estructuras y sistemas que un sujeto habita de manera colectiva, nunca son individuales. No son contruidos por los sujetos, sino por las estructuras y sistemas en que éstos habitan.

Que orientan. En este sentido los imaginarios no son ni determinantes, ni causantes. Aquí Pintos recurre a usar el término "orientar" desde una perspectiva cibernética, en la cual se produce un control a través de la retroalimentación comunicativa y la recursividad.

Nuestra percepción. Las percepciones se constituyen gracias a referencias semejantes que pueden ser espaciales, temporales, históricas, culturales, religiosas, etc. (Pintos,2005). A diferencia de una orientación ideológica, los imaginarios no determinan la acción o un pensamiento, sino que "llevan al observador a percibir determinados hechos y no otros. (...) Lo que es peculiar de los imaginarios es que su material propio de observación no son las imágenes sino la distinción '*dentro de campo*', '*fuera de campo*'" (Pintos, 2015:157).

Permiten. Los imaginarios sociales permiten superar la imposición de ideologías previas que nos predisponen a emplear ciertos esquemas interpretativos o a ver las cosas de cierta manera.

Nuestra explicación. Las semejanzas en las referencias de explicación de un grupo social se pueden encontrar en marcos lógicos, emocionales, sentimentales, biográficos, etc. (Pintos, 2005).

Hacen posible. Los imaginarios sociales establecen las operaciones de las formas de construir sentido y en consecuencia pueden establecer diferentes explicaciones que no se sitúan en imaginar sólo mundos deseados, sino mundos posibles.

Nuestra intervención. Sugiere mantener el análisis fuera de los marcos ideológicos tradicionales para enfocarse en cómo la comunicación se produce siempre en trayectorias abiertas y recurrentes. Los imaginarios derivan en estrategias, programas, políticas, tácticas, aprendizajes, etc. (Pintos, 2005).

En lo que en diferentes sistemas sociales. Pintos nos invita a evitar una pretensión universal de la teoría y a pensar en término de pluriversos. Las sociedades contemporáneas “no se configuran bajo el modelo de sistemas único y de referencias absolutas, sino que están sometidas a procesos evolutivos de progresivas diferenciaciones sistémicas. Aparecen así modos diferenciados por códigos y programas por los que el sistema se vuelve funcional a las exigencias del entorno produciendo ámbitos específicos de operación (política, ciencia, derecho, economía, religión, etc.)” (Pintos 2005:43)

Sea tenido como realidad. En esta última frase reside el eje central de la teoría de Pintos: “La afirmación, basada en la experiencia y el análisis de que no podemos contar (en nuestra situación presente) con que la realidad sea única” (Pintos, 2015:158).

Con estas premisas conceptuales, el autor se concentra en los sistemas comunicativos fuera de los cuales no es posible la realidad social, tomando en cuenta que dichos sistemas se desarrollan relevando unos elementos de la realidad y dejando otros en la opacidad: en grupos sociales diferenciados se forman realidades distintas a partir de establecer un código que señala una distinción a través de una perspectiva fenomenológica, “presencia-ausencia”, y de una perspectiva fílmica, “dentro de campo y fuera de campo” (Pintos, 2005). Esta distinción implica una manera de observar las relevancias (presente, dentro de campo) y las opacidades (ausencia, fuera de campo) no como dos cosas separadas, por el contrario:

...observando las relevancias, y sus mecanismos de descripción (priorización, narrativización, naturalización, etc.) que organizan el relato de su realidad como construida, se puede llegar a definir las opacidades de lo presente como ausente, de lo preterido, de las diferentes formas de programación de la contingencia. Podríamos así decir que los imaginarios sociales son la «forma» que representa la unidad de la diferencia relevancia/opacidad. (Pintos, 2005: 57)

En consecuencia, las opacidades no son algo independiente de las relevancias, sino que sólo pueden ser observadas a partir de cómo se construyen las relevancias, lo que implica llevar a cabo una observación de segundo orden, en la cual se observa al observador para identificar el modo en el cual observa, identificando la distinción que utiliza para establecer una diferencia, que a su vez determina una relación de relevancia/opacidad. Si en la

observación de primer orden se da cuenta de lo que se ve, en la observación de segundo orden se observa cómo y desde dónde ve el observador de primer orden. Es a partir de esa observación de segundo orden que en esta investigación es posible presentar un análisis sobre los imaginarios sociales, entendidos como construcciones socialmente compartidas, que orientan formas de percibir la realidad y que se comparten gracias a la comunicación o a la experiencia llevada a cabo en común (Baeza en Cegarra, 2012).

Lo que me dispongo a hacer en este capítulo, es describir algunas características de los imaginarios tanto de quienes promovieron y ejecutaron el Proyecto Integral Morelos como de la comunidad de lucha que se opuso a este megaproyecto, observando algunos puntos a partir de los cuales se puede deducir la construcción de diferencias y distinciones que establecen códigos interpretativos, que a su vez dan cuenta de una realidad y derivan en determinadas acciones. En otras palabras, me dispongo a presentar algunos de los esquemas de significación que considero orientan la percepción, conformando una explicación de la realidad que se manifiesta en acciones concretas, tanto en la ejecución de PIM como en la lucha que se gestó en contra de ese megaproyecto.

Por último, para seguir aclarando los referentes conceptuales que acompañan esta tesis, es importante hacer una distinción entre los distintos planos de significación que constituyen el mundo social. Ahondando en las significaciones sociales que estructuran la realidad, Riffo-Pavón (2022) –retomando a Castoriadis, Baeza y Carretero– plantea una diferencia entre *imaginarios sociales*, *representaciones sociales* y *re-presentaciones discursivas*, que me parece pertinente para entender distintas capas que operan en la construcción de significaciones sociales.

Los *imaginarios sociales* se encuentran en el plano de significación más profundo y operan como matrices de sentido fundadoras: “En este plano profundo, los imaginarios cumplen la función de matriz o magma de significaciones que permite instituir la sociedad (Castoriadis, 2007), además de hacerla coherente y cognoscible” (Riffo-Pavón, 2022:81). En el plano profundo de significación de los imaginarios sociales están presentes seis imaginarios nucleares: aquellos que se refieren a la *mismidad*, vinculados directamente con la construcción identitaria que se define principalmente por las formas de diferenciarse de una otredad, derivando en la construcción de un yo o nosotros. Los imaginarios que se

refieren a la *otredad*, que están estrechamente vinculados con los anteriores, porque la elaboración de un sujeto individual o colectivo (mismidad) no es sólo una cuestión de autoimagen, o auto-representación, sino que se establece también a partir de las representaciones del Otro del cual se distingue. Un tercer grupo de imaginarios nucleares son los *valóricos*, conformados por aquellos valores compartidos por un grupo que definen el deber ser, lo correcto e incorrecto y que dan forma a la arquitectura normativa de una sociedad. Los imaginarios *temporales* y *espaciales* dan cuenta de las formas en la que grupos sociales se relacionan con el tiempo (pasado, presente y futuro) y con su entorno (geográfico, material, natural, artificial) así como de la percepción corporal del individuo o grupo en posicionamientos de afuera-adentro, centro-periferia, arriba-abajo, etc. Por último, los imaginarios *mitológicos* se refieren al mito como modelo ejemplar y fundamento estructurador de las sociedades que, a partir de narraciones, personajes y escenarios, fungen de guía para el ser humano para construir su realidad social: el imaginario mitológico es un conjunto de significaciones muy profundas que a través de un sentido simbólico otorga sentido a una imagen de mundo. (Riffo-Pavón, 2022)

En la capa profunda de los imaginarios sociales, junto a los imaginarios nucleares se encuentran los imaginarios periféricos o secundarios que dependen de los nucleares, pero son construcciones sociales más amplias (Riffo-Pavón, 2022). Por ejemplo, los imaginarios periféricos se refieren a las conformaciones de sentido sobre el progreso, o sobre la construcción de un estado-nación, o lo que se considera una amenaza, o socialmente deseable.

Si los imaginarios sociales remiten al fundamento de lo social, las *representaciones sociales* son las formas de explicación del decir-hacer social (Riffo-Pavón, 2022). Mientras los imaginarios sociales son ideas de mundo y fundamentos de lo real, las representaciones sociales simplifican y ordenan la realidad, son capaces de enunciar y materializar ese hacer-decir social, de concretizar en imágenes aquellas ideas no visibles pero que están presentes en el campo de lo social. Siguiendo a Moscovici, en las representaciones sociales se organizan lenguajes e imágenes que recortan y simbolizan situaciones y hechos que se consideran comunes (Moscovici, 1979, en Riffo-Pavón). Las representaciones sociales emergen de las distintas interacciones sociales y se co-construyen en el diálogo y en la comunicación: "son imágenes compartidas socialmente, mediadas por la interacción

humana, que se hallan almacenadas en el aparato cognitivo de los sujetos. Éstas llegan a ser lo que son, en tanto imágenes ancladas en la psique, por la percepción del mundo circundante a través de los sentidos” (Riffo-Pavón, 2022:88). Cada uno de nosotros para formar su representación social sobre un hecho, retoma representaciones sociales de diferentes contextos socioculturales (ciencia, espiritualidad, ecología, etc.): las representaciones sociales se refieren “tanto a los productos como a los procesos que caracterizan el pensamiento de sentido común, es una forma de pensamiento práctico, socialmente elaborado, marcado por un estilo y una lógica propia, y compartido por los miembros de un mismo colectivo social o cultural” (Jodelet, 2020 en Riffo-Pavón, 2022:89).

Por último, las *re-presentaciones discursivas*, son aquellas que se refieren al plano tangible de la realidad social (Riffo-Pavón, 2022): son palabras, imágenes, films, pancartas, comerciales, textos literarios, discursos políticos, consignas, etc. A través de las representaciones discursivas es posible profundizar y entender la conformación simbólica de una determinada producción-expresión social, así como identificar las significaciones presentes en el plano de las representaciones sociales y de los imaginarios sociales (Riffo-Pavón, 2022).

Una parte importante de lo que constituye lo que Riffo-Pavón define como representaciones discursivas se relaciona estrechamente con la cultura visual, un campo de estudio que indaga sobre el conjunto de prácticas sociales, simbólicas y comunicativas que involucran la creación, circulación y consumo de imágenes, como fotografías, pinturas, esculturas, cine y medios digitales, entre otros. En antropología, la cultura visual es un campo que analiza las interacciones entre las imágenes y las personas en sus contextos culturales y sociales, reconociendo que lo visual no solo es una forma de observar el mundo, sino también de construirlo y vivirlo. Este campo de estudio se interesa por cómo las imágenes y representaciones visuales influyen en las percepciones y valores en diferentes contextos sociales, y cómo los grupos humanos crean y reinterpretan estas imágenes en su vida cotidiana explorando las relaciones entre lo visual y las dimensiones sociales, económicas y políticas y observando cómo las imágenes se utilizan para contar historias, generar ideologías y negociar poder dentro de la sociedad. A lo largo de toda esta tesis, las imágenes y en particular los murales y los símbolos, resultaron un componente importante al momento de deducir algunos de los imaginarios de esta lucha.

En este capítulo presentaré algunos de los conjuntos de significaciones en el plano de los imaginarios sociales que fue posible deducir por el conjunto de re-presentaciones discursivas que analicé durante esta investigación (murales, símbolos, discursos, textos, memorias, etc.) con el interés de delimitar algunas características de los *imaginarios de un megaproyecto* y los *imaginarios de la lucha* que componen este conflicto socioambiental. A menudo me referiré a la construcción de códigos de relevancia/opacidad o presencia/ausencia que propone Pintos, para exponer algunas diferencias entre estos imaginarios, casi siempre enfocándome en el plano profundo del conjunto de significaciones imaginarias, como son los imaginarios nucleares sobre la mismidad, la otredad, los valóricos y los espacio-temporales.

3.2 Imaginarios de un megaproyecto

¿Cómo se conforman los imaginarios que justifican y validan la pertinencia de un megaproyecto como el Proyecto Integral Morelos y las formas en las cuales se construyó? ¿De qué manera se constituye una explicación de lo real en la planeación de un proyecto como el PIM? ¿A partir de qué tipo de significaciones se conforma un sentido de mundo que no reconoce ni respeta los límites y la agencia del Otro? (Entendiendo lo Otro como otros grupos sociales, otras formas de vida, otras especies).

Un día antes de su asesinato, el 19 de febrero del 2019, Samir Flores Soberanes asistió a una de las reuniones informativas convocada por el delegado del presidente López Obrador, Hugo Erick Flores, para informar sobre el proyecto y la consulta que se quería llevar a cabo para decidir si continuar o cancelar el PIM. Cuando Samir tomó el micrófono dijo:

Desde mi punto de vista y sin otra situación más que dar mi punto de vista, de acuerdo con la historia que nos han dado a conocer en los libros de texto gratuitos, con la invasión de España desde hace más de 500 años vino el saqueo. Entonces hoy, conociendo mi historia, nuevamente me lleva a esos escenarios, a esas páginas de la historia. Vienen otra vez los españoles, la familia real de España nuevamente, a querer hacerse ricos con este megaproyecto. Porque las empresas por lo regular

siempre piensan en su capital, en su dinero. Después están las comunidades. No sé si este sea un proyecto donde están pensando en nosotros, si están pensando en mis hijos, en mis nietos, en la educación... (en Muñoz 2020:50).

Samir tenía muy clara la continuidad histórica de la violencia y la imposición hacia los pueblos originarios y campesinos implícita en la imposición de un megaproyecto como el Proyecto Integral Morelos. Tenía el don de la palabra y era capaz de hacer resonar en las personas una serie de ideas que movilizaban nunca desde la rabia o el enojo, sino siempre desde una invitación al cambio, la transformación, y la posibilidad de otros caminos de vida que no estuvieran basados en la individualidad y en relaciones abusivas con la naturaleza. En este apartado quiero profundizar en la genealogía de los procesos de despojo y violencia que mencionaba tan a menudo Samir. Éstos no sólo se manifiestan con la presencia de empresas españolas e italianas en la construcción del PIM, sino que se concretan en distintas capas de las acciones ejercidas tanto por los representantes del Estado en los tres gobiernos que han implementado el proyecto (Calderón, Peña Nieto, López Obrador), como por los trabajadores de la Comisión Federal de Electricidad y los representantes de las empresas constructoras.

Me interesa pensar en la continuidad de los procesos de despojo a partir de deducir algunas características de lo que denomino como *imaginarios de un megaproyecto*, un conjunto de significaciones conformadas por las resonancias de algunos paradigmas que reproducen una serie de gestos similares a lo largo de la historia. Me referiré a las características de los imaginarios de un megaproyecto pensando en su performatividad y en lo que producen, e identificando ciertas premisas de raíz sobre las cuales se sostiene su manera de relacionarse con los otros y con todo lo que es más que humano, derivando en acciones que conllevan una naturalización de la violencia.

Una de las características transversales de dichos imaginarios es una relación con lo Otro que no reconoce la paridad entre las partes y, en consecuencia, naturaliza múltiples y variadas prácticas de opresión hacia la naturaleza y hacia otros grupos sociales, encarnándose en formas e instituciones fragmentadas y heterogéneas que responden a los intereses del Estado, el Capital, la economía global o la geopolítica. Para elaborar sobre esta característica transversal recurro al análisis que la filósofa feminista y ecologista Val

Plumwood realiza sobre los esquemas de pensamiento de lo que ella denomina como *racionalismo hegemónico occidental*, refiriéndose a algunas características singulares de un tipo de lógica desarrollada principalmente en occidente, sin por ello caer en una homogeneización de toda la episteme occidental. Para la autora, el núcleo del racionalismo hegemónico occidental se sustenta en una epistemología dualista que niega la dependencia de un Otro estableciendo una relación de subordinación (tanto hacia otras personas como hacia la naturaleza) y, al negar la dependencia entre las partes, desconoce la interdependencia implícita en los sistemas de reproducción de la vida. A lo largo de estas líneas pensaré con ella, para exponer de qué manera esta relación dualista aparece en varios de los conjuntos de significaciones que se pueden observar en documentos y afirmaciones que gobernantes, empresarios y ejecutores técnicos elaboraron para otorgar validez, sentido y pertinencia a la construcción del Proyecto Integral Morelos.

3.2.1 Esquemas del dualismo hegemónico occidental

Retomando a Pintos, los imaginarios sociales parten de esquemas contruidos socialmente, de ideas y conceptos que alguien tiene sobre algo. Para comprender los imaginarios que otorgan plausibilidad a la implementación del Proyecto Integral Morelos es necesario comprender los esquemas que constituyen un tipo de racionalidad hegemónica occidental, y cómo éstos han naturalizado un dualismo que confiere más importancia a una de sus partes. Si bien una dicotomía complementaria está presente en muchas cosmovisiones y filosofías no occidentales, como la taoísta, la budista o varias cosmovisiones de los pueblos originarios de Abya Ayala (Escobar, 2014); en el racionalismo hegemónico occidental, el sujeto, lo cultural, la mente, la razón, lo civilizado, lo masculino, lo secular, el individuo y lo humano se polarizan en una relación de negación y superioridad con el objeto, la naturaleza, el cuerpo, los afectos, lo primitivo, lo femenino, lo sagrado, la comunidad, lo animal (Plumwood, 1993). En este racionalismo hegemónico, uno de los pares se considera inferior al otro, o menos importante y, en consecuencia, se desconoce su valor. Ese tipo de dualismo hace que los pares dejen de estar en una relación de paridad:

El dualismo es una relación de separación y dominación inscrita y naturalizada en la cultura (occidental) y caracterizada por una exclusión radical, distanciamiento y oposición entre órdenes contruidos como sistémicamente superiores e inferiores,

como gobernante y gobernado, que trata la división como parte de la naturaleza y los seres contruidos no sólo como diferentes sino como pertenecientes a órdenes o tipos radicalmente distintos y, por lo tanto, no abiertos al cambio (Plumwood, 1993:47-48, traducción propia.)¹¹

En este tipo de racionalismo está implícito un proceso de objetificación e instrumentalización de todo lo que no es humano y también de la relación entre los propios humanos. Es un dualismo que se distingue de las dicotomías que se encuentran en otros tipos de imaginarios, porque parte de una construcción de mismidad y otredad que suponen una diferencia radical, y en la cual la otredad (vuelta objeto) sólo existe en función de una mismidad, sin plantear un estado de interdependencia o complementariedad entre las partes. Como señala el antropólogo Tim Ingold, existe una paradoja en el pensamiento occidental que, para explicar la existencia de lo humano, necesita separarlo de la naturaleza. A partir de este dualismo, se piensa lo humano como si estuviera simultáneamente en dos planos distintos, uno biológico y otro cultural, cuando en realidad no es posible la existencia de uno de los planos sin el otro (Ingold, 2015). Según Viveiros de Castro, desde la epistemología moderna occidental, saber equivale a objetificar, o sea, tener la capacidad de diferenciar lo que es inherente a un objeto de lo que es propio del sujeto que lo conoce y que se ve proyectado en el objeto. Lo Otro más que humano, o los Otros humanos se observan como algo *externo a*, como algo que está afuera y que tiene vida propia. En una epistemología objetivista, tanto los sujetos como los objetos se perciben a través de un proceso intrínseco de objetificación (Viveiros de Castro, 2004).

Muchos regímenes y muchas opresiones han, desde entonces, prestado su color a este imaginario hegemónico de la razón y de la naturaleza. En el pensamiento patriarcal, los hombres representan la razón y justamente controlan el mundo, así como la peligrosa emocionalidad, irracionalidad y reproductividad de las mujeres, quienes están "más cerca de la naturaleza", una etapa temprana y más primitiva de

¹¹ Texto original: "Dualism is a relation of separation and domination inscribed and naturalised in culture and characterised by radical exclusion, distancing and opposition between orders constructed as systematically higher and lower, as inferior and superior, as ruler and ruled, which treats the division as part of the natures of beings construed not merely as different but as belonging to radically different orders or kinds, and hence as not open to change".

nuestra civilización racional, que sólo reciben beneficios cuando maestros de la razón más avanzados, los colonizadores, vienen a quitarle su tierra para ponerla en uso más propiamente y racionalmente. (Plumwood, 2002:21, traducción propia)¹²

Este pensamiento dualista capaz de separar naturaleza y cultura y cuerpo y mente, ya estaba presente en el proceso de colonización desde antes que en Europa apareciera el racionalismo Descartiano que separaba la mente del cuerpo (pienso luego existo). Si bien fue la sobrevaloración del pensamiento racional científicista moderno la que intensificó la escisión entre las esferas de la vida, dicho dualismo jerarquizante ya estaba presente en la espiritualidad religiosa cristiana, que consideraba al cuerpo como algo separado del espíritu, casi como un excedente del mismo. Basta recordar que, durante la colonia, en los procesos de conversión al cristianismo se invitaba a los pueblos originarios a sumarse a los credos religiosos para que "dejaran de ser animales". El ser humano, y en específico el hombre, tenía que separarse de la naturaleza para controlarla y para controlarse a sí mismo. Este tipo de racionalidad dualista que alimentó un imaginario fundado en construcciones jerárquicas e invisibilizantes de "lo Otro", se puede remontar hasta algunos filósofos griegos. Por ejemplo, en *La Política de Aristóteles* la mente/razón se consideran superiores al cuerpo y a la naturaleza; los pares no se reconocen como pares. Esa relación de dominación se presentaba como razonable, necesaria y beneficiosa para todas las partes, naturalizando así la esclavitud y todo proceso de imposición y colonización:

Es claro que el dominio del alma sobre el cuerpo, y de la mente y el elemento racional sobre el pasional, es natural y oportuno; mientras que la igualdad entre ambos o el dominio del inferior es siempre dañina. Lo mismo sucede con los animales en relación a los humanos; dado que los animales domados tienen una mejor naturaleza que los animales salvajes, y todos los animales domesticados son mejores cuando son gobernados por el hombre; porque entonces son preservados. De nuevo, el varón es superior por naturaleza y la hembra inferior; y uno manda y el otro obedece; este

¹² Texto original: "Many regimes and many oppressions have since lent their colour to this hegemonic imaginary of reason and nature. In patriarchal thought, men represent reason and rightfully control the world as well as the dangerous emotionality, irrationality and reproductivity of women, who are 'closer to nature'. In the colonising, racial supremacist version, it is inferior and 'barbarian' others who are closer to nature, an earlier and more primitive stage of our own rational civilisation, who receive only benefits when more advanced masters of reason, the colonisers, come to take away their land to put it to proper, rational use".

principio de necesidad se extiende a toda la humanidad. Entonces, donde hay una diferencia como aquella entre alma y cuerpo, o entre hombres y animales (como en el caso de aquellos cuyo negocio es usar su cuerpo, y que no pueden hacer nada mejor), las especies inferiores son por naturaleza esclavos, y es mejor para ellos y para todos los inferiores, estar bajo el dominio del maestro/amo. Para quien puede ser, y por lo tanto es, de otro, y para quien participa lo suficiente en el principio racional para aprender, pero no para tener ese principio, es un esclavo por naturaleza. Mientras que los animales inferiores ni siquiera pueden comprender tal principio; ellos obedecen sus instintos. Y, de hecho, el uso que se hace de esclavos y de animales domesticados no es muy diferente; dado que ambos atienden las necesidades de la vida con sus cuerpos... Está claro, entonces, que algunos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos, y que, para éstos últimos, la esclavitud es a la vez conveniente y justa". (Aristóteles, Política, libro 1, capítulo 4–5, en Plumwood 1993, traducción propia)

El imaginario que deriva de este dualismo hegemónico no considera la vida como un flujo constante y siempre cambiante de entes que son el resultado de las acciones y la correspondencia de múltiples actores (humanos y más que humanos) (Ingold 2005, Escobar, 2014), sino que percibe "la realidad" como una serie de entidades separadas, independientes y autónomas, entre las cuales se establece una relación jerárquica que desconoce la dependencia de los humanos con la naturaleza y de los humanos con otros humanos que realizan trabajos considerados "inferiores" o "prescindibles".

En términos sociales, el imaginario economicista de un megaproyecto naturaliza una relación entre las partes, en la cual algunas personas *usan, depende de y organizan* a otras, se benefician de sus servicios a la vez que niegan, o pone en segundo plano, su dependencia de las mismas (Plumwood, 2002). En este sentido, los imaginarios de un megaproyecto trabajan a partir de la negación de las necesidades y deseo de otros grupos sociales, implementando una política de la percepción que establece "qué vale la pena ser visto, lo que debe ser reconocido, puesto en primer plano y premiado como un "logro" y lo que queda relegado en un fondo" (Plumwood, 2002:104).

En el caso del Proyecto Integral Morelos, su justificación se sostiene en un imaginario tecno racionalista que considera como un logro la ulterior industrialización de Morelos, siendo su principal interés posicionar al estado de Morelos, en particular su región oriente, como un polo de desarrollo para la instalación de industrias (Gobierno de Morelos, 2013; 2014; 2015; 2016 en Sasso Rojas, 2017). En consecuencia, una de las características centrales de este megaproyecto es relegar en segundo plano la producción agrícola, no sólo en términos de planeación económica, sino también en el reconocimiento de la importancia de la vida y el trabajo campesino, así como de los sistemas ecológicos de interdependencia humano-naturaleza sobre los cuales se sustentan dichos trabajos. Al relegar en segundo plano la importancia de una cosa sobre otra, los actores que implementaron un megaproyecto como el PIM objetifican, establecen un centro y una periferia, un yo y otra cosa, un afuera y un adentro y una relación jerárquica entre las partes, negando su codependencia.

Una característica nuclear de los imaginarios de un megaproyecto es precisamente partir de la posibilidad de una exclusión radical, o escisión radical, en la relación entre la mismidad y la otredad, obviando la continuidad y complementariedad entre una y otra. Es por esto que al presentar el racionalismo hegemónico occidental Plumwood se refiere a una crisis de la razón, porque es en la exclusión/escisión entre los pares y en su consecuente relación jerárquica, que se sustenta un tipo de conformaciones de sentido que termina negando la relación de interdependencia necesaria para la reproducción de la vida.

3.2.2 Imaginarios monológicos

En el racionalismo hegemónico occidental se establece un arriba y un abajo, un centro y una periferia, un yo y otra cosa (cosificación-objetificación). Esto deriva en que la percepción de los Otros (humanos y más que humanos), se concibe a partir del sujeto reconocido como pensante y racional, masculino, poseedor, y dominador. Es lo que Plumwood denomina una racionalidad del monólogo: "llamada monológica porque reconoce al Otro sólo en términos de una vía, de forma que lo Otro siempre tiene que escuchar y adaptarse a lo Uno, y nunca al revés. Las relaciones monológicas bloquean la adaptación mutua y sus corolarios- negociación, comunicación y percepción de los límites

y la agencia del "Otro" (Plumwood, 2002, traducción propia)¹³. En el caso de este conflicto territorial, se puede observar cómo los imaginarios que derivan de esquemas monológicos se manifiestan tanto en la relación social con otros humanos, como en la relación humano-naturaleza.

En términos sociales, la racionalidad monológica de los actores que planearon el PIM se hace evidente en las formas en cómo se inició la construcción del proyecto. En el capítulo anterior, se expuso cómo el Estado y las empresas constructoras nunca propiciaron un proceso dialógico (que implica un diálogo), sino que las autoridades estatales o federales, en reiteradas ocasiones, ni siquiera se presentaron a las mesas de diálogo y "no dar la cara" se convirtió en un *modus operandi*. En otras ocasiones, la CFE recurría a artimañas para evitar que las personas de las localidades se enteraran del proyecto. Por ejemplo, en Jantetelco, la CFE organizó una reunión en el auditorio el 2 de febrero para hablar sobre el gasoducto, justo el Día de la Candelaria, una celebración religiosa importante en todo México. En ese día, las personas estaban ocupadas haciendo tamales y participando en eventos religiosos. Lucy (2023) de Jantetelco, recuerda cómo la CFE no hizo una convocatoria abierta para invitar a todo el pueblo, y muchas personas se enteraron de la reunión por casualidad mientras preparaban sus festejos, derivando en una participación muy limitada a la reunión informativa.

Sumado a esto, aún en caso de presentarse el diálogo, éste nunca es real. Para que exista un diálogo verdadero, ambas partes tienen que estar dispuestas a cambiar de posición y, claramente, ni la CFE, ni el gobierno, ni las empresas involucradas, estaban realmente dispuestas a replantear la viabilidad y la pertenencia del proyecto que querían realizar. Queda abierta la pregunta de si las comunidades de lucha que vehementemente se opusieron desde un principio a la construcción del PIM hubieran estado dispuestas a entablar un verdadero diálogo, pero quien estableció los términos de una relación monológica fue el Estado y la CFE y no los habitantes de las localidades afectadas. Por último, aun cuando en este proceso llegó a suceder algún atisbo de diálogo, el trato de

¹³ En el original: "This is the rationality of monologue, termed monological because it recognises the Other only in one-way terms, in a mode where the Others must always hear and adapt to the One, and never the other way around. Monological relationships block mutual adaptation and its corollaries – negotiation, communication and perception of the Other's limits and agency".

los técnicos y autoridades hacia las personas de las localidades afectadas casi siempre fue de inferioridad o de infantilización. Muchos representantes de la CFE, para conseguir los permisos de construcción del gasoducto y responder a las preocupaciones de los pobladores de las zonas afectadas, repitieron en varias reuniones que es más peligrosa una vela que un gasoducto (Flores Solís, 2021), algo que es una evidente falacia y una clara ofensa a la inteligencia de sus interlocutores.



*Fig. 14 Ejemplo de explosión de un gasoducto de Pemex en Torreón.
Foto El Sol de Torreón,. 2007.*

La racionalidad monológica también se manifiesta en la relación del proyecto con la naturaleza: la característica monológica de la relación Uno-Otro en los imaginarios de un megaproyecto, deriva en un imaginario antropocéntrico que construye una mirada de lo humano como externo y *a parte* de una naturaleza pasiva, que se concibe en términos mecánicos como algo que "carece por completo de cualidades como la mente y la agencia que son consideradas exclusivas de lo humano" (Plumwood 2002:107, traducción propia). En la planeación e implementación del Proyecto Integral Morelos en ningún momento se consideran los límites de la naturaleza y sus ecosistemas, en el mejor de los casos se planean medidas de mitigación y se consideran soluciones parciales a posibles afectaciones de las aguas o el aire, pero las necesidades y cambios de la naturaleza difícilmente se perciben como límites que pongan en cuestión a las metas y los emprendimientos humanos.

"Hay un volcán pendejos" es uno de los grafitis más famosos que aparecieron en los muros de la termoeléctrica durante el proceso de resistencia, en él se concentra el reclamo de los

opositores hacia la falta de considerar seriamente el problema de que el gasoducto pasa por las faldas de un volcán activo y, por ende, por una zona de actividad sísmica. Como se mencionó anteriormente, los peligros de los tramos del gasoducto que se encuentran en zonas de riesgo del volcán fueron señalados desde el 2012 y nunca fueron tomados en cuenta ni siquiera para realizar algún tipo de adaptación. En ninguna de las presentaciones pública del proyecto durante el gobierno Obradorista siquiera se menciona al volcán Popocatepetl. “¿Cómo le hicieron para desaparecer el volcán?”, se pregunta en un artículo la activista Samanta César (Sam) luego de escuchar la presentación del proyecto en una de las conferencias matutinas del presidente (César en Usi, 2019).

Sin embargo, convertir a lo Otro en algo no esencial o negar su contribución y realidad, no sería suficiente para naturalizar las jerarquías y el universalismo de un tipo de racionalismo hegemónico occidental a partir del cual se construyen imaginarios que orientan la percepción de quienes planean un megaproyecto como el PIM. Val Plumwood menciona otras estructuras lógicas sobre las cuales se sostiene el dualismo hegemónico occidental¹⁴, una de las cuales toma particular relevancia en la conformación de los imaginarios de un megaproyecto: la homogeneización.

3.2.3 Imaginarios homogeneizantes

La relación jerárquica entre los dualismos hegemónicos occidentales opera a través de una acción de homogeneización de lo Otro, sea este otro la naturaleza u otros grupos sociales. Las diferencias singulares dentro de un grupo no se toman en cuenta y la naturaleza es concebida como unidades intercambiables y remplazables. La/el/lo otre se concibe a través de una mirada universal, y no singular.

Una manifestación de esa homogeneización se puede observar en la relación de un megaproyecto con el espacio. Cuando técnicos e ingenieros planean un proyecto como el PIM, el espacio es considerado como entidad abstracta que puede ser ocupada indiscriminadamente, y no como un lugar habitado y habitable, singular y situado. Por ejemplo, se observa una relación instrumental del espacio en la forma en cómo se decidió

¹⁴ Estas otras esquemas son: la exclusión radical (hiperseparación), la incorporación (definición relacional), el instrumentalismo (objetificación) y la homogeneización/estereotipificación. (Plumwood, 2002)

el lugar para construir la central termoeléctrica: en un principio se analizaron tres posibles ubicaciones, Cuatlizco, Los Laureles-Gabriel Tepepan y Huexca, resultando esta última la mejor opción simplemente porque el terreno en venta tenía régimen de propiedad privada y no ejidal (Manifestación de Impacto Ambiental, MIA, 2011) lo que implica que legalmente el cambio de propietario no tendría que contar con la aprobación formal de la Asamblea Comunal y Ejidal, sino que podía adquirirse por contrato directo. En el documento se ubica a Cuautla como la población principal más cercana al predio donde se construiría la central, teniendo una distancia del proyecto de aproximadamente siete kilómetros. En este análisis el poblado de Huexca desaparece por completo: lo que los especialistas no pueden ver, o no quieren ver, es que la central se planeó en un terreno que está a poco menos de quinientos metros del jardín de niños, la telesecundaria, la iglesia y la cancha de fútbol del poblado de Huexca. El enfoque espacial de los que planean un proyecto parte de una relación de *ocupación*: el espacio es considerado como algo abstracto, como una serie de puntos predeterminados que están a una distancia uno de otro. Las singularidades de un lugar se homogeneizan en la concepción de un espacio dibujado en un mapa. Como afirma Ingold refiriéndose al espacio: “De todos los términos que usamos para describir el mundo en que vivimos, este es el más abstracto, el más vacío, el más indiferente a las realidades de la vida y la experiencia” (Ingold, 2015:9). Para los habitantes de Huexca, el sitio asignado para la construcción de la “termo” no es simplemente un punto en un mapa que homogeneiza los territorios marcando divisiones municipales y estatales, donde se señalan algunas localidades como más grandes que otras, a las cuales se les otorga el estatus de “poblaciones principales”. Para muchos habitantes de Huexca la central termoeléctrica ocupa el lugar que habitan, conformado por la confluencia de cosas que no son tabuladas como datos, sino narradas como historias y que se conforman en una confluencia de acciones y caminares que ocurren en la vida cotidiana¹⁵.

¹⁵ En este caso me refiero a una distinción que señala Ingold entre la acción de ocupar y la de habitar: “Para los habitantes, las cosas no tanto existen como ocurren. Puestas en la confluencia de acciones y respuestas, no son identificadas por sus atributos intrínsecos sino por los recuerdos que pueden convocar. Por eso las cosas no son clasificadas como hechos o tabuladas como datos, sino narradas como historias. Y cada lugar, como una reunión de cosas, es un nudo de historias”. (2015:23)

El imaginario homogeneizante también se hace evidente en la forma en la cual se describen en la MIA las afectaciones ambientales de la central. Si bien en el documento se realiza un análisis detallado de la flora, la fauna, el clima y las condiciones geológicas del sitio, se otorga relevancia al ambiente en su conjunto y de manera general, poniendo en segundo plano, o dejando opaca, la singularidad de cada ente. Por ejemplo, en la planeación inicial del proyecto se contemplaba que la descarga de agua proveniente de las purgas de las torres de enfriamiento, serían vertidas en la barranca de Tezontitlán (algo que luego se modificó a partir de la lucha) y, como medida de mitigación, se consideraba colocar “letreros restrictivos para que la población que ocasionalmente cruce la Barranca Tezontitlán, esté advertida de la descarga de agua de la Central” (MIA, 2011:VII- 12). Para los técnicos, la barranca y sus ecosistemas son un elemento más en un panorama homogeneizante de la naturaleza, no tienen un valor en sí mismos, no significan, ni tiene historia, ni habitantes, sino que son elementos sacrificables en un panorama general, en un mapa.

Por último, y quizás siendo este el ejemplo más claro de un imaginario homogeneizante, en términos sociales, las diferencias entre los grupos que habitan los lugares afectados queda fuera de campo, para priorizar la idea de ciudadanos de la nación. En este caso en específico, se presenta un ejemplo claro de intencionalidad al momento de establecer un código que constituye un imaginario, porque si bien en la Manifestación de Impacto Ambiental se describen las diferencias culturales de la región¹⁶, en la práctica éstas nunca fueron tomadas en cuenta para plantear la pertinencia del proyecto. El Proyecto Integral Morelos ha sido descrito, a lo largo de tres gobiernos, como una infraestructura para el bien de la nación, para el desarrollo del Estado de Morelos o para mejorar la vida de todos

¹⁶ Fragmento de la MIA donde se describen las conformaciones culturales de la región: “Los nahuas de Morelos, en tal sentido hablen su lengua o no, conservan en gran medida los conocimientos de sus antepasados, su visión del mundo, de la naturaleza, sus formas de elegir a sus representantes, sus ritos agrícolas, de petición de agua, sus procesiones a los lugares sagrados, sus danzas, su música, sus recuerdos sobre un pasado cercano lleno de posibilidades ecológicas y abundancia de recursos frente a la pobreza económica y las carencias en las que viven actualmente. (...) Al reconsiderar el criterio lingüístico como único marcador simbólico de la identidad sociocultural y considerar otros valores culturales que ofrecen a los miembros de las comunidades indígenas sentido de pertenencia y de identidad étnica como los usos, costumbres, tradiciones y formas de organización social (...) se identificaron alrededor de 32 comunidades como indígenas...” (MIA V-I)

los morelenses al bajar los costos de energía eléctrica. Homogeneizar la diversidad cultural de un país como México para satisfacer los fines políticos de un gobierno central, es un tema que ha sido ampliamente desarrollado por diversos académicos, desde las críticas al centralismo de las políticas indigenistas post revolucionarias (Bonfil, 1986), hasta las investigaciones y ensayos que señalan cómo a través de la idea de mestizaje (Navarrete, 2016) y de Nación (Aguilar, 2018), los actores políticos han logrado propiciar una idea de población que opaca las diferencias. Como afirma Aguilar (2018):

...los Estados modernos han mostrado en general una gran resistencia a reconocer la autonomía y el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Para el Estado mexicano en particular, el “problema indígena” se lee como el fracaso del proyecto de incorporación que idealmente integraría a los pueblos indígenas a esa cultura creada *ad hoc* en la que todas las personas hablan español, ejercen sus derechos políticos de un mismo modo y el Estado administra todos los territorios y bienes naturales. El problema para el Estado, y para buena parte del movimiento por los derechos de los pueblos indígenas, ha sido la necesidad de construir algo que yo he querido llamar “un México con nosotros”, una política de integración a los mecanismos del Estado. En este tipo de proyectos se busca la inclusión de individuos pertenecientes a pueblos indígenas mientras se sigue impidiendo la participación de sus colectivos.

El imaginario homogeneizante es entonces una táctica que utiliza la idea de Estado y de ciudadano como forma de eliminar las diferencias y no sorprende que a menudo las comunidades de lucha justamente hayan reivindicado su singularidad tanto como pueblos originarios, como campesinos, o como miembros de la propia nación que no los quiere escuchar. En una entrevista en TV UNAM (2019), Tere, una de las principales voceras de esta resistencia, responde a la pregunta de qué le diría a quienes dicen que la lucha va en contra del progreso de la nación:

Bueno en primer lugar yo les preguntaría ¿Quién es la nación? Porque si va en contra del progreso de la nación, va en contra de nosotros, la nación. En contra va la “termo”, no nosotros, los que estamos en contra de esa termoeléctrica, en contra de ese megaproyecto. Porque la nación requerimos agua, la nación requerimos frutos,

requerimos de la tierra para sobrevivir, porque el que siembra la tierra trae los frutos a la gente, pero si no hay agua y si no hay un sol que realmente no nos contamine tanto con todo lo que ya viene, entonces les pregunto qué es el progreso para ellos, porque para nosotros el progreso es seguir manteniendo la tierra sin que la echés a perder. Que los campesinos sigan sembrando para que nos traigan los alimentos a la ciudad y a la gente que no siembra y que no sabe cómo se cultiva. Que prevalezca el agua, porque la requerimos, y porque hoy el agua está haciendo falta en todo el país y en diferentes países, por la contaminación que le estamos dando, no porque haya falta de agua, sino por la contaminación a los mantos acuíferos. Entonces yo les preguntaría, si es progreso afectar a los mantos acuíferos, o es progreso mantenerlos limpios y seguir conservándolos para los grandes futuros que vienen ahora.

En estas palabras no solo se encuentra un reclamo al imaginario homogeneizante, sino también uno a la idea de progreso y desarrollo, siendo éstos paradigmas, otra parte constituyente de los imaginarios que justifican la plausibilidad de un megaproyecto, como se expondrá más adelante.

3.2.4 Imaginarios economicistas y sin cuerpo

Sumado al conjunto de significaciones que establece una relación jerárquica entre las partes entablando relaciones monológicas y homogeneizantes con un amplio conjunto de otredades, entre las características que pude deducir de los imaginarios de un megaproyecto, se encuentra una construcción de realidad a partir de una percepción basada en una experiencia remota y sin cuerpo. Con *sin cuerpo* me refiero a que el conjunto de grupos sociales que tomaron las decisiones sobre la construcción del PIM, viven y habitan en lugares lejanos por lo que no sienten ni perciben las consecuencias tanto sociales como ecológicas de un proyecto. Esta es una característica recurrente de lo que sucede en un mundo globalizado, si pensamos la globalización como “el aumento de la influencia aquí, de quien no está aquí” (Lins Ribeiro, 2011). Quienes deciden sobre la construcción y pertinencia de un megaproyecto, consideran que están haciendo algo racional y necesario, pero hay mucho que no pueden ver o no quieren ver porque, además de no vivir en primera persona las consecuencias, muchos factores están eclipsados por el

propio imaginario dominante, que a menudo pone en el centro ciertas necesidades económicas.

La construcción racional humanocentrista y sus asociadas exclusiones e ilusiones éticas y epistémicas, ha ayudado a la cultura occidental y la racionalidad económica del capitalismo a lograr su posición dominante en la era moderna, al maximizar los tipos de otros seres que están disponibles como "recursos" para ser explotados sin límites. Un análisis del dualismo humano/naturaleza y algunas de las grandes formaciones del humanocentrismo nos mostrarán por qué son ahora, en la era de los límites ecológicos, ecológicamente irracionales- un peligro para la vida planetaria (Plumwood, 2002: 100, traducción propia).¹⁷

Por ejemplo, para determinar la pertinencia o no de un proyecto, entre otras cosas se recurre a mediciones matemáticas de la cantidad de ruido que puede o no ser aceptable, o de las modificaciones que una central termoeléctrica puede ocasionar en el paisaje, o de las repercusiones sobre la calidad del aire. Todos estos análisis son llevados a cabo por especialistas, tomando en cuenta datos técnicos, pero dejando afuera muchas otras consideraciones que seguramente resultarían pertinentes si tuvieran que vivir, en carne propia, las consecuencias del proyecto, o si no tuvieran que poner en el centro principalmente consideraciones ligadas a la necesidad de un supuesto crecimiento económico. A través de revisar algunos puntos de la MIA (Manifestación de Impacto Ambiental, 2011) realizada por el Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares (ININ), para evaluar la viabilidad del Proyecto Integral Morelos, aparecen ejemplos concretos de un imaginario economicista y sin cuerpo.

Para estudiar las consecuencias del proyecto en la calidad del paisaje, en la MIA se toma como criterio la frecuencia de la presencia humana alrededor de la termoeléctrica. En el documento se describe que "En el sitio se observa poca presencia humana debido a que

¹⁷ Texto original: "Rationalist constructions of human-centredness and their associated ethical and epistemic exclusions and illusions have in the modern age helped western culture and the economic rationality of capitalism achieve its position of dominance, by maximising the class of other beings that are available as 'resources' for exploitation without constraint. An analysis of human/nature dualism and some of the larger formation of human centredness will show us why they are now, in the age of ecological limits, ecologically irrational – a danger to all planetary life".

no es un sitio con desarrollos urbanos” (MIA, 2011:108) a partir de lo cual se concluye que la termoeléctrica de Huexca tiene un nivel “bajo” de afectación del paisaje. En el análisis no se especifica cuántos observadores se necesitan para que se declare que un proyecto tendría una afectación “alta” del paisaje y, hoy en día, la central termoeléctrica se ve casi de cualquier latitud en un radio de aproximadamente 2 kilómetros, habiendo modificado el paisaje de la vida cotidiana de muchas personas que viven y trabajan en la zona, un cambio que ninguno de los técnicos, políticos o empresarios tiene que experimentar.



Fig. 15 Termoeléctrica, Huexca. Fotos E. Vogrig, 2022.

A la importante transformación del paisaje que derivó de la construcción de la termoeléctrica, se suma algo que los especialistas no podían suponer en su análisis: aquellas significaciones que esta construcción monumental tendría en quienes se opusieron al proyecto, en particular a partir de las violencias y opresiones vividas durante tantos años. En mis visitas de campo les pregunté a varias personas de la lucha qué sentían

cuando hoy en día pasaban frente a la termoeléctrica. En los testimonios se develan sentimientos de rabia y coraje, aparece el deseo de destruirla, ponerle una bomba o hacerla desaparecer, mezclados con sentimientos de tristeza: “Por ese monstruo hubo mucha desestabilidad en varias comunidades, por ese monstruo nuestro compañero ya no está, ese monstruo destruyó una familia, la familia de Samir y la familia comunitaria que teníamos” (Adi, 2023).

A los sentimientos de tristeza y rabia, se suman reflexiones sobre cómo esa termoeléctrica representa la imposición de quienes están cegados por la ambición y el dinero, como me comenta Angélica:

Fíjate que intento no verla. La verdad siento que a pesar de ser un monstruo que se ve ahí en la comunidad, es como la representación de la fragilidad humana, siento que esa cosa refleja la imposición de alguien que tiene tanta ambición para llevarse recursos de un territorio y generar dinero, que digo: eso se va a colapsar, es como un monstruo que se va a comer por sí mismo. (...) Cuando yo paso y la veo me pasa un pensamiento de que algo va a pasar, que esto no va a durar mucho, se va a colapsar por sí mismo. No sé si sea una utopía mía o sea realmente como un presentimiento, pero yo tengo la impresión que esa “termo” va a colapsarse por sí misma y que en el fondo refleja toda la miseria emocional de algunos seres humanos y la ambición que termina hundiendo a personas.

Por todo lo anterior, las afectaciones del paisaje que consideran los especialistas, además de no pensar en la transformación perceptiva cotidiana de los habitantes más próximos, no considera el conjunto de significaciones alrededor de la imagen de la “termo” que pueden derivar de la lucha frente a su imposición. Su imaginario carece de cuerpo porque la realización o no de un proyecto, no tiene ninguna consecuencia perceptiva en sus vidas cotidianas, por lo tanto, sus decisiones obvian las transformaciones perceptivo-corporales que un proyecto puede o no provocar.

Además de las afectaciones del paisaje, en la MIA también se analiza el nivel del ruido perimetral provocado por el funcionamiento de la central, afirmando que la contaminación auditiva no será un problema porque no excederá los 65-68 dB y, como

medida de mitigación, se verificará por monitoreo el cumplimiento de los niveles máximos permisibles. Sin embargo, ninguno de los cuerpos que tomaron las decisiones tiene hoy en día que vivir con un sonido semiconstante que parece el sonido de un helicóptero aterrizando, aunque con menos volumen, y que, en las noches, a veces “no deja dormir”, como me comentaron varias personas de Huexca. Este conjunto de significaciones imaginarias espacio-corporales que aparecen en los análisis realizados por personas foráneas al lugar, son el resultado de un tipo de experiencia perceptiva amputada, que permite que quienes deciden sobre un proyecto puedan privilegiar lo abstracto sobre la experiencia contextual y sensible, produciendo una conformación de sentido en la cual quedan fuera de campo y opacos los cambios sustanciales en la cotidianidad de los habitantes de un lugar concreto.

Esta percepción sesgada y carente de conocimiento encarnado queda aún más en evidencia cuando en la MIA se presenta el análisis del impacto que tendría la termoeléctrica sobre la contaminación del aire de la región. En este caso, se suma una lógica que pone la economía en el centro, pero una concepción económica enfocada en encontrar soluciones en el presente inmediato, dejando en segundo plano una concepción temporal que tome en cuenta las consecuencias a largo plazo. Si en su origen etimológico la economía (*oikonomía*) se refería a una buena administración de la casa, se podría afirmar que, en la actualidad, en muchas ocasiones la “casa”, entendida como el lugar/planeta que habitamos, queda fuera de la ecuación del pensamiento económico.

Refiriéndose al análisis de la calidad del aire de la zona antes de la construcción del PIM, los especialistas del ININ concluyen que algunos elementos contaminantes del aire como del Bióxido de Azufre y las partículas PM10 son producidos en su mayoría por las emisiones de las industrias, mientras otros como el monóxido de carbono y los óxidos de nitrógenos son causados casi en su totalidad por las emisiones del transporte terrestre (MIA, 2011). Simultáneamente, se señala en reiteradas ocasiones que el mayor beneficio del proyecto para la región será la ulterior industrialización de la zona. De lo anterior se puede deducir que un aumento en la cantidad de industrias y en consecuencia del flujo de transporte terrestre, con el tiempo derivará en un aumento de contaminantes del aire, pero esta consideración de los efectos a largo plazo queda opaca. La transformación de la calidad del aire a largo plazo no es un elemento que está dentro del campo de interés para la

planeación del proyecto, sino que, lo que queda en primer plano, es una temporalidad que piensa en el corto plazo, en la inmediatez, en el presente: los límites ecológicos no se anticipan para evitar daños futuros a raíz de la sobre-explotación humana y no parece contradictorio seguir haciendo proyectos que van a propiciar el aumento de las mismas actividades industriales que provocan muchos de los elementos contaminantes. Sobra decir que los niveles de medición de la calidad del aire están en función de la vida humana¹⁸ y no de la de otras especies, y que ninguno de los técnicos que generaron este documento tiene que ver cada tanto pájaros muertos en el piso, cuando pasan caminando cerca de las inmediaciones de la termoeléctrica.

3.2.5 Imaginarios de progreso y desarrollo

Niños felices y sonriendo, panorámicas aéreas de las obras en construcción, imágenes de maquiladoras y plantas industriales, trabajadores de la CFE caminando orgullosos, campesinos dando derecho de paso por sus tierras, personas trabajando en una computadora, imágenes digitales del recorrido del gasoducto, todo esto acompañado de una música heroica, como de alguna película de super-héroes.

Este es un resumen de las imágenes en los comerciales informativos hechos por el estado mexicano en los gobiernos de Calderón y Peña Nieto para promover el Proyecto Integral Morelos. Del imaginario que se estableció a partir del racionalismo hegemónico occidental, deriva un imaginario jerárquico, neocolonial y antropocéntrico que está detrás de las ideas de desarrollo y progreso. Sea una central termoeléctrica y un gasoducto como en el caso del PIM, o una mina a cielo abierto, o un proyecto turístico de alto impacto, la necesidad de desarrollo es el argumento usado por el Estado y las empresas, para justificar dichos proyectos.

El concepto de desarrollo se expande a partir de la teoría de la modernización que toma forma en las décadas de los cincuenta y sesenta, cuando se comienza a instaurar la idea de que los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología, permitiría un crecimiento

¹⁸ Como se puede observar en esta parte de la MIA donde sólo se toma en cuenta la presencia humana en relación a las concentraciones de contaminantes máximas: "las concentraciones máximas estimadas se ubicaron sobre zonas despobladas, en donde se puede ver que el uso de suelo es sólo de terrenos de cultivo o sin uso". (MIA, 2011: 237)

económico y social que favorecería a todos. Continuando con una premisa monológica, el imaginario desarrollista perpetúa una relación de relevancia/opacidad estableciendo la necesidad de erradicar otras formas de comprensión de mundo, como se puede observar en este fragmento de un documento sobre las políticas de desarrollo, elaborado por expertos de la Naciones Unidas en 1951:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (Naciones Unidas, 1951 en Escobar, 1999:34)

Por más arrogante y neocolonial que hoy en día se lee esta afirmación, las promesas de desarrollo siguen siendo muy importantes en la construcción de realidad y de sentido de vastos grupos sociales, a pesar de un amplio andamiaje teórico que ha cuestionado las premisas desarrollistas, elaborado a menudo por teóricos de países del llamado tercer mundo o en vía de desarrollo.

En la *teoría de la dependencia*, desarrollada en Latinoamérica en los años sesenta y setenta, se identifica cómo el modelo de desarrollo global provoca relaciones desiguales de poder -de subordinación económica y también político cultural- derivando en un orden económico en el cual las economías del sur se vuelven proveedoras de recursos naturales y mano de obra barata, situación a partir de la cual se instaura una relación de dependencia de dichas naciones con las economías del norte, indispensable para que las naciones ricas puedan mantener su calidad de vida y sus niveles de consumo. La teoría de la dependencia plantea que las raíces del subdesarrollo se encuentran "en la conexión entre la *dependencia económica externa* (dependencia de los países de la periferia de los del centro) y en la *explotación social interna* (especialmente de clase), no en una supuesta carencia de capital, tecnología o de los valores modernos" (Escobar, 2014:27). Para mantener las relaciones de poder implícitas en este orden geopolítico, las naciones ricas buscarán eliminar cualquier intento de resistencia o autonomía de los países

“proveedores”, a través de prácticas coercitivas económicas, militares y culturales, como se pudo observar en las distintas intervenciones (armadas o institucionalizadas) realizadas por el imperialismo estadounidense en Latinoamérica en las décadas de los ´60, ´70 y ´80.

Otra crítica al desarrollo aparece en los años noventa, a través de aproximaciones teóricas a partir de las corrientes post estructuralistas. Estas teorías exponen las formas en que el concepto de desarrollo fue usado para determinar y justificar diversas acciones en el plano global, como por ejemplo que desde los años ´50 grupos de expertos comenzaran a aterrizar en África, Asia y América Latina, dando pie a un vasto aparato institucional como la ONU y el Banco Mundial, que terminarían siendo entes reguladores de muchas decisiones político sociales tanto nacionales como internacionales. Lo importante del enfoque post estructuralista es que plantea una pregunta clave para la crítica al desarrollo: “cómo llegaron África, Asia, y América Latina a ser representados (“inventados”) como “subdesarrollados” y cómo ha funcionado el discurso del desarrollo para moldear la realidad de estos países. En otras palabras: “¿Cómo ha operado “el desarrollo” como estrategia de dominación cultural, social, económica, y política?” (Escobar, 2014:28).

A pesar de las varias corrientes críticas a las ideas de desarrollo, las promesas de progreso son parte importante de las retóricas a través de las cuales se ha promocionado y justificado el Proyecto Integral Morelos: con el gobierno neoliberal Calderonista, se promovía el gasoducto como un proyecto que permitiría el crecimiento industrial de la región y por ende su desarrollo. En el gobierno populista de López Obrador, discursivamente se busca esconder al gasoducto para concentrarse en la promoción de la termoeléctrica y su importancia para que el estado de Morelos produzca su propia energía y así evitar comprarla a “los extranjeros”. En ambos casos, el PIM se presenta como un proyecto que favorece el desarrollo, sea empresarial o del Estado.

Aunque en las últimas décadas ha quedado en evidencia que el proyecto social y económico de las políticas desarrollistas han provocado un crecimiento en la desigualdad, así como una diversificación de las formas de violencia económicas y culturales, el discurso y los imaginarios de desarrollo siguen ocupando un lugar importante en la realidad social. Como afirma Gustavo Esteva: “el desarrollo fracasó como un proyecto socio-económico, pero el discurso del desarrollo aún contamina la realidad social” (en Escobar 2014: 32). Para

ahondar en este punto es pertinente hacer un recorrido en las formas de medición del desarrollo y exponer algunas de las premisas sobre las cuales se sostienen este tipo de planes sociales y económicos.

Desde su creación los modelos desarrollistas se fueron conformando sobre las bases de una economía global, fiscalizada y monetarizada, articulando políticas públicas para mejorar los niveles de desarrollo humano, sin nunca cuestionar de fondo cómo dichos modelos económicos predisponen las posibilidades y las maneras de organizar la vida individual y colectiva. A lo largo del tiempo, a las políticas económicas desarrollistas se sumaron elementos y mediciones para humanizar la producción capitalista o para reconocer sus consecuencias ecológicas, pero siempre manteniendo una relación estrecha entre la medición del desarrollo humano y las capacidades productivas de un actor en el seno del modelo económico hegemónico.

Los niveles de desarrollo comenzaron a medirse a través del PIB (Producto Interno Bruto), un cálculo muy complejo que contabiliza los bienes producidos o servicios prestados por una nación basado solamente en variables contables expresadas en términos monetarios. El inventor de dicho cálculo (Simon Kuznets 1910-85) fue muy crítico con la idea de que el bienestar se pudiera medir exclusivamente sobre la base del ingreso per cápita, y los propios organismos internacionales como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) dejaron de usar el PIB como única medida de desarrollo desde 1989. Parte de ese cambio se debió a las ideas del investigador indio Amartya Sen, quien desde los años 70 criticó la manera en cómo se concebía el comportamiento humano en las ciencias económicas. Sen señaló que los bienes y servicios no son el fin del desarrollo, por lo que una medida adecuada para medirlo debería de considerar las posibilidades de convertir bienes y servicios en opciones reales de planes de vida, y evaluar si dicha elección deriva en un nivel de satisfacción para la persona (Macías y Sevilla, 2022).

A partir de las ideas de Sen, en 1989 el PNUD aceptaría la propuesta del economista pakistaní Malbub ul Haq para utilizar el concepto de desarrollo humano y construir un índice que permitiera su medición, dando origen al Índice de Desarrollo Humano (IDH). En 1990 el PNUD publica por primera vez el Informe Sobre Desarrollo Humano, describiéndolo como “un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades de los

individuos, como una vida prolongada y saludable, acceso a la educación y disfrute de un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, económica y social; la posibilidad de ser creativos y productivos; la garantía de los derechos humanos y el derecho de respetarse a sí mismos” (PNUD, 1990:33-34). En ese primer informe se señala que “si bien es absolutamente necesario aumentar la producción nacional (PIB) para alcanzar todos los objetivos esenciales del hombre, lo más importante es estudiar cómo se traduce este crecimiento —o deja de traducirse— en desarrollo humano en diversas sociedades” (PNUD, 1990:13).

Como señalan los investigadores mexicanos Macías Macías y Sevilla García (2022), a pesar del intento del PNUD de aplicar una medida más humana para medir el desarrollo, ésta se basó en supuestos parecidos a los que sustentan el modelo económico neoliberal: el individualismo metodológico, la agencia, la libertad, la elección racional, el empoderamiento y la responsabilidad. El individualismo metodológico se refiere a que lo que se encuentra en la base de la medición es un actor social que puede tomar decisiones sin ser influenciado por las estructuras sociales a las que pertenece. En consecuencia, la medición se basa en un individuo único y aislado, presocial, que configura la sociedad mediante sus acciones, lo que deriva en una percepción humana atomizada cuyo elemento base es el individuo. Dicho individuo tiene agencia, o sea la facultad como persona o como parte de un grupo para procesar la experiencia social y para poder manejar su vida. La libertad resulta otro componente importante para pensar en el desarrollo: “el desarrollo humano lo que busca es expandir las libertades fundamentales de los individuos a fin de que puedan ejercer su agencia. Estas libertades se refieren a poder evitar la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable, la mortalidad prematura, así como las libertades para aprender a leer, escribir y calcular; para participar políticamente y para expresarse (Sen, 2000)”. (Macías Macías, Sevilla García, 2022:150). Otro supuesto del desarrollo humano es la capacidad del individuo de una elección racional, entendida como una comprensión teórica de su actividad que hace posible determinar una intencionalidad al reconocer que su accionar derivará en una cualidad o en un resultado particular y, en consecuencia, la acción debe ser utilizada para alcanzar ese resultado. Dueño de sus propias acciones, se considerará como medida de desarrollo humano el empoderamiento del actor/individuo, o sea las libertades del sujeto para lograr ciertos resultados específicos partiendo de las

libertades de elección y acción que aumentan su capacidad de control sobre los recursos y las decisiones que afectan su vida. Por último, la responsabilidad se refiere a la capacidad que tenga el individuo de ser responsable de sus acciones, haciendo que sus decisiones no se basen en impulsos o caprichos, sino en un proceso de deliberación

Para Macías y Sevilla esos elementos develan dos aspectos claves del desarrollo humano, señalados por Sen como aquellas capacidades humanas que se relacionan con un tipo de libertad (fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones o de lograr distintos tipos de vida), y el uso que la gente hace de tales capacidades, sea para la producción, el descanso, las actividades culturales, políticas o sociales: al ser los actores entes racionales, las personas son responsables de sus propios actos y arquitectas de su destino. Para el 2010 el PNUD fue transformando y ampliando el concepto de desarrollo humano, redefiniéndolo como la ampliación de las libertades de una persona para llevar una vida saludable, prolongada y creativa, así como para conseguir aquellas metas que considera importantes y participar activamente en el desarrollo en un planeta compartido, siendo las personas tanto agentes como beneficiarias del desarrollo, individual y colectivamente. Con los años esas medidas se han ampliado y complejizado, sin embargo, según los autores, a pesar del intento del concepto de desarrollo humano para sustituir la visión meramente productivista del desarrollo, el vínculo entre el desarrollo humano y el crecimiento económico -basado en las políticas neoliberales- se ha mantenido como fundamental para elaborar los planes de desarrollo:

... el aparente humanismo del nuevo desarrollo esconde detrás de sí todo el bagaje que fundamenta al neoliberalismo y que éste necesita traducir en la política social para continuar justificando su validez. El individualismo metodológico, del que se vale el desarrollo humano, intenta atomizar la lucha social, poniendo a los actores como sujetos que deciden de manera completamente autónoma sus acciones, sin considerar las necesidades o preferencias de los grupos sociales a los que pertenece. Aunque Sen rechaza que su propuesta de desarrollo humano sea individualista, las políticas generadas a su amparo sí lo consideran así, de manera que, bajo las justificaciones de la agencia, la "libertad", la elección racional y el empoderamiento, se debilitan los cuerpos sociales que para el neoliberalismo constituyen un estorbo, pues para mejorar la eficiencia de la economía, resulta preferible negociar con los

individuos y no con los corporativos, tales como sindicatos, asociaciones de productores o consumidores, colectivos, etc. (Macías Sevilla, 2022:154)

Otras críticas al desarrollo humano se refieren a que sus políticas económicas y sociales han atacado los síntomas, pero no las causas de la desigualdad y pobreza, al no modificar los supuestos del neoliberalismo económico sino buscando soluciones paliativas a las consecuencias de dicho modelo. Por otra parte, el estrecho vínculo que dichos modelos establecen entre libertad y desarrollo económico mide la libertad de aquellos actores previamente moldeados con valores y orientaciones del mercado, la competencia y la empresa: “Tan es así que aquellos que intentan otras formas de vida distintas al modelo hegemónico, son descalificados y atacados de diversas formas, desde las más sutiles hasta las más agresivas y violentas” (*ídem*:155). Otro problema se encuentra en la estrecha relación que se establece entre el capital humano y el desarrollo humano, relación que considera que si una persona es capaz de mejorar su vida y sus capacidades, puede ser más productiva en la producción de bienes: “Al reinterpretar a la persona como capital humano, se le concibe como un *stock* de competencias que deben revalorarse constantemente, cual si fuera una máquina; competencias que además deben ser flexibles para adaptarse a los cambios constantes del mercado” (*ídem*:156). Una última crítica es que en sus inicios el desarrollo humano consideró a la naturaleza sólo como algo al servicio del ser humano y, a pesar que desde el 2000 en los organismos internacionales se comenzó a plantear un desarrollo humano sostenible, la consideración de los efectos sobre la naturaleza no dejó de tener un corte antropocéntrico, en el cual la medición de la sostenibilidad se refiere principalmente a las necesidades de la vida humana. En conclusión, para Macías y Sevilla:

... el desarrollo humano, como el desarrollo sostenible han buscado cambiar la visión exclusivamente productivista del desarrollo, para darle una imagen más humana o más amigable con la naturaleza. Sin embargo, al no cuestionar en ambos conceptos los fundamentos que marcan al desarrollo capitalista y, por el contrario, avalarlos con un maquillaje de ecologismo o de humanismo —que no atiende a las causas de los problemas que genera el desarrollo, sino sólo a la disminución de algunos de sus efectos nocivos—, terminan siendo conceptos que muy pocos resultados positivos han generado, mientras siguen profundizándose las consecuencias negativas. (2022:159)

Aun considerando que este conjunto de críticas a los modelos de desarrollo, que se suma a tantas otras, están en un continuo proceso de ulteriores análisis y profundizaciones, me parece plausible afirmar que los modelos de desarrollo que comenzaron a estar en las bases de los planes políticos y sociales globales desde ya más de 70 años han fracasado, o por lo menos no han logrado casi ninguno de sus objetivos, por los datos que los propios organismos internacionales aportan sobre la situación del desarrollo humano en el presente. Por ejemplo, en el resumen del Informe del PNUD sobre desarrollo humano del 2023-24 titulado “Salir del estancamiento”, se habla de un mundo que está descarrilado, reconociendo la necesidad de tomar en cuenta nuevos problemas globales como las enfermedades crónicas, el aumento de los trastornos mentales y la violencia contra la mujer, condiciones en aumento que aparecen como nuevas limitantes de “las posibilidades vitales de las personas” (PNUD, 2024:4). Por otra parte, se considera que en este momento es más difícil de comprender el progreso por las presiones planetarias y se reconoce que las mediciones estándar del desarrollo pasan por alto algunas cosas, entre ellas el desempoderamiento de las personas, señalando una disminución en las capacidades de actuación humana:

La capacidad de las personas para determinar por sí mismas lo que significa vivir una buena vida, incluida la definición y reevaluación de sus responsabilidades con otras personas y con el planeta, se ha visto mermada de muchas maneras. El dogma metastásico de no intervención oculta el asalto a los recursos comunes económicos y ecológicos. La mentalidad de destrucción mutua y de «empobrecer al vecino» se remonta a la época mercantilista. Y las políticas y las instituciones -incluidas las que han gestionado mal la dinámica del mercado globalizado- prefieren el «yo» al «nosotros». Nos encontramos en una desafortunada encrucijada. (PNUD, 2024:6)

En el resumen también se reconoce la tosquedad del IDH como forma de medición de desarrollo humano, poniendo de ejemplo que hace unos años “el bienestar nunca había sido tan alto ni la pobreza tan baja. Sin embargo, personas de todo el mundo declaraban altos niveles de tristeza, estrés y preocupación” (PNUD, 2024:5). Como respuestas a la crisis, el informe propone tres medidas para hacer frente a la actual situación. La primera consiste en la construcción de una arquitectura del siglo XXI para los bienes públicos mundiales y se refiere a la importancia de encontrar nuevas maneras de suministro de los

bienes de los que todos dependemos. En ese apartado sorprende la utilización de conceptos economicistas (que me permito resaltar en negritas) propios de la lógica capitalista o por lo menos de la lógica bancaria al momento de plantear las pautas de esta nueva arquitectura de bienes comunes:

En concreto, una arquitectura de bienes públicos mundiales tendría como finalidad **realizar transferencias** de los países ricos a los más pobres que promuevan objetivos que beneficien a todos los países. (...) Los bienes públicos mundiales requerirán **financiación** adicional como complemento, y no como sustituto o competencia, de la asistencia tradicional para el desarrollo, (...) Si una parte de inversión en un país pobre **genera beneficios globales, la financiación o la transferencia** de tecnología deberá tender a **ser concesionaria**". (...) La otra cara de la moneda es el caso de las amenazas o perturbaciones que no son imputables a un solo país. Se pueden incluir **activadores automáticos en los bonos o en los acuerdos de préstamo, especialmente en los instrumentos de deuda contingente con el Estado**, para ayudar a los países más pobres a hacer frente a crisis en cuya generación han tenido poco que ver, como en el caso del cambio climático. (PNUD 2024:7)

Me parece importante notar el lenguaje que forma parte de una solución al problema del desarrollo humano para reiterar que uno de los componentes que podría suponer un fracaso de los modelos de desarrollo es precisamente que estos parten de la suposición de un tipo de economía cuyos fundamentos nunca son puestos radicalmente en cuestión, tanto que una posible nueva arquitectura de bienes público parece imposible de pensarse fuera de los marcos de referencia de la economía capitalista. Por otra parte, lo que nunca es puesto en cuestión es considerar a los estados naciones como los sujetos que participan en esa nueva arquitectura de bienes públicos, sin considerar que a menudo son los propios estados que imponen a sus ciudadanos formas sociales y económicas homogeneizantes e impositivas que obvian las diferencias al interior de los mismos, limitando las capacidades de acción y de decisión sobre sus propias vidas de amplios grupos sociales.

En el propio informe se señala que la mitad de la población mundial considera no tener ningún control sobre sus vidas, o en su caso tener un control limitado, mientras que más de dos tercios consideran tener poca influencia en las decisiones de su Gobierno. Una

posible solución a este problema se plantea en la necesidad de que las instituciones se centren más en las personas, sin tomar en cuenta la hipótesis que quizás sea el propio control económico y social de las instituciones estatales el que inhibe las capacidades de decisión de las personas sobre sus propias vidas.

El informe concluye que “Adaptar estos principios a los distintos contextos nos pondrá en el camino del diálogo y la acción productivos, que deben ser flexibles e iterativos en medio de tanta incertidumbre, para que las lecciones sirvan de base a las correcciones del rumbo.” (2024:9). Me parece importante señalar cómo en las conclusiones de dicho informe, y a pesar de reconocer las limitantes del IDH, se considera posible medir el desarrollo humano a partir de una medida universal, capaz de sintetizar lo que realmente éste representa en cualquier cultura y contexto, por lo que el rumbo se busca corregir sin cuestionar sus premisas de fondo y el rol que éstas juegan en los problemas actuales. Este gesto homogeneizante de las políticas sociales y económicas desarrollistas que permanece desde sus inicios, nunca ha sido puesto en duda por quienes promueven dichos modelos, así como nunca se ha cuestionado las formas del modelo económico capitalista y luego neoliberal a partir del cual se mide el desarrollo, ni el individualismo metodológico sobre el cual se sostiene.

Por todo lo anterior, y aun reconociendo la complejidad del tema, me parece plausible señalar que el desarrollo como modelo económico y social en este momento presenta resultado que podrían suponer su fracaso. Luego de siete décadas de implementación de modelos desarrollistas, en términos económicos las naciones ricas siguen siendo ricas y las pobres, pobres (a excepción del caso de China y otros países asiáticos), y la brecha en las desigualdades, ya no entre naciones sino entre individuos, se ha incrementado drásticamente. Por ejemplo, el reporte de Oxfam International titulado "Bienestar público o beneficio privado" (Lawson et al.,2019) señala que en 2018, la riqueza de 2200 multimillonarios de todo el mundo creció en un 12 %, mientras que la mitad más pobre vio caer su riqueza en un 11 %; el informe también señala que si bien la pobreza extrema había tenido una disminución constante durante varias décadas, su reducción se ha ralentizado desde 2013 mientras que en África subsahariana está en aumento y casi la mitad de la población mundial aún vive con menos de 5.50 dólares al día, cifra que el Banco Mundial ha fijado como nuevo umbral de pobreza extrema.

Paralelo al enorme aumento en las desigualdades, la crisis ecológica provocada por los modelos de producción y consumo actuales es señalada hasta en el seno del propio Foro Económico Mundial: "El ritmo al que estamos utilizando los recursos de nuestro planeta está relacionado con casi todos los aspectos de nuestras vidas. Esta explotación es el principal motor de la triple crisis planetaria, definida por las Naciones Unidas como la crisis climática, la pérdida de biodiversidad y la crisis de la contaminación" (2024).

A pesar de que los propios organismos internacionales que miden el desarrollo y que implementan sus políticas reconocen un estado actual de crisis, mientras continúan buscando soluciones a los síntomas de sus políticas económicas y sociales sin cuestionar las conformaciones de sentido de fondo de dichos modelos, los ideales de desarrollo siguen muy presentes en la realidad social y, por ejemplo en el caso de los megaproyectos, sean esos turísticos, energéticos o industriales, en los discursos oficiales se sigue señalando su pertinencia a partir de considerarlos como algo que aporta desarrollo social y económico a partir de un supuesto crecimiento industrial, capitalización de bienes y servicios o fuentes de trabajos asalariados, asumiendo éstos factores como algo deseable para cualquier grupo social.

Es importante señalar que los imaginarios de desarrollo no se encuentran sólo en los discursos oficiales, sino que también están presentes en los deseos de varios habitantes de las localidades afectadas, provocando una divergencia en los deseos de vida y de futuro en el seno de las mismas comunidades, siendo esta una causa determinante de las diferencias entre los que están a favor o en contra de un megaproyecto como el PIM. En Huexca, como describe Fuentes Blancas, en un comienzo la resistencia a la termoeléctrica contó con una gran cohesión de la comunidad, pero con el pasar de los meses comenzó a evidenciarse un choque entre dos tipos de memorias ligadas a los anteriores procesos de industrialización de la zona. Para muchas personas, la llegada del desarrollo se relaciona con "el empleo mal pagado de las fábricas, la contaminación y ruido de las ciudades cercanas, la pérdida del campo y las tierras, la precariedad de los apoyos obtenidos" (Fuentes Blancas, 2018:154) derivando en la pregunta de si realmente se ha ganado algo con el tipo de progreso impuesto. Sin embargo, para otros pobladores de Huexca, el recuerdo de la llegada de un supuesto desarrollo, apela a " la venida de los grandes centros de estudios, los transportes y los nuevos caminos, los mercados y las casas

con luz, los trabajos de escritorio y corbata que se anhelaban como parte de una clase mayor, etc." (*Idem*:155).

A diferencia de respuestas más cohesionadas frente a la imposición del PIM, como las que se dieron para reivindicar una vida digna campesina, o el derecho a ser considerados e informados, la respuesta frente al imaginario desarrollista es más heterogénea entre las personas que habitan las localidades afectadas. Como comenta Irma de Jantetelco, refiriéndose a otras personas del pueblo:

La otra mala información es que dicen que para que haya progreso...o sea como que todo tiene un precio. Y el progreso tiene un precio. Y pues quizás se iba a quemar alguna vez el pueblo (refiriéndose a una posible explosión del gasoducto), pero pues iban a traer un montón de progreso. Ahí tienen ahorita su pinche progreso. Aquí cambiaron el adoquín del parque una vez, y no se ha recibido más. Pero si eso piensan que es progreso, pues allá ellos... que no nos dejemos engañar por eso. (2023)

Considero que es válido suponer que esta divergencia en los deseos de desarrollo entre los habitantes de las zonas afectadas, es una consecuencia de cómo el racionalismo económico sobre el cual se sostiene el modelo desarrollista ha tenido mucho poder para moldear no sólo la economía, sino la cultura misma, promoviendo ciertos estilos de vida como deseables y retratando modos de vida de bajo consumo en términos negativos o desdeñosos. Los medios culturales hegemónico han logrado que una parte de la población aspire a formas de vida similares a ese diez por ciento de la población mundial rica que se ve a menudo en la televisión, la cultura del entretenimiento, las redes sociales y las telenovelas (Plumwood, 2002). Giraldo y Toro (2020) proponen el término "régimen de afectividad" para referirse a las maneras en las cuáles se constituye un repertorio sensible que moldea las relaciones afectivas de una sociedad. En el caso de las sociedades capitalistas, a través de construcciones culturales que operan en diversos ámbitos, se han ido moldeando deseos y capacidades perceptivas conformando un régimen de afectividad que "organiza la percepción corpórea haciendo que exista un sesgo perceptivo hacia los bienes tecnológicos, las mercancías y la publicidad, al tiempo que hace imperceptibles los elementos sensibles de la tierra que se depredan, con el fin de hacer posible el exceso de

las ciudades hipertecnologizadas” (2020:215). Los conjuntos de significaciones que conforman los ideales de progreso y desarrollo se sostienen en una idea lineal del tiempo, en la cual los avances tecnológicos y las sociedades urbanas con servicios y tecnologías avanzadas se consideran como el futuro más deseable: las formas de vida menos tecnológicas son a menudo representadas de manera desdeñosa o cómo formas atrasadas respecto a aquellas de los grandes centros urbanos, a la vez que se produce una capitalización de los deseos y los afectos por la reiterada representación de sistemas de valores que otorgan validez y prestigio a esas maneras de vivir que se consideran más desarrolladas (casas automatizadas, coches inteligentes, viajes aéreos ilimitados, comida variada y en abundancia durante todo el año, trabajos no manuales, moneda digital, mercados financieros, inteligencia artificial, viajes espaciales, etc.), que sin embargo serían insostenibles si dichas formas de vida se extendieran a la mayoría de la población mundial. Las ideas de progreso y desarrollo se entrelazan con el creciente dominio del imaginario capitalista, cuya principal característica es una “expansión ilimitada de un control racional, pseudo control pseudo racional de la expansión sin límites del consumo por el consumo, o sea por nada, y de la tecnociencia autónoma en su curso...” (Castoriadis, 2001:109).

A partir de lo anterior, se puede concluir que el imaginario desarrollista es quizás, en términos prácticos, el que más poder tiene para moldear los deseos de una población, siendo a su vez el que más disputa interna genera entre las personas de las localidades afectadas. Gran parte de este proceso de resistencia se concentró precisamente en reivindicar y reactivar otros imaginarios que se contraponen a los desarrollistas, como el valor de la vida campesina, el respeto de la naturaleza y una intensa práctica de tejidos comunitarios (que se contraponen al individualismo metodológico propio de los modelos desarrollistas), construcciones de sentido que forman parte de los imaginarios de lucha que se describen más adelante.

Antes de continuar, y a modo de resumen, en este apartado se expusieron algunas características nucleares de lo que llamo *imaginarios de un megaproyecto*, conformados por la articulación de unos esquemas dualistas en los cuales la relación entre la mismidad y la otredad adquiere un orden jerárquico, dando origen a conjuntos de significaciones economicocentristas y sin cuerpo carentes de conocimiento encarnado, en las cuales toma relevancia una concepción temporal enfocada en las necesidades económicas de un

presente inmediato poniendo en segundo plano las consecuencias a largo plazo de los megaproyectos. Para sostenerse, los esquemas dualistas de un racionalismo hegemónico occidental necesitan de conjuntos de significaciones homogeneizantes en las cuales las singularidades espaciales, culturales y ecológica de un lugar concreto quedan opacas frente a las construcciones de sentido espaciales y culturales que determinan las formas de tomar decisiones en una escala Estatal, priorizando las necesidades de una economía empresarial nacional e internacional. Los imaginarios de un megaproyecto se sostienen en relaciones de carácter monológico, en la cuales lo Otro siempre tiene que adaptarse a lo Uno y nunca al revés. Por último, en dichos imaginarios toman un papel importante el conjunto de significaciones alrededor de la idea de progreso y desarrollo que, desde los años sesenta, han predominado en las representaciones sociales de los medios masivos y la cultura hegemónica, derivando en esquemas que otorgan valor a aquellas formas de vida hipertecnológicas y de alto consumo que se desarrollan en los centros urbanos, inhabilitando las capacidades para percibir las afectaciones ambientales y sociales sobre las cuales se sostienen dichas formas de vida, y derivando en una homogeneización de los deseos de futuro y de vida de muchas personas en distintos contextos sociales, culturales y económicos.

Por todo lo anterior, es posible deducir que una constante en los imaginarios de un megaproyecto es una relación con lo Otro que, al no reconocer la paridad entre las partes, y al entablar constantemente procesos relacionales monológicos en planos tanto sociales como ambientales, no toma seriamente en cuenta los límites y derechos de un amplio conjunto de otredades. En este tipo de relación, los actores e instituciones que deciden sobre la viabilidad y pertinencia de un megaproyecto no están abiertos a replantear de fondo la pertinencia del mismo, sino, en el mejor de los casos, buscan aminorar sus efectos negativos. En la relación que dichos imaginarios establecen con el medio ambiente, los conjuntos de significaciones que otorgan plausibilidad a la construcción de un megaproyecto se limitan a analizar de manera fragmentada cada una de sus partes, considerando temporalidades acotadas al presente más próximo. Por ejemplo, en esos conjuntos de significaciones quedan fuera de campo las afectaciones a largo plazo que el uso de agua, por parte de la termoeléctrica y las nuevas industrias que se quieren desarrollar, podría provocar en una región que desde hace décadas ha experimentado un

decrecimiento considerable en sus mantos acuíferos y que, en los últimos años, enfrenta una crisis hídrica de severa a moderada (Ceagua, 2024). Precisamente ese carácter monológico en la relación con lo más que humano es la que imposibilita la mutua transformación de las partes que se supondría necesaria para garantizar las condiciones para la reproducción de la vida, y a partir de la cual se tendrían que poner en cuestión los límites de ciertas actividades humanas en relación al medio ambiente, propiciando preguntas de fondo para ponderar si a largo plazo es viable, o no, mantener aquellas formas de vida de alto consumo y consecuente desmedida producción de desechos contaminantes. Por lo tanto, no sorprende que en el seno de los movimientos por la defensa del territorio a nivel nacional, a los megaproyectos como el PIM se les nombra a menudo como *proyectos de muerte*, tanto porque requieren de recursos excesivos que intervienen y desgastan el agua, la tierra o enteros ecosistemas, como porque su implementación limita y transforma otras formas sociales que no se basan en la lógica del individuo capitalista y urbano, como la vida comunitaria o la vida campesina pero, sobre todo, porque dichos proyectos desconocen la interdependencia indispensable para la reproducción de la vida.

3.3 Imaginarios de lucha: el derecho a caminar otros caminos

¿Qué conforma y sostiene los imaginarios de mundo, de vida y de futuro que motivan resistir a un megaproyecto? ¿Qué relaciones de relevancia/opacidad se conformaron en este proceso de resistencia? Como mencioné al comienzo de este capítulo, las comunidades de lucha que sostuvieron este proceso de resistencia en las localidades de Huexca, Amilcingo y Jantetelco, son grupos de personas que se fueron reuniendo y articulando por el propio proceso de lucha, estableciendo redes entre los habitantes de las localidades y con personas y colectivos foráneos, que en su conjunto sostuvieron y sostienen la lucha en contra del PIM. A diferencia de otras tesis y trabajos académicos sobre este conflicto que se concentran en lo ocurrido en una localidad específica (Fuentes Blancas 2018, Pla 2020, González Chévez 2020, González Chévez y Gómez 2020, entre otras), elaboro sobre los conjuntos de significaciones que considero motivaron este proceso de resistencia a partir de las comunidades de lucha que participaron en este proceso, entendidas como grupos sociales heterogéneos que se conformaron para resistir

al megaproyecto y que a veces trascienden la especificidad de cada localidad. Considero que en los imaginarios de lucha que conforman este proceso de resistencia se entrelazan imaginarios históricos, polifónicos y dialógicos, así como un imaginario social crítico hacia las promesas de desarrollo, que apela a la importancia de la vida comunitaria y al respeto hacia la naturaleza, conformaciones de sentido que se exponen a continuación.

3.3.1 Imaginarios históricos: de “Zapata vive” a “Samir vive”, la lucha sigue

En el oriente de Morelos la historia de lucha social es larga y compleja. Las resonancias de otras luchas que también defendieron una vida digna rural, campesina e indígena, son elementos importantes en la conformación de los imaginarios de los opositores al Proyecto Integral Morelos, por lo tanto, a lo largo de este conflicto aparecen afirmaciones que develan una continuidad histórica tanto en la sensación de agravio, como en el derecho a defenderse del despojo. Mientras en varias ocasiones se escuchan afirmaciones como "Siempre vienen a despojarnos y a imponer" o "Somos los nietos de todos los abuelitos que se vinieron a madrear" (Adi, 2023), en otras se recuerdan e invocan las gestas del Zapatismo en la revolución y los mandatos del Plan de Ayala: "Porque al menos en Morelos estamos conscientes que las tierras se consiguieron a fregadazos, hubo sangre. Entonces tenemos el compromiso moral de defender la tierra y el legado que nos dejó el general Zapata" (Samir Flores en David Ortega, 2014).

Si bien las formas de despojo han ido cambiando y con ellas las luchas, existe una continuidad en los reclamos, que se puede resumir en el derecho a la autodeterminación frente a la imposición de formas y modos de vida impuestos desde un centro económico, político y cultural. Para muchos habitantes del oriente de Morelos el trabajo agrícola no sólo representa una forma de economía sino, principalmente, una forma de organización social que se ha tenido que defender a lo largo de varios siglos. Desde épocas coloniales, pasando por la conformación del Estado Mexicano y más tarde con la llegada de la economía neoliberal, el control institucional de los recursos y territorios ha dificultado paulatinamente la capacidad de decidir sobre los modos de producción y organización en una escala local. Para entender los imaginarios de lucha en la resistencia al PIM es oportuno presentar un breve recorrido por esos procesos históricos de despojo.

La apropiación de la tierra y el trabajo campesino, en su forma moderna, comienza en el siglo XIX. Según Victor Hugo Sánchez Reséndiz (2015), varios historiadores coinciden en que el proceso de modernización de las haciendas en el oriente de Morelos comienza en 1880: con la construcción del ferrocarril México Puebla en 1881 disminuye el precio de los fletes y aumenta la comercialización de azúcar y, en 1893, se refuerzan los canales de riego derivando en que llegara más agua a las haciendas y privando de este bien a los agricultores de varias localidades. Esta redistribución de las aguas de riego se pudo concretar gracias a la Ley General de Comunicaciones de 1888, en la cual se le otorgaba el uso de las aguas a las poblaciones ribereñas, siempre y cuando tuvieran título de propiedad. A falta de títulos individuales, muchos habitantes de los pueblos perdieron el acceso al agua que hasta entonces había sido un bien comunal. Pocos años después, en 1894, con la ley 188 el ejecutivo federal adquiere la capacidad de otorgar concesiones a compañías y particulares, dando inicio al proceso de privatización del agua. A raíz de estos acontecimientos, se redujo la capacidad de producción agrícola de los habitantes de la zona, obligando a muchos pobladores a tener que recurrir a pedir trabajo en las haciendas: "De esta forma, la gran propiedad cañera, al poseer la tierra y manejar las aguas, podría controlar y subordinar la fuerza de trabajo, es decir a la gente de los pueblos" (Sánchez Reséndiz, 2015:58).

Para 1910, el 71% del territorio de Morelos y el 90% de las tierras de riego era propiedad de las haciendas, situación que dio origen al levantamiento de las tropas Zapatistas durante la revolución mexicana (Hernández, 1991, en González Chevez, 2020) donde la famosa consigna anarquista "Tierra y libertad", se transformó en "Tierra, agua y libertad" (Flores Solis, 2021). A pesar de que a raíz de la revolución los campesinos lograron recuperar el derecho sobre sus tierras, esta fue una victoria a medias, dado que el estado otorgó acceso a las tierras, pero inhibió la decisión de los pueblos sobre su territorio y vida social. Durante el siglo XX, en todo Morelos, la posibilidad de seguir desarrollando un trabajo campesino y de vivir de ese trabajo se fue ulteriormente dificultando, situación que se intensifica en los años ochenta cuando en México el campesino dejará de ser el actor central para la producción de alimentos para la nación, hasta convertirse, en el neoliberalismo, en "actores ineficientes que habría que erradicar". (Rubio, 1995 en Sasso Rojas, 2017:59). Hacia finales del siglo XX se experimentaron ulteriores cambios en la

producción campesina, por ejemplo, el cultivo de granos como el maíz y el frijol fue disminuyendo para priorizar el cultivo de sorgo y otras hortalizas para la exportación, en concordancia a los precios establecidos por el sistema de valores del mercado internacional. Esto derivó en una producción que priorizaba los cultivos para fines comerciales sobre aquellos destinados a cubrir las necesidades alimentarias locales y nacionales. Si en 1960, el 60.7 por ciento de la población del Estado de Morelos se dedicaba a actividades agrícolas, ganaderas, de silvicultura, caza y pesca, ese porcentaje bajó casi a la mitad (35.4) para 1980 (Sasso Rojas, 2017). Hoy en día, el porcentaje de la población que se dedica al sector primario es apenas de un 7.9 por ciento (Gobierno de México, 2022). A estos cambios se suma la construcción de parques industriales como el CIVAC y la propagación de centros turísticos y habitacionales, provocando la contaminación de varios mantos acuíferos, tanto por el drenaje derivado del crecimiento urbano como por los desechos de las industrias, teniendo como consecuencia la ulterior disminución de las áreas de cultivo (Sanchez Resendiz, 2019). Con el Tratado de Libre Comercio en 1994, el poco valor monetario que se podía sacar de las tierras, llevó a muchos campesinos a venderlas.

Siendo el Proyecto Integral Morelos parte de un ulterior plan de desarrollo industrial, no sorprende que lo que se defendió en esta lucha, entre otras cosas, es el derecho a la vida campesina, algo que ha sido históricamente puesto en juego, llevando a lo largo de los años a un deterioro del campo y un crecimiento de la migración a Estados Unidos u a centros urbanos en México.

En los imaginarios que orientan la percepción de varios de los opositores, se valoran las potencias y las fuerzas de ese trabajo campesino, que se fue transformando drásticamente en tan sólo pocas décadas. Este trabajo no se defiende solo como actividad económica, sino como modo de vida que implica relaciones sociales muy distintas a las que son determinadas por el intercambio monetario basado en la propiedad privada. En Jantetelco, Lucy (2023) me comparte una percepción de cómo éstas formas de vida campesina que se han ido transformando en las últimas cuatro décadas:

... a la mejor suene un poco anticuada, pero antes, por ejemplo, mis abuelos tenían un cuexcomate¹⁹, mi abuelo tenía un terreno grandecito en su casa, en su patio, ahí sembraba. Yo recuerdo que tenía milpa, calabaza y frijol. (...) Bueno lo poquito que tenías, por ejemplo, tu maíz, sabías que ibas a tener tortilla para todo el año. El frijol es lo que no podía faltar en una casa, frijol y maíz, o sea, teniendo frijol y maíz tú ya la hiciste. Frijolitos con tortilla. Calabaza pues ya te ayudaba, las semillitas las tostabas. Aquí es un pueblo donde se hace mucho la calabaza en dulce y se vende. Entonces, ¿Antes que podía faltar? Había familias que tenían gallinas, el huevito, cuando querías un pollo pues lo matabas, de eso se trataba. (...) O sea por tener ropa nada más, ahora gastamos más dinero. Ahí para comer pues no eran grandes comidas antes y comíamos nutritivo, por ejemplo, comíamos frijolitos con guayabas, nueces peladas, cacahuates. Si nos damos cuenta, es la comida que nos comemos ahorita y es más cara ¿No? Que te venden tu cereal que trae almendras, que trae nuez, antes nos las comíamos aquí en las huertas, había nueces, guayabas también, no las tenías que comprar. (...) También antes cuando no tenías que comer, te ibas al campo, ibas a donde sembraban jitomate y decías: "¿Me regalas un jitomatito?" Y no te regalaban uno, ibas con tu cubeta y decían, "¡Ven, llévate!". Luego se hacían verdolagas, antes que fumigaran. Ahora que fumigan ya no hay ese tipo de verduras que se consumían. Remolachas, verdolagas en tiempo de lluvias. Tu alimentación era muy sana.

En mis visitas a esas localidades, no deja de sorprenderme y emocionarme una fuerte presencia de relaciones sociales que parten de la abundancia y no de la escasez. Sin importar las condiciones o posibilidades económicas, siempre hay una acción de compartir y regalar, sea un aguacate, o un plato de comida, una botella de agua, unas obleas, unos cacahuates, unos elotes, unos dulces o un yogurt, el gesto de compartir es una constante, como si hubiera una premisa de abundancia o de confiar que compartir los excedentes traerá más abundancia. Los recuerdos de poco más de 40 años atrás, cuando en Morelos había abundancia y diversidad en la producción agrícola, lo cual permitía tener la

¹⁹ Granero o almacén de origen prehispánico, construido con adobe o piedras y cubierto con un techo de tejas de barro o palmas. Su nombre proviene del náhuatl *cuexcomatl*, que significa "almacén", "depósito" o "troje". Estos graneros aún se pueden encontrar en los patios de las comunidades y ejidos del oriente de Morelos.

capacidad de autogestionar las necesidades alimentarias que no estaban determinadas solamente por el intercambio monetario, se refieren a ese tipo de relaciones sociales del “regalar”, del compartir y de contar con la autoproducción suficiente para alimentarse de manera sana. Por lo tanto, la vida campesina que se defiende con orgullo se refiere también a estas conformaciones sociales que no se sustentan en la propiedad privada o en el intercambio monetario.



Fig. 16 Mural en Huexca. Still de video Ollintoca, 2012.

Estos imaginarios que ponen en relieve el valor de la vida campesina, se mezclan en este proceso de resistencia con las resonancias de los imaginarios de la lucha Zapatista en la revolución. En particular durante los primeros años de esta lucha, los ideales del general Zapata y la reivindicación del plan de Ayala son mencionados a menudo para cuestionar la ulterior industrialización del Oriente de Morelos. La historia revolucionaria de lucha popular y campesina y los imaginarios que la conforman, son tan importantes que a veces han sido instrumentalizados por los propios actores políticos que, estando del lado de la oposición, buscan la aprobación de los futuros votantes. Por ejemplo, López Obrador, durante su precampaña en 2014, apeló a la historia de la revolución Zapatista para externar su rechazo al Proyecto Integral Morelos:

México no es territorio de conquista, no queremos que vengan los extranjeros, aquí a apropiarse de todo. Imagínese lo que significa de que en la tierra donde nació Emiliano Zapata, mejor dirigente que ha habido en la historia de México, mejor dirigente social, aquí en Anenecuilco, ahí quieren llevar a cabo una termoeléctrica,

es cómo ir a Jerusalén y querer construir ahí, que se yo, un basurero tóxico, una planta nuclear, son ofensas, son agravios, qué les pasa a estos. (en Muñoz, 2019:47)

Dada la importancia de los imaginarios históricos de lucha para los activistas y luchadores sociales de Morelos, reivindicarlos frente a la cooptación de los mismos por los actores partidistas, también ha sido parte de esta lucha. Por ejemplo, el 10 de abril del 2019, pocos meses después del asesinato de Samir, el entonces presidente López Obrador tuvo que cancelar su visita en la hacienda de Chinameca donde quería conmemorar los 100 años del asesinato de Emiliano Zapata, debido a la amenaza por parte de los opositores del PIM y de otros movimientos de la región de boicotear su celebración. Unos días antes, en un boletín de prensa de la Asamblea Permanente de los Pueblos de Morelos, se enuncia el rechazo a la visita de Obrador y las resonancias de su traición con la traición de Guajardo a Zapata:

... hemos aprendido de la historia: no se repetirá con nosotros la traición de Guajardo a Zapata. El mal gobierno actual nos viene dando la espalda: en 2014 aseguró que la termoeléctrica de Huexca no se instalaría y hoy, una vez que muchos creyeron en su palabra y le dieron su voto, los traiciona pretendiendo usar el nombre del General Emiliano Zapata para justificar su proyecto de Nación. Afortunadamente, nosotros —quiénes sí conocemos y vivimos a nuestros abuelos orgullosamente zapatistas— sabemos que el General Zapata perdonaba todo menos la traición. (APPM, 2019)

Pocos días antes de su asesinato, en su última entrevista, Samir Flores recurre también a la imagen histórica de la traición a Zapata, refiriéndose al discurso de López Obrador en Cuautla al anunciar la consulta sobre el PIM:

Es lamentable lo que hoy menciona Andrés Manuel. Eso me recuerda en aquellos años cuando Madero toma el poder y le da la espalda al general Zapata. Una vez teniendo el poder le dice: pues déjeme trabajar, yo voy a hacer las cosas como considero y creo que me recuerda esas páginas de la historia. (Flores en Oropeza, 2020)

La traición del pasado toma entonces relevancia en la conformación de los imaginarios sociales de la lucha, a partir de una sensación de continuidad en la relación del Estado centralista con los pueblos, en la cual la actuación estatal está siempre ligada a una imagen de desconfianza, construida a partir de las reiteradas acciones de un Estado que quiere imponer un control tanto político como cultural. Como dice el corrido dedicado a Samir escrito por la difunta María Antonieta de Huexca (continuando con la tradición de los corridos surianos que contaban y difundían las gestas de los revolucionarios zapatistas): “Nunca confíes en el gobierno, se parece al escorpión, primero te da confianza y te clava el aguijón”.

Tras el asesinato de Samir, en las manifestaciones por la defensa del territorio en Morelos y en todo México, se sumó una nueva consigna que da cuenta de la continuidad de un imaginario de lucha. A la famosa consigna “Zapata vive, la lucha sigue” se suma la consigna “Samir vive, la lucha sigue”. En Amilcingo, a los ya múltiples murales que habitan el pueblo, se sumó el rostro de Samir y, actualmente, existen varias imágenes en las cuales el rostro de Samir y Zapata se sobreponen. El paralelo entre éstos dos líderes sociales se estableció de manera inesperada, no fue una idea que emergió del núcleo de la lucha o del Frente de Pueblos en defensa de la tierra y el agua MPT, sino que fueron muchas personas y grupos aliados que comenzaron a plantear esa correspondencia entre esos luchadores sociales. Quizás en esa conformación de sentido influyeron algunas coincidencias como el hecho de que Samir fue asesinado justo cien años después del asesinato de Zapata, o que ambos nacieran en el mes de agosto, aunque probablemente, lo que llevó a establecer ese paralelo, fue el reconocimiento de una esencia común entre esos dos líderes, por su capacidad de movilizar y sobre todo de reivindicar la dignidad de los pueblos y el derecho sobre sus vidas y sus tierras.



Fig. 17 a) Samir Flores. Foto Desinformémonos, 2016. b) Mural en la Radio Amiltzinko. Foto E. Vogig, 2023.



Fig. 18 Logo Frente de Pueblos en defensa de la tierra y el agua. Morelos, Puebla y Tlaxcala

En el caso particular de Amilcingo, al imaginario histórico de la lucha revolucionaria se suman otros acontecimientos del pasado. En su tesis sobre el proceso de resistencia en esa localidad, Camila Plá expone la importancia de la memoria histórica derivada de varias luchas en los años setenta: la que se gestó para lograr el reconocimiento del municipio de Temoac (al cual pertenece Amilcingo) y así romper el control que el municipio de Zacualpan de Amilpas ejercía sobre los pueblos de esa zona, o la lucha por la creación de la escuela normal rural "General Emiliano Zapata". En ambos procesos, Vinh Flores Laureano (tío de Samir Flores) fue una figura clave, siendo asesinado en 1976 como consecuencia de su militancia. A partir de esas experiencias, Amilcingo se conoce en Morelos como un pueblo guerrero y el rostro de Vinh Flores está pintado en varios de los murales que existen en esa comunidad. Por otra parte, en Jantetelco está muy presente en la memoria del pueblo la participación en el proceso independentista a principio del siglo XIX. Se recuerda con orgullo como el cura Matamorros, oriundo de Jantetelco, se fue

con 46 hombres (la mitad de los hombres del pueblo en ese entonces) a unirse al ejército independentista para luchar en contra de los españoles.

En términos históricos, se hace evidente cómo en el conflicto que detonó la imposición del Proyecto Integral Morelos están en disputa dos imaginarios que se han ido conformando a lo largo de mucho tiempo y en los cuales se entrelazan el pasado y el presente. Al imaginario del despojo que se manifiesta en los esquemas contruidos socialmente a raíz de un racionalismo hegemónico occidental, estableciendo relaciones jerárquicas que niegan la mutua dependencia entre pares e invisibilizando la importancia y la dependencia de aquellos trabajos y modos de vida que son considerados “inferiores”, se opone un imaginario social que reconoce la continuidad histórica del despojo y su violencia naturalizada, y que se conforma a partir de las historias de lucha así como de los sentimientos de amor y aprecio por una vida campesina. En este imaginario histórico toma relevancia también la percepción de una sensación de opresión transhistórica, conformada por recuerdos de una constante en los atropellos e injusticias hacia los pueblos. Como me contó Lucy (2023) en Jantetelco:

Es que han pasado tantas cosas, aquí, como pueblo. La historia oral que tenemos en el pueblo (porque no hay algo escrito, más que un diario de 1871), si nosotros nos vamos a ese diario es lo mismo que está pasando ahora y lo que pasó en ese tiempo. Siempre ha habido conflictos, la política. O sea, te callas, hay cosas que no debes de decir. Leemos el diario y vemos lo que pasa ahora, y es lo mismo, el más fuerte se come al más débil ¿No? Así como que te callas. Tú no dices nada. Por ejemplo, mi abuelo me decía, en tiempos de Porfirio Díaz, decían: “Hay una recompensa para quien capture a fulanito de tal” y ponían el cartel. Se cuenta que un señor vio ese fulanito, lo detiene y se lo lleva. Quizás era metafóricamente, no digo que sea real... Lo llevan a Porfirio Díaz y dicen: “Aquí está, quiero mi recompensa”, y él responde: “Sí, mira fulanito, esta persona de todo lo que roba, de todo lo que hace, me paga, me da un porcentaje, ¿Tú indio pelado que me vas a dar? Tú no me vas a dar nada, lárgate y no digas nada”. ¡Pues ay desde cuándo! A la fecha es lo mismo, nada más con otras palabras, con diferentes nombres, pero sigue siendo lo mismo, lamentablemente. (Lucy, 2023)

La continuidad de una falta de respeto a la autodeterminación de los pueblos y de la imposición de proyectos centralistas que deriva en un sentimiento de agravio, se percibe también en planes estatales menos invasivos que el Proyecto Integral Morelos. Algunas señoras de Huexca y Amilcingo, miembros de las brigadas de salud que se crearon a la par de la resistencia al PIM, una tarde en Huexca compartían su percepción sobre el nuevo programa de reforestación *Sembrando Vida* del gobierno Obradorista, y el poco sentido que les hacía:

Ca. de Amilcingo: ¿Y ya llegó aquí eso de Sembrando Vida?

A. de Huexca: Sí, ya llegó. El gobierno está consciente del daño que le están haciendo al medio ambiente, pero ellos siguen con sus proyectos, que son los que más afectan. Entonces que yo digo que nada más para taparle el ojo al macho y que la gente esté de acuerdo.

Lu de Amilcingo: Y luego pues ni siembran árboles, siembran otras cosas, que ni dan.

Ca: Ajá, y nada más por el dinero que les están dando.

Lu: Allá en el pueblo (refiriéndose a Amilcingo) según están sembrando unas Pitajayas... esas ni dan aire. Y luego siembran ahí disque ciruelas, que se secan.

Au.: El gobierno quiere seguir engañándonos ¿No? Como siempre.

A partir de lo anterior se puede afirmar que en los imaginarios históricos que conforman esta lucha territorial se encuentran entremezclados tres códigos (regresando a Pintos) que establecen relaciones de relevancia/opacidad: el primero se conforma alrededor del trabajo, defendiendo la dignidad e importancia del trabajo y la vida campesina y poniendo en segundo plano los intereses de una economía estatal o global, otro se gesta alrededor de la idea de estado-nación, poniendo en primer plano la desconfianza histórica hacia las decisiones del gobierno central, y un tercero se gesta alrededor del código de la injusticia, en el cual toma relevancia una sensación de opresión y agravios recurrente a lo largo de muchas décadas. En todas éstas conformaciones de sentido se percibe una constante en la necesidad de resistir y oponerse a aquellas decisiones estatales que quieren limitar las capacidades de autogestión y autodeterminación de las conformaciones sociales y económicas locales, procesos autonómicos de la toma de decisiones que se han visto una y otra vez inhibidos tanto por las políticas impuestas desde el Estado, como por las

represiones hacia los movimientos sociales que han intentado oponerse a ellas. Por todo lo anterior no sorprende que parte de los imaginarios sociales que sostienen esta lucha se conformen por significaciones que dan cuenta de una continuidad histórica en las relaciones desiguales que los intereses de la economía y política estatal han querido imponer sobre las poblaciones rurales, con las cuales una y otra vez se ha establecido una relación monológica, en la cual el trabajo de esas poblaciones siempre está en función de las necesidades de los intereses estatales capitalistas y nunca al revés. El paralelo que se estableció de manera casi natural entre la figura de Zapata y Samir Flores responde también a esa continuidad histórica en las formas de despojo y a pesar que las formas de luchar no son las mismas que hace cien años (cómo expondré en el último capítulo), los motivos para luchar son similares.

3.3.2 Imaginarios polifónicos: una lucha con muchas voces

A pesar de la desconfianza más que justificada hacia el Estado, los sujetos de esta lucha no dejaron de apelar a una posibilidad de diálogo con las autoridades, aunque éstas optaran casi siempre por “no dar la cara”. Cuando Obrador comenzó su mandato, se envió al nuevo mandatario un informe detallado sobre el impacto negativo de la termoeléctrica²⁰, avalado por los distintos pueblos y organizaciones que participaron en la lucha, así como por organizaciones de derechos humanos, periodistas y académicos solidarios. Continuando la tradición de los gobiernos anteriores, el nuevo mandatario nunca invitó a la mesa de diálogo a los opositores al PIM, sino que mandó su delegado para promover la consulta que, de manera unilateral y expedita, decidió realizar para resolver el problema heredado.

Más allá de la relación de la lucha con el Estado y sus formas siempre monológicas de enfrentar los conflictos, una tendencia a establecer relaciones dialógicas que propicien una mutua transformación en el encuentro fue algo recurrente a lo largo de este proceso de

²⁰ Informe sobre el impacto negativo de la termoeléctrica en Huexca y la región oriente de Morelos. (2019) <https://hayunvolcan.wordpress.com/2019/02/01/informe-sobre-el-impacto-negativo-de-la-termoelectrica-enhuexca-y-la-region-orient-de-morelos/>

resistencia, algo que se puede observar en las formas en cómo se fue articulando la propia lucha, tanto interna como externamente.

En las localidades, una constante que da cuenta de una apertura al encuentro y al diálogo fue invitar a quienes fueran indiferentes a lo que estaba pasando a tomar conciencia de la importancia de reconocer los límites de la naturaleza, así como a establecer una conversación más justa entre los intereses del Estado y los de los pueblos afectados, sin embargo, esas ideas no eran impuestas, sino que se trataban de difundir y potenciar, además de propiciar encuentros y alianzas con otros movimientos sociales muy diversos.

Cuando comenzó esta lucha, fue precisamente a partir de la falta de diálogo e información por parte de los promotores del Proyecto Integral Morelos, que surge la necesidad de ponerle una bocina a un coche viejo, y salir a informar. Así comenzó Samir a ir de pueblo en pueblo a informar sobre “lo que se venía”. Más adelante, con el apoyo de otros compañeros de medios libres y de muchas personas del pueblo de Amilcingo, es que el 6 de enero del 2014 inician las transmisiones en Frecuencia Modulada en el 100.7 de la *Radio Comunitaria Amiltzinko*, un elemento fundamental para la conformación del imaginario social que se gestó en esta lucha territorial. Fundamental no solamente porque en la radio se informaba sobre el Proyecto Integral Morelos, sino porque se invitaba a todo el mundo a hablar: desde los niños que comenzaron a andar por la radio a ver qué pasaba ahí, hasta las personas que participaban en las brigadas de salud, invitados que venían a contar de otras luchas y también dedicatorias personales para cumpleaños y eventos especiales. Samir no sólo tenía la necesidad de comunicar, sino que una constante en su forma de ser era invitar a otros a no tener miedo de hablar. Como recuerda doña Aurora de Huexca, quien durante varios años fue una vocera importante del movimiento:

Porque era un compañero que sabía escuchar, que sabía cómo hablarle a la persona para llegar a lo más profundo de su sentimiento. Yo con él platicaba, porque yo era una persona muy tímida (...). Entonces yo empecé a participar en este movimiento como cocinera, dándole de comer en el plantón a los que venían para apoyar a Huexca. Para mí era muy difícil poder ser vocera. Yo le decía a Samir: no puedo ser vocera, porque cuando hablo frente a las personas, todo se me olvida, todo se me borra de la mente, quedo en blanco. Yo siempre voy a seguir en la cocina porque

siento que es lo mío, es en lo que yo puedo ayudar al movimiento. El compañero Samir me dijo: no doña Aurora, usted puede, y lo va a ver, usted dice que no puede, pero yo sé que sí puede, y lo va a lograr, y lo va a poder hacer y nadie la va a parar. (Valdepeña en Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua PMT, 2020)



Fig. 19 "La comunicación libre es un arma de construcción masiva". Mural al lado de la casa sede de la Radio Amiltzinko. Foto E. Vogrig, 2023.

Esta invitación a sumar voces, no sólo se dirigió a los habitantes de las localidades afectadas por el proyecto, sino que una característica importante de este movimiento fue promover la articulación de muchos saberes, luchas sociales y voces de varias latitudes. En la conformación del imaginario de esta lucha tomó relevancia una polifonía de saberes y experiencias, dejando en segundo plano una voz central o unívoca. Para contrarrestar el imaginario estatal de una voz centralizada, se fue orientando la percepción a través de un código que valora la experiencia compartida y común, priorizando el entorno más próximo (cada localidad, los pueblos aledaños y la región de Morelos) pero sin cerrarse a lo local, sino abiertos a sumar perspectivas heterogéneas: "Aprendimos a hacer comunidad con más comunidades, a hermanarnos con más comunidades. - recuerda Adi refiriéndose a la radio y la lucha social - Eran muchos pueblos que estaban rodeando este proyecto de comunicación en toda una región oriente. Ya no solamente era Morelos, sino que también

era Puebla, y parte a lo mejor un poquito de Tlaxcala, y un poquito también al Estado de México que alcanzaba la señal” (Adi, 2023).

Iniciar con la radio no fue una empresa sencilla. Cuando Samir comenzó a promover el proyecto, muchas personas del pueblo no creían que fuera posible hacerlo, parecía algo demasiado complicado y costoso. Comenzaron realizando una colecta y Samir era el que usualmente se “echaba el verbo”. A pesar de que muchas veces les dijeran que estaban locos, qué cómo iban a lograr hacer una radio, Samir terminaba convenciendo a las personas: “este hombre era muy buen orador, era muy bueno diciendo las cosas que quería, era muy bueno transmitiendo las cosas... hacer radio. Y pues sí, la gente le terminaba creyendo, terminaba convenciéndolas a como dé lugar y siempre era así” (Adi, 2023).

Quizás con otras palabras, y sin tanta teoría, se podría decir que cuando Samir Flores comenzó con el proyecto de la radio tenía muy claro que, entre otras cosas, se estaba viviendo un conflicto de imaginarios. Si los imaginarios sociales orientan nuestra percepción, permiten nuestra explicación y hacen posible nuestra intervención, la información y los saberes que se comparten y cómo se comparten, resultan clave para la conformación de los mismos:

Nos hemos visto con la necesidad de crear un espacio, un espacio con qué defendernos. Porque entonces el estado nos ha declarado una guerra, y nos está acribillando con la información, y nos llaman de una y mil formas. Y a veces, empiezan a denostar a los pueblos, nos tratan quizás a veces hasta de lo peor en los medios de comunicación. Y a veces nosotros somos los sin voz, los que no tenemos derechos, los que estorbamos. Pero entonces decimos... lo que nos compartían por ahí algunos: en una guerra armada, el adversario contesta con balas. Esta guerra nos la están haciendo con la información, tratando de confundir a la gente, entonces tenemos que crear nuestro espacio para defendernos, y es así como surge esta radio comunitaria. (Flores en Sofía Marcías, 2015)

Comunicar, informar, sumar voces son aspectos que tomaron mucha relevancia en el imaginario de esta lucha, estableciendo un código de relevancia/opacidad en el cual se

otorga importancia a la voz de las personas de las comunidades, a los saberes alternativos, a contar las propias historias y a reconocer que se tiene el derecho de expresarse. Orientar la percepción a través de propiciar espacios para compartir información y saberes, es efectivamente un “arma de construcción masiva” muy peligrosa, tanto que en varias ocasiones durante la lucha se avecinó el riesgo de que la fuerza pública entrara por la fuerza a la radio para desmantelarla. Nunca pudo lograrlo, porque al avisar del peligro en la propia radio, o tocando las campanas del pueblo, acudían muchas personas de Amilcingo a defenderla. Cuando Samir hablaba de una guerra de información no estaba exagerando, al final, entre otras cosas, su deseo de comunicar y articular los ecos de las luchas y los saberes de los pueblos, le costó la vida.

3.3.3 ¿Desarrollo para quiénes?

Como se expuso anteriormente, el imaginario de desarrollo es central en la justificación de un megaproyecto. El concepto y los ideales de desarrollo están en disputa tanto entre los ejecutores y opositores de un proyecto, como entre los pobladores de las propias comunidades. El modelo de desarrollo hegemónico hace que las necesidades nacionales, como en el caso de una mayor producción de luz eléctrica, o las necesidades empresariales de crecimiento industrial, se opongan con los ideales y necesidades de algunas de las personas que habitan los territorios donde se construyen esos megaproyectos. Para algunos autores esto puede interpretarse como un conflicto entre tradición y formas de desarrollo hegemónicas (Barquín y García, 2021), sin embargo, los sujetos de lucha en contra del PIM, no se oponen a esos proyectos simplemente por defender formas de vida tradicionales, no están cerrados a los cambios, sino que reivindican otras formas de desarrollo y progreso. De manera reiterativa, los opositores han externado sus deseos de desarrollo, pero un desarrollo que los beneficie, como una universidad, nuevos hospitales o mejoras en la infraestructura agrícola. En palabras de Tere:

... y no nos oponemos al progreso, porque sabemos que el progreso es muy bueno, pero si realmente quieren progreso aquí es un pueblo que vive de su siembra, (...) entonces por qué ellos si quieren progreso por qué no apoyan en ganadería y en siembras, que es de lo que vivimos nosotros. (Castellanos en Sin Línea, 2012)

Es pertinente agregar, que no sólo quienes cultivan viven de la siembra y la ganadería, sino todos nosotros. Paradójicamente, mientras en algunas esferas sociales se consideran como cambios novedosos el capitalismo verde, la ecología regenerativa o el turismo ecológico, los deseos de formas de vida que quieren mantener una relación cercana y sana con la naturaleza, como en caso de la vida campesina, se tildan fácilmente de tradicionalistas o retrógrados.

Por otra parte, las promesas de nuevos trabajos asalariados con las que se quiere justificar un proyecto como el PIM, parten de falsos supuestos, dado que son muy pocos los puestos de empleo que se crean en las industrias cada vez más mecanizadas. Sumado a esto, en el imaginario de los opositores al proyecto, un trabajo asalariado en alguno de los futuros nuevos parques industriales, más que ser considerado como una opción de mejoría económica, se reconoce como una *esclavitud moderna*. Es más que comprensible que, a pesar de muchas dificultades para monetarizar la producción agrícola, se quiera defender un trabajo que aún propicia cierta libertad de gestión y cierto control sobre los modos de producción, frente a la opción de recibir un salario mínimo en condiciones laborales a menudo de semiexplotación.

Nos han visto, en todos los sentidos como un bien económico, donde las ganancias van a ser muy grandes (...) Nos van a fregar el agua, nos van a fregar el aire, nos van a fregar en las formas en cómo nos van a dar esos trabajos, porque vamos, no nos hace falta entender las historias de las maquiladoras allá en Chihuahua, para entender que esto es un sinónimo para nosotros de una esclavitud moderna. (Flores en Sofía Marcías, 2015)

Lo que se vuelve relevante en el imaginario social de los opositores al PIM en relación a los ideales del desarrollo ligados a los megaproyectos, son tanto la afectación de los recursos naturales y en consecuencia del trabajo campesino, como la creación de unos trabajos pocos deseables que principalmente generan beneficio económico a empresas nacionales e internacionales. A pesar de que el proyecto ya está concluido hace muchos años, ni la termoeléctrica ni el gasoducto han propiciado ningún cambio sustancial positivo para los habitantes de la zona. Algunos de los habitantes de Huexca entraron a trabajar en la termoeléctrica y, a través de programas estatales y federales, se realizaron algunas

mejorías mínimas a calles o a espacios públicos, como las canchas o las escuelas, pero nada que se pueda considerar como una señal de mejoría en las condiciones de trabajo y de acceso a capital de los pobladores de las localidades, o a cambios sustanciales en los sistemas de salud y educación. Es por esto que en este movimiento social a menudo se ha preguntado “¿Desarrollo para quién?”. En esta pregunta se expresa tanto una disputa sobre el significado de la idea de desarrollo - ¿Quién decide qué es desarrollo? - como un cuestionamiento sobre quienes son aquellos que resultan beneficiados de este tipo de desarrollo, ésta última derivada de la memoria histórica de despojo, a partir de los varios programas estatales que, como se describió anteriormente, suelen perjudicar el trabajo y la vida rural y campesina.

3.3.4 La naturaleza sabrá defenderse

El problema del cambio climático y la crisis ambiental están en la mesa de casi cualquier campo disciplinar, en medios masivos y en la producción artística. Es común escuchar una invitación a mirar las formas de vida de los pueblos originarios para encontrar ejemplos de maneras más sabias y sanas de pensar en la relación humano/naturaleza. Ciertamente, en muchas cosmovisiones originarias de Abya Ayala no se encuentra esa escisión hombre naturaleza propia del pensamiento moderno occidental. Sin embargo, en este caso considero que sería problemático referirme a la cultura Nahua para explicar algunos de los imaginarios de la lucha relativos a la naturaleza, por un lado, por su conformación tan heterogénea, por otro, aún más importante, porque la presencia de elementos de la cultura Nahua en la región no es tan evidente y elaborar sobre cómo sus características culturales siguen presentes requeriría una investigación a parte. De tal manera que a pesar de que como parte de la lucha ha habido una reivindicación constante de la identidad Nahua, no me considero capaz de afirmar que antes de la lucha o en la conformación cultural más amplia de la región, dichos rasgos culturales ocupen o no un lugar determinante en la actualidad. En consecuencia, prefiero concentrarme en el imaginario que se conforma de la naturaleza cuando se trabaja o se vive tan cerca de ella, como en el caso del trabajo campesino, aun reconociendo que no todos los campesinos de la región tienen una relación con la naturaleza no moderna: en el campo también se usan insecticidas, se prioriza la ganancia económica, y se tira basura a las barrancas. Pero en el campo también se ven los ríos secándose, o se sufren los estragos de un cultivo cuando

tardan en llegar las primeras lluvias, o se escuchan los gritos del marrano cuando es sacrificado para ser comido. Quien se dedica a producir alimento, y quien vive rodeado de muchos animales distintos, está más atento a los sistemas ecológicos de interdependencia y la crisis ambiental no es sólo un concepto semiabstracto que pronostica escenarios apocalípticos, sino algo que se siente en el cuerpo, se ve, se huele. Hace menos de cien años, la mayoría de las personas de esa región trabajaban como agricultores, ganaderos, o pequeños productores. Había abundancia de agua, y el oriente de Morelos estaba lleno de huertas que producían alimentos muy variados. En las últimas décadas los caudales de agua han ido disminuyendo y la producción agrícola perdiendo diversidad. Según Sánchez Reséndiz (2019), la vida comunitaria en esta región fue debilitándose a medida que fueron desapareciendo los canales de riego; el ancestral patrimonio de los canales construidos por los pueblos mesoamericanos, se vio paulatinamente destruido por el crecimiento urbano y por las aguas residuales tanto industriales como domésticas, derivando en una subordinación de los mundos comunitarios y agrarios a la economía de consumo.

A pesar de todo esto, sigue presente una consciencia de la importancia de cuidar la tierra y el agua, no sólo de defender la tierra en términos de quien tiene derecho sobre ella, sino de reconocer que la vida humana depende del agua y la tierra. En Amilcingo, un día don Eli me contó que en el pasado los campesinos siempre sembraban tres semillas, una para la misma tierra, una para quien necesitara comida, sea un ladrón, un animal o alguien más, y otra para lo que uno necesita comer. En esta anécdota la tierra o la comida no son objetos o recursos, sino que son entes con los cuales se establece una relación de dependencia mutua. Uno necesita comer y la tierra también necesita comer. La relevancia del agua y la tierra no se establece solamente en términos de recursos o propiedad, sino en términos de interdependencia. “¿Qué van a comer nuestros hijos?”, es una pregunta que aparece a menudo en los reclamos de esta lucha. ¿Qué van a comer si se siguen contaminando las aguas y la tierra? El futuro que está en juego no es sólo el de las propias familias o de los habitantes de las localidades, sino ¿Qué van a comer en las ciudades?

Un día acompañé una procesión en honor a Nuestro Señor de la Misericordia en Huexca. Algunos cantos cristianos se habían modificado ligeramente para que también fueran cantos de lucha. Una vez frente a la termoeléctrica, doña Antonieta (q.p.d.) tomó el

micrófono de la bocina portátil y, dirigiéndose a la puerta de la “termo”, le pidió al Señor que las personas tomaran conciencia:

Ten piedad señor, misericordia de tus pueblos, de tu gente. De esa gente humilde, de esa gente que ha trabajado la tierra, que está de sol a sol, para que coman hasta los gobiernos, para que coma toda la gente que no siembra. Yo te pido señor que hagan consciencia de esto, que se pongan a pensar un poquito. Que vean cómo sufrimos para ganarnos el pan de cada día. No nada más es extender la mano y recibir de los bancos, o del gobierno. Ayúdanos señor y dales mentalidad a esas personas, a las que no piensan con la cabeza, piensan con los pies. No piensan que tienen hijos, y que algún día van a perecer de otra forma porque, aunque tengan millones de dinero, no les va a alcanzar para sanar.



Fig. 20 Huexca. Procesión frente a la termoeléctrica. Foto E. Vogrig, 2021.

Quienes siembran, quienes ponen las manos en la tierra o esperan las lluvias, mantienen una relación con el tiempo extrahumano de la naturaleza, reconocen sus ritmos, perciben sus cambios, y se reconocen como interdependientes en un sistema complejo de relaciones. Continuar y reactivar esa relación de cuidado con la naturaleza fue parte importante de este proceso de resistencia. En Amilcingo se recuerdan con mucho amor los paseos a la barranca que Samir Flores comenzó a organizar con las niñas y niños que participaban en la escolita sabatina. A la barranca de Amilcingo se iba a sembrar una plantita como forma de convivencia, como cuenta Samir en un video:

... una planta podemos compartirla con la comunidad, como bien dicen los niños, podemos compartir pensando en el futuro. (...) Así se va arraigando el sentido de pertenencia, que la gente sepa que son sus barrancas, que son sus plantas, y que son de todos y de nadie a la vez, y pues que tenemos que cuidar. (en APPM, 2015)

Luego de sembrar, las niñas y niños recitan en coro un poema para agradecer a la naturaleza: "Muchas gracias madre naturaleza, de ti venimos, a ti vamos, venimos a agradecer lo poquito que podemos darte, muchas gracias, madrecita, muchas gracias señores guardianes de estas barrancas, corazón de cielo, corazón de fuego, corazón del agua, recibe esta alegría, recibe este gusto, gracias" (APPM, 2015). Si bien, como mencioné en un principio, sería un poco idealista pensar que en las localidades rurales del Oriente de Morelos existe una conciencia homogénea y fuerte de unas formas de vida que implican una relación de cuidado y respeto con la naturaleza, dichas formas siguen presentes y fortalecerlas fue parte importante de este proceso de resistencia.

Como señalan Descola e Ingold "los conflictos ecológico-políticos, que oponen poblaciones locales a Estados o multinacionales, tienen la particularidad de revelar de forma nítida las divergencias de interpretación ontológica fundamentales respecto a de qué está hecho el mundo y qué le da valor" (en González Chévez, 2020:81). En el caso de este proceso de resistencia y de sus imaginarios, no se establece un código de relevancia/opacidad simplemente otorgándole valor a la naturaleza y sus procesos como algo *externo a*, sino que toma relevancia un modo de relación humano/naturaleza que reconoce la dependencia entre las partes, una relación que implica un diálogo con lo no humano, un reconocimiento de mutua afectación y de mutua dependencia. La naturaleza se defiende porque de ella depende la propia vida.

Partiendo de una mirada que supone a los humanos como *parte de* y no *dueños de* la naturaleza, se intentan escuchar los límites de lo más que humano, porque la reproducción de la vida dependerá de saber respetarlos y si no aprendemos a respetarlos, ella sabrá defenderse, como me dijo doña Aurora (2024) una tarde en Huexca. Mientras me compartía con cierta desilusión la división de su comunidad cuando hubo que luchar contra la "termo", y ya con la termoeléctrica sonando de fondo, doña Aurora comentó:

Siempre lo he dicho, los seres humanos somos... tenemos miedo. Yo sé que todos lo tenemos, pero unos más. Entonces dicen "Ay, pero con el Gobierno no se puede. ¿Quién va a luchar contra el gobierno? No se puede luchar contra él". Y yo digo que sí se puede, pero si se quiere ¿No? Porque somos más que el gobierno. Pero pues no quiere la gente, no se quiere levantar a luchar. Pero yo digo que la naturaleza es sabia en defenderse ella misma, no nos necesita para defenderse. ¿Por qué? Porque pues hay elementos como los volcanes, esos pueden hacer erupción y pues nadie sabe en verdad qué puedan hacer con lo que es la lava y todo eso, pues pueden hacer mucho más que nosotros. O también cuando hay temblores que ahora ya no son temblores son terremotos. Entonces desde ahí, yo digo que la naturaleza misma se puede defender.

En las palabras de Aurora se reconoce la fuerza y la agencia de lo más que humano, el respeto por la naturaleza es tal que viendo la imposibilidad de detener un megaproyecto como el PIM, se confía que la naturaleza sabrá responder a los abusos que está recibiendo: si se empujan sus límites, habrá respuesta. Para muchos científicos que se dedican a estudiar el cambio climático, la creciente frecuencia con la cual están sucediendo fenómenos naturales muy destructivos como inundaciones catastróficas, huracanes que crecen más rápidamente que antes o incendios indomables, son consecuencias del calentamiento global y los pronósticos para el futuro no son muy prometedores, dado que no se ha visto en términos geopolíticos ni geoeconómicos, una intención seria y coordinada para reducir o transformar aquellas actividades humanas que están causando el calentamiento global. Lo que me parece muy relevante en la afirmación de doña Aurora, es que a pesar que las consecuencias de algunos desastres naturales (como por ejemplo la erupción del volcán Popocatepetl) podrían llegar a perjudicar su propia vida, este tipo de desastres no se leen sólo como un problema en relación a las posibles afectaciones humanas que puedan provocar, sino como una respuesta "a gritos" de una naturaleza que no está siendo escuchada. Este tipo de conformación de sentido, que otorga agencia y capacidad de acción a lo más que humano, resuena con los imaginarios de pueblos originarios de otras latitudes. Recuerdo las palabras de una anciana Wintu (pueblo originario del oeste del actual Estados Unidos), recogidas por la etnógrafa Dorothy

Demetracopoulou, en las cuales se reconoce el poder y la inteligencia del agua frente al daño provocado por los colonizadores:

El agua no puede ser lastimada. Los blancos van al río y lo transforman en tierra seca. El agua dice: 'No me importa. Soy agua. Pueden usarme todo lo que quieran. Soy siempre la misma'. Los blancos usan el agua de los manantiales sagrados en sus casas. El agua dice: 'Está bien. Puedes usarme, pero no puedes vencerme'. Todo lo que es agua dice: 'Donde sea que me pongas, estaré en mi casa. Soy terriblemente inteligente. Puedes sacarme de mis manantiales, llevarme lejos de mis ríos, pero yo vine del océano y regresaré al océano. Puedes construir una acequia y meterme allí, pero sólo llegaré hasta cierto punto y luego me iré. Soy terriblemente inteligente. Cuando me pierdo de vista estoy de regreso a casa. (en Le Guin, 2023:67)

A pesar que este tipo de imaginario que plantea una continuidad y una relación de interdependencia entre lo humano y lo más que humano no necesariamente hayas sido el único o principal motor de la lucha, es uno de los imaginarios que se distingue más radicalmente de las construcciones de sentido de los imaginarios de un megaproyecto. La relación humano/naturaleza que se deduce de la afirmación de Aurora opera en los imaginarios nucleares de la mismidad y la otredad, pero no simplemente por otorgar alguna agencia a la naturaleza, sino por replantear la relación a partir de la cual se establece una diferencia con lo más que humano. El "yo" humano no se distingue de la naturaleza a partir de diferenciarse radicalmente de ésta, sino que reconoce una continuidad en la relación: reconoce una diferenciación entre los pares y a la vez un continuum, en el cual ambas partes se modifican mutuamente en sus condiciones y posibilidades de existencia. A diferencia de los imaginarios históricos o de los imaginarios en contra del desarrollo, que se conformaron a partir de las relaciones de los pueblos con las políticas estatales y empresariales y, por lo tanto, están influidos por las premisas significativas de éstas (aún si establecen relaciones distintas de relevancia/opacidad), los imaginarios que reconocen una relación de continuidad e interdependencia entre lo humano y la naturaleza son tan radicalmente distintos, que parecen paralelos e independientes de los imaginarios de un megaproyecto. Parten de concepciones de realidad que no operan a través de los modos de diferenciación entre mismidad y otredad de la epistemología hegemónica, sino que plantean que un ser vivo es *uno y otro a la vez*

en el continuo flujo de la vida. Quizás sea por eso que, en la afirmación de Aurora, a pesar que la erupción del volcán podría perjudicarla, aparece cierta alegría en pensar en la fuerza de la naturaleza cómo algo que puede garantizar la continuidad de la vida, y defenderse frente a acciones que la violentan, la objetifican y la despojan.

3.4 Un problema de imaginarios

Si partimos de reconocer que vivimos en sociedades pluricontexturales (Pintos, 2015), donde coexisten múltiples grupos sociales que producen y operan bajo conjuntos de significaciones diversas, instituyendo distintos sentidos de realidad, se abre la pregunta acerca de si los conjuntos de significaciones que entran en juego en una disputa como la que generó la construcción del Proyecto Integral Morelos, a veces están operando en campos sociales tan diferentes que instituyen sentidos de realidad que, quizás, ni siquiera se perciben mutuamente, es decir, no siempre reconocen compartir el mismo campo de acción, ni el mismo mundo, ni la misma realidad.

Sumado a esto, a partir de identificar algunos de los imaginarios sociales de las partes en conflicto, considero que es posible identificar imaginarios que conforman sentidos de mundo acuerpados en las comunidades de lucha que se oponen a un megaproyecto, sin embargo, en el caso de los conjuntos de significaciones que otorgan plausibilidad a un megaproyecto resulta mucho más complejo, o quizás imposible, definir grupos sociales concretos en los cuales operan esos imaginarios. Esta diferencia reside en que las comunidades de lucha son conformaciones sociales acotadas y situadas, que constituyen un decir-hacer social alrededor de una lucha en todos sus frentes, por la convicción de llevarla a cabo, entendiendo hasta cierto punto la relación entre sus partes, y porque sus acciones no están mediadas por la necesidad económica de cumplir con un trabajo remunerado: a nadie le pagan para participar en un movimiento social. En las comunidades de lucha que se opusieron al PIM se fue conformando un imaginario social porque a lo largo de este proceso se elaboraron y acuerparon significaciones compartidas que operaron en los tres campos que toman parte en la construcción de imaginarios: el afectivo, el intencional y el representacional.

Sin embargo, en el caso del conjunto de significaciones que otorgan plausibilidad a la manera de implementar un megaproyecto, éstas se pueden deducir a nivel discursivo por los enunciados de gobernantes y especialistas, a partir de los cuales fue posible, por ejemplo, identificar el carácter monológico y homogeneizante que está detrás de esas elaboraciones de sentido, y que intrínsecamente conlleva una relación opresiva porque no apela a una relación dialógica abierta a la mutua transformación sino que, al entablar relaciones objetificantes con un amplio conjunto de otredades, se traduce en una relación meramente utilitaria con ese conjunto de otredades. Estos imaginarios se podrían atribuir a las construcciones de sentido que operan en el capitalismo global, en las decisiones que se toman a escala geopolítica, o en la episteme tecnocracionalista de la modernidad, o en los modelos desarrollistas, pero, socialmente hablando: ¿En quiénes se acuerpan esas conformaciones de sentido? ¿En qué grupos sociales operan?

Para que un proyecto sea llevado a cabo se necesita del accionar de muchos grupos sociales distintos, cada uno habitando una sociabilidad que conforma sus imaginarios particulares. Aunque fuera posible encontrar algunas conformaciones de sentido que otorgan plausibilidad a un megaproyecto en algunos grupos políticos y empresariales, la escala en la que opera un megaproyecto implica que para su realización se necesita la participación de muchas otras personas, como ingenieros, policías, científicos, constructores, quienes accionan y elaboran sentido sólo en relación a una de las partes. Éstos grupos no necesariamente comparten lenguaje (más allá del idioma oficial), o representaciones y afectos, ni siquiera con los demás grupos sociales que también participan en la implementación del proyecto, lo que deriva en una construcción de sentido sobre sus acciones fragmentada y parcial, a menudo mediada por lo que implica responder a las exigencias de un trabajo remunerado, que en muchos casos no conlleva la capacidad de decidir si estar de acuerdo o no con lo que se tiene que hacer, o de dimensionar la escala en que las propias acciones están operando.

En particular el plano afectivo se puede suponer muy disímil entre los grupos sociales que participan en la ejecución de un megaproyecto porque el componente afectivo de los imaginarios sociales deriva en gran parte de las experiencias que se habitan en las sociabilidades más próximas y cotidianas, como por ejemplo las relaciones familiares, lo que se hace cuando no se trabaja, las amistades, lo que se escucha y se ve, lo que se desea

en el día a día. Realizando una etnografía situada se podrían deducir algunos imaginarios de, por ejemplo, grupos de ingenieros o granaderos, pero hasta cierto punto, éstos responderían a los conjuntos de significaciones que alguien habita y elabora en relación a una parte de su vida social, la que corresponde al trabajo, que puede en ocasiones ocupar parte importante en las significaciones que le dan sentido a su realidad, otras sólo corresponder a las necesidades de procurar una fuente de sustento económico. Por todas estas circunstancias, es que al intentar detectar el conjunto de significaciones que conforman los imaginarios sociales que otorgan plausibilidad a un megaproyecto como el PIM, se pueden deducir los componentes discursivos de las instituciones que lo llevan a cabo (el Estado), o de los modelos económicos y políticos a los cuales responden (el Capitalismo, la economía global y la geopolítica) o de la episteme que reproducen (el racionalismo hegemónico occidental), pero puede resultar mucho más difícil ubicar el cuerpo social que encarna esos componentes discursivos. Es como si las significaciones que operan en la construcción de un megaproyecto, por su propia escala, existieran sin realmente habitar un cuerpo social concreto y, quizás por eso, sea posible que los varios actores no necesariamente otorguen sentido a sus acciones en relación a todo lo que implica el megaproyecto.

Por todo lo anterior, a la pregunta que me llevó a indagar sobre el conjunto de significaciones que otorga plausibilidad a que se construya un megaproyecto naturalizando la violencia implícita en la manera en que esto usualmente sucede, quizás no se responda solamente intentando dilucidar las conformaciones de sentido discursivas del Estado, el capital, la modernidad y el tecnoracionalismo, sino que se encuentre una respuesta a la naturalización de la violencia también en el problema de la hiperfragmentación social que habitamos, que inevitablemente a menudo produce sentidos de realidad muy disímiles y distantes. Por lo tanto, aparece un nuevo problema o una nueva pregunta, y es si esa fragmentación social que produce sociedades pluricontextuales, sería la condición que permite que se termine naturalizando la violencia o que, en todo caso, ésta pueda operar sin ser percibida como tal o sin sentir la necesidad de oponerse a ella.

Asumir la existencia de múltiples sentidos de realidad en las sociedades pluricontextuales que habitamos resulta un factor importante a tomar en cuenta no sólo en relación a los

grupos sociales que hacen posible un megaproyecto, sino también en las poblaciones que se ven afectadas por el mismo, dado que es posible encontrar divergencias de imaginarios hasta en el seno de comunidades situadas y acotadas, que comparten referentes culturales e históricos. Esto deriva en que pensar en imaginarios sociales complica poder esencializar grupos culturales, o pensar las disputas socioambientales sólo a partir de parámetros identitarios. Si bien es innegable que sistémicamente las personas que resultan afectadas suelen pertenecer a poblaciones racializadas y precarizadas, dichas poblaciones no siempre conforman un conjunto social que comparte imaginarios similares, lo que deriva en que puede haber posicionamientos disímiles en relación a la validez y pertinencia de un megaproyecto, aún en grupos sociales que comparten rasgos identitarios, condiciones socioeconómicas, y referentes históricos.

Sin embargo, alrededor de una lucha, vista como un cuerpo social en el que se anudan múltiples acciones, se van formando o reiterando conjuntos de significaciones compartidas por quienes participan en ella, lo que hace posible identificar unos imaginarios sociales que operan en planos intencionales, afectivos y representacionales en distintas capas de lo social. Quizás esta sea la característica que hace que los imaginarios que se instituyen en un movimiento por la defensa del territorio puedan resultar desafiantes para los planes de un estado o del capitalismo global, porque no ponen en cuestión sólo sus planes económicos, sino las conformaciones de sentido en múltiples planos sociales, propiciando sociabilidades alternas que, a través de sus propias acciones, hacen posible vivir juntas de otras formas, fuera de los marcos del individualismo y la propiedad privada, sobre los cuales se sostiene la economía capitalista.

En los siguientes capítulos, presentaré la relación que existe entre imaginar y luchar, cuando la acción de imaginar no se refiere a una proyección a futuro, sino a una manera de vivir creativamente en un mundo que se va formando con cada acción. Describiré algunos de los imaginarios que se fueron conformando a través de prácticas concretas que respondían a las situaciones que se presentaban, así como las conformaciones de sentido alrededor de la lucha social que aparecieron en los años posteriores a la muerte de Samir.

CAPÍTULO 4

Luchar es imaginar

La primera vez que fui Amilcingo, antes de siquiera imaginarme que emprendería un trabajo de investigación sobre la lucha en contra del Proyecto Integral Morelos, fue en abril del 2019, a los pocos meses de que Samir fuera asesinado. Llegué para apoyar en unas actividades del Día del Niño. Semanas antes, me había acercado al Centro Comunitario de Jantetelco para proponer un proyecto de cine colaborativo, ahí conocí a Angélica, quien me invitó a dar un taller en Amilcingo, dado que, por la conmoción del asesinato de Samir, no tenían mucho planeado para los niños para festejar su día, como se solía hacer cada año.

Fui con una amiga y, mientras ella trabajaba en dibujos colectivos con los más pequeños, yo invitaba a los más grandes a escoger un poder mágico entre una serie de tarjetas que les presentaba, a partir del cual dibujarían su personaje, para luego, en pequeños grupos, inventar una historia pensando cómo usar sus poderes para transformar algún aspecto de su entorno. Muchas de las historias que inventaron los niños tenían que ver con proteger el campo y la naturaleza y, una niña que llegó un poco tarde, luego de ver las cartas con los varios poderes, me dijo que ella quería el poder del maíz y me preguntó si sabía cómo se decía maíz en náhuatl - cosa que claramente no supe responder. Simultáneamente, en los dibujos colectivos de los más pequeños, abundaban imágenes de la escuela, acompañadas de la frase "Samir Vive".



Fig. 21 Dibujo colectivo de niños de Amilcingo. Foto E. Vogrig, 2019.

En ese entonces yo no sabía que estaba ahí con las niñas y niños de la Escuela Primaria Samir Flores, ni conocía toda la lucha que se gestó alrededor de la escuela, ni que estaba compartiendo con lo que se podrían nombrar como "los niños de la lucha". Al terminar el breve taller, mientras veía a niñas y niños brincar en un trampolín sobre el fondo del enorme mural que en aquel entonces estaba pintado en la escuela (repleto de rostros y símbolos de luchas sociales tanto de Amilcingo como nacionales), recuerdo pensar que allí en este pueblo, en esos niños, pasaba algo muy particular: resonaba fuerte una conciencia del trabajo campesino y un amor por la naturaleza, entre sus deseos estaba conocer el náhuatl y en sus dibujos aparecía el dolor por la pérdida de Samir, con quien muchos habían compartido actividades extraescolares. Fue a raíz de esa visita que surgió el deseo inicial de trabajar con niños y descubrir la lucha a través de sus miradas y, si bien eso no ocurrió porque el panorama ya estaba bastante distinto cuando volví a acercarme dos años después, describo ese primer encuentro porque en la lucha en oposición al PIM emergieron y se consolidaron una serie de prácticas colaborativas y comunitarias, en distintos ámbitos como la educación y la salud, que tejieron conformaciones de sentido y de valor que no necesariamente estaban presentes antes de la lucha, y que fueron transformando los imaginarios sociales de muchas de las personas que participaron en ella, directa o indirectamente. A lo largo de esta lucha, las acciones para resistir y para construir y fortalecer sociabilidades autónomas y comunitarias se fueron entrelazando y alimentando mutuamente, respondiendo a las situaciones a medida que se presentaban, y poniendo en acción tramas comunitarias de solidaridad, aprendizaje y cuidado.



Fig. 22 Día del Niño en Amilcingo. Foto E. Vogrig, 2019.

Tim Ingold sugiere pensar en la acción de imaginar no solamente como la capacidad de construir imágenes, o como sinónimo de representaciones mentales, sino fundamentalmente como una manera de vivir creativamente en un mundo en constante formación. Imaginar, en este sentido, implica "participar desde adentro, a través de la percepción y la acción, en el propio devenir de las cosas" (traducción propia, Ingold, 2021:32). ²¹ La premisa conceptual de Ingold consiste en cuestionar la división que usualmente se establece entre imaginación y realidad, en la cual se considera a la imaginación como una abstracción (que reside en la mente) de una realidad que existe de manera independiente "allá afuera", separada e independiente de quien percibe. Para el autor, en la acción de imaginar, el sistema perceptivo del observador no se puede separar del involucramiento inmediato con el entorno: lejos de pensar en la imaginación como una representación mental derivada de la percepción de la realidad, la percepción misma es imaginativa, no porque lo percibido se haga imagen, o signo, sino porque la percepción participa directamente en un mundo que está constantemente tomando forma alrededor de quien lo percibe, a través de sus propias prácticas, sus movimientos así como sus gestos y sus inscripciones (Ingold, 2021). En este sentido, imaginar no consiste en proyectar una idea de futuro o proyectar escenarios posibles para luego aplicarlos a la realidad, sino que "la imaginación suele "vagar", y al hacerlo, abre caminos *en y a través* del mundo en lugar de fijar puntos de antemano" (Ingold, 2021: 37). Desde esa perspectiva, en la imaginación no hay formas finales, sino potencialidades para que las cosas y las acciones se transformen.

En el devenir de este proceso de resistencia, a la par de las múltiples acciones que buscaron impedir la construcción del PIM, se fueron tejiendo una serie de prácticas comunitarias y sociabilidades distintas a las que usualmente se conforman a partir de paradigmas estado céntricos y capitalistas –a menudo centrados en el individuo y en la propiedad privada– ensayando y reviviendo formas comunitarias de hacer, que atravesaron distintas dimensiones sociales como la educación, la salud, la comunicación y el fortalecimiento de

²¹ En inglés, la frase se encuentra en el siguiente párrafo: "To achieve this aim, we will need to reconsider the significance of imagination: to think of it not just as a capacity to construct images, or as the power of mental representation, but more fundamentally as a way of living creatively in a world that is itself crescent, always in formation. To imagine, we suggest, is not so much to conjure up images of a reality 'out there', whether virtual or actual, true or false, as to participate from within, through perception and action, in the very becoming of things". (Ingold, 2021:32)

prácticas asamblearias para la toma de decisiones. Todas esas prácticas no fueron planeadas de antemano, sino que emergieron abriéndose paso entre las varias situaciones que se presentaban en el camino. *A posteriori*, es posible entrever cómo se fueron conformando grupos y acciones, pero en el momento que ocurrieron, no fue como consecuencia de seguir un plan maestro o de la proyección de escenarios posibles, sino por las propias transformaciones en la acción, donde la imaginación, como diría Ingold, tuvo que ver con la capacidad de "improvisar un pasaje" (Ingold, 2021: 37) en un mundo donde todo "no está predeterminado, sino que es incipiente, siempre al borde de lo real" (*idem*).²²

Si partimos de la premisa de que la vida se vive en correspondencia (Ingold, 2016), imaginar entonces, consiste en entrar en correspondencia con el paisaje, responder creativamente a las circunstancias y a las transformaciones del mundo, que a su vez se va conformando por el conjunto de acciones y relaciones que aparecen en un continuum de vida o, como lo expresa el antropólogo Stuart McLean, imaginar es "responder creativamente a la creatividad de la incesante autotransformación del mundo". Esto es, intuir una continuidad esencial, argumenta McLean, entre "actos humanos de imaginación y fabulación" y "los procesos que dan forma y transforman el universo material"²³. (McLean 2009 en Ingold 2021: 37).

En el caso de estas poblaciones del oriente de Morelos, considero que el fortalecimiento y en su caso nacimiento de algunas formas alternativas de hacer, transformaron tanto el universo material como los imaginarios de quienes las fueron conformando. Es bastante impresionante observar cómo, en tan pocos años, aparecieron prácticas que supieron responder creativamente a la situación, articulando procesos de autonomía, fortaleciendo

²² "To imagine is to live upon the cusp of this moment. (...) Seeking not to speculate *about* the future but to see *into* it, to exercise this gift is to improvise a passage, rather than to innovate with representations of the unprecedented. It is to tell how things will go, in a world where everything is 'not preordained but incipient, forever on the verge of the actual' (Ingold 2011a: 69)." (Ingold, 2021:37)

²³ "Life, I contend, is lived in correspondence (Ingold 2017b). To imagine the landscape, then, is to enter into correspondence with it, or as anthropologist Stuart McLean (2009: 231) puts it, 'to respond creatively to the creativity of the world's ceaseless self- transformation'". (Ingold, 2021: 37)

el trabajo comunitario y experimentando con distintas formas de hacer que "imaginan otros mundos" a través de prácticas y acciones concretas.

4.1 Tejiendo comunes

Si por una parte la imposición del PIM dividió a varias comunidades, hasta llegar al caso extremo de Amilcingo, donde hoy en día se habla de un Amilcingo del Norte y uno del Sur, simultáneamente emergieron una serie de *entramados comunitarios* como parte de la lucha. Me parece oportuno referirme a estas conformaciones sociales de hacer en común, a partir del concepto de *entramados comunitarios* (Gutierrez, Linsalata, Navarro, 2016), porque éste reconoce que lo común está en constante construcción, y muchas de las formas organizativas que han sostenido las acciones de resistencia y conformado esta lucha, no son algo dado, sino algo que se tuvo que construir constantemente, en un intercambio solidario tanto entre los pobladores en lucha en cada localidad, como con los varios colectivos, organizaciones y personas que en algún momento se sumaron a este proceso. En este sentido, los deseos de construir y mantener cierta autonomía, o en su caso de fortalecer los vínculos comunitarios ya existentes, no sólo responden a una conciencia heredada, sino a una serie de personas, grupos y actores a través de los cuales tomaron forma ideas y acciones, que se oponen a los "proyectos de muerte", mientras simultáneamente ensayan formas contra hegemónicas de hacer, pensar y vivir la vida.

Por otra parte, pensar lo común a partir del concepto de *entramados comunitarios*, implica partir de la premisa de que lo común no está conformado sólo por cosas que se comparten o se gestionan colectivamente, sino principalmente por relaciones sociales y vínculos:

Aquellos bienes que solemos llamar "comunes" - como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestivos, etc.- no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les

dan cotidianamente forma, que producen tales bienes en calidad de comunes. (Gutierrez, Linsalata, Navarro, 2016:7-8)

Considero importante hacer hincapié en que lo común se construye constantemente porque a pesar de que los movimientos sociales en defensa del territorio, o los pueblos originarios y campesinos encarnan una continuidad de formas de organización que apelan a lo común, éstas no existen *a priori*, sin problemas o contradicciones. Sin duda, en los contextos rurales como los de Amilcingo, Huexca o Jantetelco, siguen presentes formas de organización colectiva como las asambleas para la toma de decisiones (como la asamblea de ejidatarios o las asambleas de padres de familia en contextos escolares), así como procesos de organización colectiva en torno a las fiestas del pueblo, a los entierros, las procesiones y las misas, que ensayan y practican sociabilidades orientadas a un hacer en común. Por otra parte, esta lucha se nutre de las resonancias de formas y paradigmas comunitarios de organización como los que han sido difundidos por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y el CNI (Congreso Nacional Indígena). Ambas organizaciones han hecho un trabajo importantísimo de articulación de prácticas e ideas que reivindican la conformación de autonomía o, en el caso del EZLN, la construcción de imaginarios contrahegemónicos, derivando en ideas muy potentes que se han diseminado tanto en México como en otras latitudes. Dichas ideas y prácticas resonaron fuerte en esta lucha, sobre todo a raíz de una *compartencia* del EZLN que se realizó en Amilcingo en el 2014, en consecuencia, varios de los deseos que tomaron cuerpo en las conformaciones de sociabilidades alternas en la lucha en contra del PIM, están inspirados en las palabras y las ideas del EZLN, en particular el deseo de autonomía y las herramientas para construirla.

Varias compañeras recuerdan con una sonrisa cuando a la localidad llegaron más de tres mil personas para participar en las jornadas del Primer Festival de las Resistencias y las Rebeldías en Contra del Capitalismo, organizado por el CNI y el EZLN en diciembre del 2014 ²⁴. Ese encuentro permitió que los pobladores de la zona conocieran las experiencias de otras luchas a través de escuchar delegados de otros pueblos y organizaciones de todo el país y algunos de otros países, quienes compartieron los agravios de que son objeto y

²⁴ Siendo las otras sedes la Comunidad de San Francisco Xochicuautila en Lerma (Estado de México); Monclova (Campeche), la Ciudad de México y el Caracol Zapatista de Oventic en Chiapas.

también sus propuestas para cambiar el sistema y fortalecer las autonomías. Durante tres días se llevaron a cabo talleres, mesas de trabajo y un encuentro de medios libres llamado Tejemedios, al cual asistieron representantes de varios medios y radios comunitarias, para compartir herramientas y dialogar sobre la importancia de combatir la desinformación o los peligros que aquejan a comunicadores populares e independientes en México. En Amilcingo se recuerda con alegría no sólo el evento en sí, sino cómo casi todo el pueblo participó en el enorme esfuerzo que se tuvo que hacer para recibir a tantas personas, organizar el hospedaje, la comida, el acceso a sanitarios, entre muchas otras cosas.

Por todo lo anterior, en esta lucha tanto los hábitos organizativos propios de una comunidad rural, así como las resonancias de las ideas del EZLN y el CNI, influyeron en la formación de las prácticas comunitarias que se gestaron como parte de la resistencia. Sin embargo, los entramados comunitarios que emergieron a la par de la lucha, tomaron forma a partir de vínculos y necesidades que trascienden esas referencias, porque, como mencioné anteriormente, los entramados comunitarios se sostienen en vínculos que se tienen que recrear constantemente y siempre dependen “de la capacidad que una comunidad de hombres y mujeres tiene de proponerse fines compartidos y reafirmar, una y otra vez, la vigencia de los vínculos de cooperación y recíproca obligación que les permiten realizar tales fines y seguir produciendo y reproduciendo lo común” (Gutierrez, Linsalata Navarro, 2016: 9).

A diferencia de definiciones esencialistas que identifican lo común con cierto tipo de bienes que son compartidos, o como una serie de cosas que se pueden considerar universalmente comunes para todos, el concepto de común que concierne esta investigación se refiere a lo común como algo que deriva de una actividad práctica compartida, de una co-actividad y no de una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión (Laval y Dardot, 2015). Lo común se refiere a aquel conjunto de prácticas sociales que en una determinada situación hace que un grupo de personas esté comprometido en una misma tarea o una misma acción que a todos concierne. En consecuencia, lo común no responde a un esquema universal o a una fórmula que se pueda transponer a cualquier ámbito cultural o social, por el contrario, lo común aparece en el movimiento mismo de su institución, en casos concretos y situados (Laval y Dardot, 2015).

A través de ese tipo de vínculos y relaciones es que a lo largo de muchos años se fueron conformando los tejidos comunitarios que sostuvieron esta lucha. Gutierrez y Salazar (2019) se refieren a los entramados comunitarios como tramas complejas de relaciones, una constelación de vínculos de “compartencia” que operan en el tiempo para cumplir objetivos múltiples y que buscan ampliar o cubrir las necesidades de la existencia social. En los entramados comunitarios las relaciones de poder no son estáticas y jerárquicas sino fluidas, porque dependen de un tipo de acuerdo “que obliga”, es decir, el pertenecer a una trama comunitaria obliga a hacerse cargo de alguna parte de las decisiones que se toman de forma colectiva, siendo precisamente el cumplimiento de los acuerdos deliberados colectivamente lo que supone la pertenencia de una persona en la trama (Gutierrez, Salazar, 2019).

Muchas de las prácticas comunitarias contra hegemónicas que se fueron desarrollando como parte de la lucha, surgieron a partir de la singularidad del proceso de resistencia, imaginando desde adentro y en la acción el devenir de otras formas de hacer juntas. Por ejemplo, la formación de las brigadas de salud propició la diseminación de terapias como la acupuntura, los masajes terapéuticos o la curación con plantas medicinales, conocimientos que no estaban tan presentes en las localidades de Amilcingo, Huexca o Jantetelco. El deseo de formas educativas inspiradas en la educación popular, la colaboración y el cuidado del territorio, como las que se pusieron en práctica en la Escuelita Sabatina de Amilcingo, tampoco estaban presentes en esa localidad antes de que iniciara la lucha. En el caso de la Asamblea de la Resistencia de Amilcingo (distinta a la Asamblea ejidal o comunitaria del pueblo), que se reunió todos los días en la plaza durante más de siete años, una conformación social heredada, como es la práctica asamblearia, se fue ampliando y transformando, a partir de propiciar el encuentro entre adultos, niños, ancianos, mujeres y hombres, para compartir en el espacio público, organizar la lucha y, sobre todo, convivir.

La Asamblea de la resistencia de Amilcingo fue un espacio de encuentro que permitió establecer lazos de confianza, generando sentido de pertenencia y vínculos profundos entre varios de los habitantes de esa localidad. Por ejemplo, doña Güera (2023) recuerda que a veces en las asambleas no pasaba mucho, pero que era muy lindo reunirse a platicar o compartir café. Otras veces se hablaba de “la termo” o el gasoducto, o de lo que estaba

pasando en otras localidades, o se discutían temas específicos para tomar acuerdos y organizar las posibles acciones: "Así como hubo momentos de que convivíamos, hubo momentos en que los problemas estaban duros, era de que una cosa tras otra... Entonces era constantemente estar ahí, durante siete, ocho años, diario, ya sabíamos que de ocho a once de la noche estábamos ahí reunidos en la jardinera". Por su parte, doña Ceci recuerda cómo a través de esas reuniones se fueron creando profundos lazos de amistad: "Fui una de las que me tocó estar ahí todas las noches (...) No nos importaba el frío, ni la lluvia, ni el calor. (...) Aparte de la lucha, pasamos a tener una amistad, como una familia, ahí esa convivencia era de todos los días".

Ambas se refieren a la asamblea como un espacio de convivencia, de vivir-con, vivir juntos en un estado de correspondencia sostenido por vínculos que se crean y recrean a lo largo del tiempo, formando alianzas que derivan en la conformación de un sentido, o unos sentidos, de pertenencia. Imaginar, poner en acción y sostener entramados comunitarios, fue una parte importantísima de esta lucha social. Como me comenta Naye (2024): "Se luchó desde cualquier punto, se luchó desde la radio comunitaria informando, también se luchó desde la escuelita sabatina, desde la asamblea". Retejer ese hacer-con, fortaleciendo las relaciones sociales que posibilitan la reproducción de la vida, es también una apuesta política, una manera de detener la ampliación del capital y sus formas que implican procesos individualizantes, competitivos y que propician la fragmentación tanto social como epistémica.

En esta lucha fueron múltiples y variados los momentos donde se imaginó y ensayó el tipo de vínculos que tejen la posibilidad de una vida en común: la organización para sostener los plantones o para recibir a los colectivos, la radio comunitaria, la organización de las marchas, la construcción de la casa para la familia de Samir en la cual participaron muchas personas foráneas y del pueblo, las colectas para reunir el dinero para todas esas acciones, la reconstrucción por tequio del Centro Comunitario Jantetelco después del terremoto, la participación del movimiento *Yo soy 132* en Huexca al comienzo de la lucha, la organización de la *Compartencia* del EZLN en Amilcingo, la organización de los aniversarios de la muerte de Samir, las numerosas caravanas por la defensa de la vida a las cuales se sumó el movimiento, son solo algunos de los múltiples eventos que implicaron una praxis a través de la cual se fueron conformando tramas comunitarias. Un hacer

motivado por el puro gusto de hacerlo *con* y *para* otros, con la convicción de tener el derecho de caminar fuera de los marcos de los imaginarios del individuo autónomo o del desarrollo y el crecimiento infinito. En cada una de esas acciones se tuvo que "improvisar", responder creativamente a las situaciones que se presentaban e imaginar cómo hacerlo junto a otros. Ese conjunto de acciones y prácticas trastocó las relaciones sociales guiadas principalmente por normas ajenas, como las impuestas por los sistemas formales estadocéntricos, abriendo la posibilidad de una reconfiguración profunda del campo social, produciendo tramas que entrelazan su hacer de manera autónoma, es decir, "estableciendo sus propios fines, delimitando sus alcances y pautando sus ritmos y actividades" (Gutierrez, 2017:119).

Para profundizar un poco en la conformación de los múltiples y variados entramados comunitarios que tomaron forma en esta lucha, me concentraré en dos de ellos: La Escuelita Popular Sabatina de Amilcingo y las Brigadas de Salud, proyectos que se sostuvieron a lo largo de muchos años y que imaginaron otras formas de hacer en dos campos de lo social que históricamente siempre han estado en disputa, como son el caso de la educación y la salud. Cuando me refiero a "imaginar otras formas de hacer", es importante aclarar que, si bien se suele relacionar la creatividad y la imaginación con la novedad, en el enfoque que aquí se plantea, imaginar no implica crear algo novedoso, sino que la creación se refiere a la incesante emergencia de lo absolutamente nuevo, en un comienzo perpetuo (Ingold, 2021: 11). Siguiendo a Bergson, inventar no se refiere a la acción de crear un mundo, sino de participar en él activamente y desde adentro, en la incesante creación de sí mismo (Ingold 2021: 27). Por lo tanto, las experiencias que aquí se describen son actos de imaginación no porque se desarrollaran a partir de imaginar un futuro utópico, o porque su principal finalidad fuera perseguir algún tipo de novedad en términos "universales", sino que se pueden considerar actos de imaginación porque en su manera de reproducir la vida conforman horizontes y deseos que amplían y alimentan su propia capacidad de transformación y autonomía.

4.2 Las brigadas de salud

Yo siempre he pensado que sin salud no puede haber lucha, porque tenemos que estar bien para luchar y, si no estamos bien, ¿Cómo vamos a luchar?

Aurora

Las Brigadas de salud Vinh Flores Laureano de Amilcingo, y las brigadas de Salud de Huexca, fueron unos grupos de terapeutas que se conformaron a la par del proceso de resistencia en contra del PIM. Desde el 2014 las brigadas ofrecieron terapias a las personas de esos pueblos, a veces de manera colectiva, otras de forma individual.

Las brigadas tomaron forma a partir de los diplomados en terapia y medicina alternativa impartidos por Angélica Pachecho. Oriunda de la Ciudad de México, Angélica se acercó a la lucha para apoyar en el proceso de sanación de Jaime, cuando fue torturado al ser detenido por la policía en una protesta en Cuautla. A raíz de ese encuentro, ella se mudó a esa comunidad en el 2014 y participó en el proceso de lucha desde sus primeras etapas. En su juventud estudió arqueología, pero pronto descubrió que su verdadera vocación en la vida no sería ser arqueóloga, sino terapeuta y sanadora. En el 2010 dejó su trabajo en el INAH para dedicarse a continuar con las prácticas de *Salud en Manos del Pueblo*, una organización formada por la que fue su maestra: Sonia Maria Costa Ribeiro. Sonia fue una terapeuta brasileña, especializada en prácticas Reichianas²⁵, quien llegó a México para refugiarse de la dictadura en Brasil. Aquí impartió varios diplomados y Angélica participó en uno de ellos en el 2003. En un libro compilado por Angélica sobre el trabajo de su maestra (Pacheco, 2006), se describe cómo en los diplomados Sonia compartía la experiencia que había tenido a lo largo de su vida, no sólo como terapeuta, psicoanalista, trabajador social y abogada, sino como activista en plena dictadura militar en Brasil. Es a partir de esas experiencias que Sonia, en su libro "Salud en Manos del Pueblo", compartió sus conocimientos sobre la *terapia popular de emergencia*, una serie de prácticas que

²⁵ Wilhelm Reich (1897- 1957) fue un médico, psiquiatra y psicoanalista de origen judío, nacido en Austria y emigrado en Estados Unidos quien comenzó sus estudios con Freud pero muy pronto tomó un camino distinto al psicoanálisis, concentrándose en la relación entre las posturas, los movimientos corporales y las emociones, así como la importancia de la energía sexual a través de sus investigaciones sobre la energía del orgón, un concepto elaborado por él que combina «organismo» y «orgasmo». Reich consideraba al orgón cómo la energía vital de todo organismo.

podrían ser fácilmente apropiadas por cualquier persona, y que tenían como su principal finalidad, proporcionar alivio corporal y espiritual a las personas en situaciones de emergencia, como son una guerra, un conflicto armado, o un desastre natural. Entre los varios contextos en México donde Sonia se dedicó a difundir terapias alternativas, fue en los años 80 para capacitar y atender a los refugiados de la guerra civil de El Salvador. De estas primeras actividades que convocaron a muchas otras personas, nació el movimiento *Salud en Defensa de la Vida*.

Inicio este apartado contando un poco sobre la genealogía de la salud y las terapias que acompañaron al movimiento de resistencia en contra del PIM, para evidenciar lo que tantas veces nombramos en los movimientos sociales, que tiene que ver con sembrar semillas que se esparcen y se reproducen: cuando Angélica comenzó a dar los diplomados en Morelos, ya tenía muy acuerpada una manera de pensar en la salud y el cuidado en relación con la lucha y el compromiso social, gracias a los saberes que le compartió Sonia. Es a través de muchos encuentros y cruzando la vida de muchas personas, que esos conocimientos llegaron hasta el Oriente de Morelos.

Poco después de la represión estatal que se vivió en Amilcingo en abril del 2014, Angélica convocó a un encuentro en el jacalón de la plaza principal, para dar a conocer el enfoque de las terapias de *Salud en Manos del Pueblo*. Algunos meses antes, ella y otros compañeros del movimiento venían rumiando la idea y el deseo de dar unos talleres para compartir herramientas terapéuticas básicas, con la intención de formar personas capaces de ofrecer terapias de emergencia: "Justo después de la represión de abril del 2014, consideramos que era importante no solo dar unos talleres, sino la formación ya de brigadas de salud, en donde integráramos a la salud como un proceso de construcción de autonomía" (Angélica, 2024).

Al encuentro asistieron aproximadamente 30 personas, y comenzó con la presentación de algunas características de esa propuesta de salud, como por ejemplo la relación estrecha entre cuerpo, pensamiento y salud:

Les compartí que lo que piensas se refleja en el cuerpo y que lo que sientes en tu cuerpo se transforma en una idea, y que había que tener claro este vínculo de mente-

cuerpo justamente para encontrar salud. (...) Para que no fueran solo palabras, lo primero que les dije fue: bueno, vamos a darnos un masajito en los pies, vamos a conocer qué es la reflexología. (Angélica, 2024)

Al concluir el encuentro, se invitó a los presentes a participar en talleres a largo plazo, explicándoles que ese proceso implicaría compromiso, tiempo y lecturas. Fueron más o menos diez personas que decidieron quedarse en el diplomado, algunas de las cuales, al concluirlo, formaron la Brigada de Salud Vinh Flores Laureano²⁶ de Amilcingo, en honor a ese luchador social del pueblo.

La mayoría de las personas que decidieron formarse como terapeutas ya tenían algún conocimiento, memoria o interés por las terapias alternativas que estaban, o habían estado, presentes en sus comunidades:

Los que se comprometieron a estar en salud, ya tenían una base. Muchos de ellos sabían de herbolaria, tenían algunas técnicas que ellos conocían y que quizás no manejaban, pero recordaban. Recordaban cómo curaban los curanderos de los pueblos, como por ejemplo colgar a la persona de las vigas de los tobillos, para poder arreglar problemas cuando se caía la vejiga o la matriz. Y entonces varios de ellos describían estos procesos de curación que por desgracia ya no se daban ni en Amilcingo ni en Huexca. Otros recordaban el uso de plantas que hoy es un poco difícil conseguir, por ejemplo, me decían tal raíz era para fracturas, y los curanderos las usaban así, aunque hoy es muy difícil encontrarla... O sea, sí había ya un antecedente en ellos, si no en práctica, en recuerdos de prácticas que hacían algunas personas en la comunidad, y con mucha eficacia. (Angélica, 2024)

En los diplomados se compartieron varios tipos de terapias, como bioenergética²⁷, remedios con plantas medicinales, masajes, reflexología, herbolaria, acupuntura,

²⁶ Quienes conformaron las brigadas de salud en Amilcingo, decidieron nombrarlas como Vinh Flores Laureano (quien fue tío de Samir), en honor a ese luchador social del pueblo. Vinh Flores inició la lucha por la construcción y el funcionamiento de la Normal Rural de Amilcingo, hasta el día en que lo asesinaran en 1976. En los años siguientes en Amilcingo otras 19 personas fueron asesinadas por su participación en la lucha de la normal y la lucha por lograr la independencia del municipio de Temoac.

²⁷ Terapia fundada por Alexander Lowen (1910 - 2008), médico y psicoterapeuta estadounidense, combina el trabajo corporal con la respiración y técnicas de liberación emocional. Parte de la premisa de que el flujo

preparación de flores de Bach, entre otras. Algunos de estos conocimientos se difundían también en un programa que tenía la brigada en la radio Amiltzinko, en particular aquellos que pudieran ser reapropiados fácilmente, como por ejemplo las propiedades curativas de algunas plantas. En Amilcingo se formaron dos generaciones de terapeutas, y en los diplomados participaron personas de Amilcingo y Huexca, y también Delia que venía desde Hueyapan. Casi todas las personas que se formaron eran mujeres; no todas las participantes terminaron la formación, ni tampoco todas se dedicaron a impartir terapias en las Brigadas de Salud. Algunas se apropiaron del conocimiento para luego ofrecer terapias de manera privada, más allá de la lucha social. En ese caso, un conocimiento adquirido de manera gratuita, terminó capitalizándose dejando a un lado el compromiso social. Otras personas abrieron espacios en sus casas en alguna de las localidades, ofreciendo terapias a un precio justo y accesible a sus vecinos y a la vez apoyando algunas actividades de las Brigadas de Salud. En general, quienes se formaron como terapeutas tenían otros trabajos como fuente principal de ingreso, entre ellos dedicarse al campo o al magisterio. Por ejemplo, Juvenal en Amilcingo (el único hombre de las brigadas), sigue proporcionando espacios de masajes terapéuticos para hombres, aunque su principal labor es el trabajo en el campo.

Durante varios años, las Brigadas de Salud sostuvieron dos espacios fijos de consultorios, uno en Huexca, en un cuarto en la casa de doña Guille (quien antes de mudarse a EU fue de las principales voceras de la lucha) y otro en Amilcingo, en un espacio amplio ubicado en lo que en aquel entonces era el edificio de la Ayudantía, que en el 2023 fue demolido como parte de la remodelación total de la plaza de ese pueblo. Ambos se abrían una vez por semana, para que las personas pudieran asistir a terapia, o pedir Flores de Bach, o tinturas curativas. Poco antes de que comenzara la destrucción del edificio de la Ayudantía, acompañé a Angélica al consultorio de Amilcingo, que ya habían comenzado a vaciar. En él estaban unas camas y unas telas blancas colgadas para proporcionar un espacio privado a cada paciente. En la pared, varios posters que explicaban la anatomía de algunas partes del cuerpo o los canales energéticos de la medicina china. Mientras Angélica se disponía a

de energías es esencial para la salud, apoyándose en técnicas milenarias como la medicina tradicional china e india. Según estos enfoques, los bloqueos de energía pueden llevar a dolencias físicas y mentales. A través de diversas técnicas la bioenergética intenta desbloquear esos bloqueos.

recoger las últimas cosas del consultorio, se asomó una señora para ver si podía tener terapia, y si le podía decir también a su esposo. Angélica le contestó que sí, porque ella ya no venía mucho, (para el 2023 Angélica ya estaba viviendo más en la Ciudad de México que en Jantetelco), y pronto iban a demoler el edificio.

Mientras caía la luz de la tarde sobre las sábanas blancas del consultorio, me acerqué a leer uno de los pocos carteles que quedaban en la sala. Con los símbolos de Salud en Manos del Pueblo y de las Brigadas de Salud Vinh Flores Laureano, en la impresión plastificada se leía:

En estos momentos donde todos debemos generar formas solidarias de organización y ante la profunda crisis humanitaria que los malos gobiernos nos obligan a vivir, la Brigada de Salud y el Movimiento Salud en Manos del Pueblo, brindan un servicio al alcance del pueblo.



Fig. 23 Consultorio de las brigadas de salud en Amilcingo. Foto E. Vogrig, 2022.

Sin saberlo, estaba presenciando las últimas horas de lo que fue un espacio donde durante tantos años se atendió a la comunidad de Amilcingo, pero también a los compañeros que llegaban a veces cansados y agotados luego de pasar varias semanas en una de las tantas caravanas en defensa de la vida que recorría los diversos pueblos en resistencia, y que veían, una tras otra, las historias de despojo y abuso a lo largo y ancho de la región y del país. Quienes se formaron en las brigadas de salud siguen practicando y difundiendo lo que aprendieron, pero ya no como parte de las brigadas: "Aunque no sea lo óptimo, aunque ya no estén trabajando de manera colectiva -comenta Angélica - lo importante es que muchas de las personas se apropiaron de los conocimientos y siguen dando terapias en sus comunidades".

Las brigadas de salud quedan en la memoria de muchas personas del movimiento como una parte muy importante de la lucha en contra del PIM. Su presencia a lo largo de la resistencia, deja de aprendizaje la importancia de reconocer que cuidar la salud es parte fundamental de la lucha: las violencias y miedos que acarrea un proceso de resistencia afectan los cuerpos de maneras muy profundas, y fueron precisamente esas terapias alternativas que a menudo lograron, a través del cuerpo, el tacto, las plantas y el cuidado, sanar un poco las heridas profundas y los miedos que derivan de vivir una lucha contra el gobierno y sus megaproyectos.

Algo que es muy importante que aprendimos en esta lucha es que, así como tenemos estrategia de comunicación, o legal, hay que tener una estrategia de salud... o sea cuidarnos, porque también la apuesta de este sistema, de esta metodología del despojo, es la apuesta al desgaste físico y emocional. Somos personas también, hay que reconocer esa parte, que sentimos, que tenemos enojo, que tenemos familia. No somos súper héroes, ni súper mujeres, ni súper hombres, somos personas, que somos vulnerables también. Entonces es muy importante cuidarnos, cuidar la salud, eso ayuda mucho. Yo creo que si no hubiera habido la formación de esos grupos de salud y la brigada Vinh Flores Soberanes, yo creo que estaríamos varios ya con parálisis... Porque es muy fuerte lo que vives en esas luchas, mucha violencia, entonces esto ayuda bastante a mantenerte espiritualmente. (Sam, 2023)

A todas las violencias institucionales que se viven como efecto de resistir a un megaproyecto, se suman las violencias internas que se reproducen en las propias comunidades y que, a menudo, son las más dolorosas. En esta lucha, en particular las mujeres, tuvieron en reiteradas ocasiones que soportar las desacreditaciones y rumores sobre su persona, frutos de una mentalidad machista. Aurora (2024), quien fue parte de la brigada de Huexca, me cuenta cómo ella misma necesitó de esas terapias para no enfermar como consecuencia de tantos rumores:

Se enferma uno de muchas cosas, porque también el que seas mujer, como que los hombres de los pueblos son muy machistas, entonces no aceptan que la mujer ande en la lucha. Porque si una mujer anda en la lucha, no es que anda en la lucha, es que anda de loca. Ella no puede luchar, por ser mujer tiene que estar en la casa. (...)

Entonces los hombres pues nos empezaron a criticar, a juzgar: "que mira que ya va para el plantón, pero esa no va al plantón, esa va a andar de loca ya con los hombres". Y bueno, eso en su momento sí te lastimaba, te lastimaba como ser humano y como mujer. ¿Por qué? Porque pues tú sabías que no andabas haciendo cosas malas, que andabas luchando por lo que tú creías que deberías de luchar y que estaba bien para tu pueblo. Entonces no se valía que los hombres que estaban del lado de la termoeléctrica te juzgaran y te criticaran como lo que no eras. (...) Entonces sí te lastiman mucho psicológicamente, ahí hay mucho dolor. Y ese dolor ahí se queda si tú no lo sacas. Y pues con estas terapias, saca uno todo ese dolor, todo ese sentimiento que en su momento no sale.

Acercar y compartir conocimientos de medicinas ancestrales, alternativas eficaces a la medicina alopática, permitió que las personas tuvieran herramientas para curar y para curarse. En esas localidades el acceso a la atención médica especializada es muy escaso, y las condiciones económicas de muchas personas a menudo no permiten acudir a las ciudades más cercanas para acceder a centros de salud especializados. El enfoque de las terapias de las brigadas no se oponía tajantemente a la medicina alopática, sino que reconocía que hay muchas formas, a menudo más accesible, para prevenir y curar. Por otra parte, lo que tomó relevancia dentro del imaginario de este tipo de terapias, es la importancia de la relación cuerpo, mente y espíritu, además de la recuperación de formas terapéuticas y espirituales como los temazcales. Doña Cata de las brigadas de Amilcingo hizo un temazcal en su casa, y Angélica y varios compañeros construyeron otro en un terreno muy cerca de Jantetelco. Fue en ese temazcal que Angélica (2024) llevaba las terapias con los compañeros de la lucha: "El trabajo del temazcal fue indispensable para nosotros, el irnos una o dos veces al mes, prenderlo y estar ahí adentro, nos sirvió a muchos compañeros. Era soltar el cuerpo, relajarnos, descansar, pero además darnos un momento de convivencia, porque llevábamos comida, nos quedábamos ahí platicando, riendo de tonterías...".

Unos meses antes de la muerte de Samir, Angélica me comparte que un día se lo encontró por las calles de Amilcingo ya muy cansado y con unas cervezas encima. Ese día le dijo que necesitaba apoyo y ella me comenta que fue quizás por el estado de ebriedad que Samir se abrió a compartir sus sentimientos, porque no es tan fácil que los compañeros hombres

se atrevan a mostrarse frágiles. En muchas ocasiones ella le había ofrecido terapias, pero él solía decirle que no tenía tiempo. Es cierto que Samir siempre tenía mucho que hacer, pero ese día le comentó que ahora sí sentía que necesitaba ayuda, y que haría lo que Angélica le propusiera. Fue a raíz de ese encuentro que se organizaron unos temazcales de alguna forma "para Samir", a los cuáles él invitó las personas que quería que estuvieran, como su pareja, sus hijos y varias personas de la lucha.

Y esos últimos temazcales fueron difíciles, porque ahí sí nos permitimos llorar, llorar dentro del temazcal, expresar el cansancio, expresar pues todo este tiempo que se llevaba, y todo lo que estábamos viendo, y nos permitió acercarnos más, nos volvió una familia muy cercana. Y justo tuvimos el último temazcal como dos meses antes de que asesinaran a Samir, y para mí fue un antes y un después, porque yo ahí entendí que esos temazcales fueron para prepararlo para su viaje. (...) Teníamos dos meses del último temazcal y pues le arrebatan la vida, entonces yo me sentí muy agradecida con la vida porque me permitiera ser yo la que llevara los temazcales, y que pudiera acompañarlo de esta manera tan hermosa, en el vientre de la madre tierra, para que pudiera soltar un poco y emprender otro viaje, un viaje más grande. (Angélica, 2024)

A través de los temazcales, la acupuntura, los masajes, las terapias reichertianas y las curaciones con plantas medicinales, las brigadas de salud y todos los terapeutas que participaron en ellas, tejieron a lo largo de la lucha un entramado de estrategias para el cuidado mutuo y el auto cuidado. Esos enfoques terapéuticos retejieron los vínculos que reintegran el plano espiritual a la lucha, conformando y nutriendo un imaginario que reconoce que no somos seres fragmentados, que el cuerpo, la mente y el espíritu se corresponden en el caminar cotidiano que conforma una lucha social, improvisando un paisaje que abre, nutre y transforma la imaginación.

4.3 La Escuelita Sabatina de Amilcingo

Cuando comenzó a funcionar la radio Amiltzinko, en el segundo piso de una casa ubicada a un par de cuadras del centro del pueblo, varias niñas y niños se reunían en la radio,

probablemente curiosos por esa nueva actividad que iba tomando forma en su comunidad. Fue por la presencia de tantos niños, que apareció el deseo y la necesidad de realizar algunas actividades con ellos. Así inició lo que luego se conocería como la Escuelita Sabatina de Amilcingo, un espacio educativo que los sábados convocaba a niñas y niños de todas las edades, dos veces al mes. Una de las primeras actividades fue dar unos talleres de locución, a partir de los cuales les niños comenzaron a hacer su propio programa de radio. Jaromy Santiago, que en aquel entonces tenía 9 años, recuerda cómo les enseñaron a usar la radio, la mezcladora y a cómo hablar: "A partir de ahí empecé a expresarme mejor, empecé a dar a conocer más las ideas que yo tenía y no sólo quedármelas para mí, porque eso era lo que nos enseñaban los profes, que si queríamos expresar algo lo hiciéramos y no nos quedáramos callados".

Con el tiempo se sumaron más talleristas al proyecto, la escuelita no tenía un programa o tema específico, por lo que quien quisiera compartir algo, era bienvenido. En la escuelita participaron maestros en formación para apoyar con clases de regularización escolar, pero también malabaristas, músicos, pintores y profesores de deporte, entre otros. Como recuerda Sam (2022):

Pues, ahora sí que, a quien encontráramos y se dejara le decíamos: 'vente para acá'. Por ejemplo, en lo que hicimos con la cámara estenopeica embarqué a mi jefe, y así hubo más banda, los malabaristas, la banda del Chanti. Vinieron varios compas de Puebla, a quienes íbamos topando en el camino, les preguntábamos "¿no quieres dar un taller allá en la escuelita?".

No todas las personas que facilitaron los talleres eran del pueblo, sino que también participaron personas que pasaban por Amilcingo a apoyar la lucha, o estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, institución con la cual el movimiento formó un vínculo a raíz de los encuentros en la Asamblea Permanente de los Pueblos de Morelos. Este vínculo con la universidad permitió que algunos estudiantes pudieran liberar su servicio social dando talleres en la escuelita.

En el 2016, con la intención de reforzar la organización de las clases y los talleres, se realizó en Amilcingo un diplomado llamado "Taller de Formación de Educadores Populares",

coordinado por un grupo de universitarios de la ciudad de México, autonombrado como "Colectivo Latinoamericano de Educación Popular". En ese diplomado, participaron personas de Amilcingo y de las localidades aledañas y, entre sus metas, estaba concretar un plan de estudios para la escuelita, pero por razones que no tengo muy claras, eso no sucedió. Quizás tenga que ver con que las energías de los involucrados, así como las actividades de la escuelita, fueron disminuyendo a partir del asesinato de Samir en 2019 y se vieron interrumpidas por la pandemia en el 2020. Lamentablemente en la actualidad ese proyecto ya no está sucediendo, sin embargo, fue un espacio educativo contrahegemónico que se sostuvo durante más de seis años, y que es un ejemplo claro de construcción de comunes y de imaginar otras pedagogías.

A partir de escuchar a tres ex alumnas de la escuelita, esa experiencia educativa se recuerda como una experiencia muy alegre, llena de sonrisas y aprendizajes. Por ejemplo, se recuerda con emoción cómo organizaban los programas de radio, en los cuales, entre una canción y otra se presentaban temas de interés para la comunidad (como el cuidado del medio ambiente), o se contaba de qué trataba la escuelita para invitar a más niños a participar. Preparar los programas era una experiencia de aprendizaje:

Si queríamos hablar de la naturaleza, investigábamos algún tema en Internet, lo estudiábamos y ya lo íbamos a explicar en la radio, o... No sé, si hablábamos de la contaminación, pues motivábamos a la gente a que dejara de tirar basura, cuidara la barranca, etc. Nos enfocábamos un poquito en nuestra área, sacando temas generales, pero hacíamos énfasis en lo que era nuestra comunidad principalmente. (Jaromy Santiago, 2022)

A diferencia de la educación formal, donde los niños están divididos por edades, en la escuelita se mezclaban niños de edades distintas y también se brindaba una atención particular. Por ejemplo, se les preguntaba si había algún tema de la escuela formal que no entendieran, y a partir de su respuesta, el profesor en turno les ayudaba con ese tema:

En la escuela íbamos viendo los temas como los iba marcado el libro. En la escuelita, el maestro nos enseñaba los temas que queríamos aprender. (...) Era más divertido y más fácil aprender con los profes de regularización, por las dinámicas no se te hacía

aburrido. Por ejemplo, las matemáticas que muchos piensan que son aburridas, con esos profes las hacían ver de una manera divertida. (Avril Barrera, 2022)

Ese espacio educativo también se convirtió en un espacio seguro para distraerse y despejar la mente de los conflictos que estaban aconteciendo en el pueblo, derivados de la imposición del PIM:

Porque a pesar de que el conflicto era entre adultos, nos estaban metiendo también a los niños. La Escuelita Sabatina nos ayudó a despejar esas emociones que traíamos hacia otros niños. Porque realmente, en un momento, se empezó a generar riña y la Escuelita Sabatina servía para despejarte, quitarte esas emociones de enojo, rencor. Realmente nos ayudó a evitar algún tipo de sentimiento negativo hacia las personas que nos estaban haciendo daño. (Jaromy Santiago, 2022)

Adi (2022), quien fue maestra de la escuelita (y actualmente es maestra de primaria), me cuenta que algo importante era que todo lo que se hacía era por convicción: "y cuando se hace por convicción es diferente, quizás no sea como un trabajo formal porque lo hace uno de corazón, uno está colaborando con la comunidad, con los chicos, devolviendo algo de lo que la comunidad nos dio".

A la par de fortalecer algunos temas de la educación formal, en la escuelita también se compartían temas relacionados con la historia de la comunidad, con sus tradiciones y sus orígenes, para que los niños se sintieran orgullosos de su pueblo, contenidos que no se encuentran en la educación formal. Por ejemplo, Sam (2022) describe cómo en la educación formal a los niños se les habla de México, pero no de su identidad:

No ves en la escuela qué onda con tu pueblo, la historia de tu pueblo, no ves en la escuela qué significa la fiesta del pueblo, qué significa ser indígena. O puedes ver algo sobre los indígenas, pero de Mesoamérica, los que hicieron la gran Tenochtitlan, mas no los indígenas actuales. Ves a los indígenas como algo del pasado pues, sin reconocer que eso está vivo, que los pueblos están vivos.

Otros de los intereses de la escuelita, era que los niños aprendieran de las personas de su comunidad, siendo esa una de las premisas de la educación popular. Como me cuenta Naye (2022), quien participó durante muchos años en el proyecto:

En educación popular, en lo que se comparte, se transmite o se adquiere, las dos partes aprenden, todos aprendemos.

Por ejemplo, una vez le dije al panadero:

–Quiero llevar a mis chicos.

–Ah, sí, tú tráemelos.

–Pero que te ayuden

–Sí, sí, tú tráemelos

Esa es la idea, aprender que el panadero también te puede proporcionar sus conocimientos. En ese sentido, la educación se piensa bajo las necesidades de nuestra comunidad.

En ocasiones, las actividades de los sábados convocaban no sólo a los niños, sino también a sus familiares y otras personas del pueblo. Por ejemplo, algo que todos recuerdan de manera muy presente y siempre con una sonrisa, son las idas a la barranca que cada tanto organizaba Samir para sembrar plantas y arbolitos. En un video del 2016 Samir describe esas idas a la barranca como una forma de trabajar en la construcción de comunes para alejarse de las formas individualizantes de la educación formal:

A los niños se les enseña a trabajar de manera individual. Por ejemplo, en la escuela los papás suelen decir: “pues tú apúrate, tú haz lo que tengas que hacer, deja a los demás si no se quieren apurar, si no hacen la tarea, déjalos, haz lo tuyo”. Entonces se empieza a individualizar, se pierde ese sentido de pertenencia, se pierde el trabajo colectivo y pues no tenemos mucho qué compartir, pero una planta podemos compartirla con la comunidad, como bien dicen los niños, podemos compartir pensando en el futuro. (APPA, Youtube, 2016)

La escuelita fue un proyecto autogestivo donde se buscaba fortalecer y crear nuevos lazos comunitarios, propiciando un espacio intergeneracional que fomentaba la convivencia, el respeto por la naturaleza y el valor de los conocimientos situados. En la construcción de

ese espacio alternativo de aprendizaje, se mezclaron formas pedagógicas que apelan a lo lúdico y a la colaboración como herramienta de aprendizaje. Todo tipo de conocimiento era bienvenido, desde el popular al científico, siempre y cuando se abordara como proceso de saber compartido y no a partir de un sistema de competencia, o dejando en segundo plano e invisibilizando el valor de otros tipos de saberes.

Como mencioné anteriormente, una lucha se gesta en muchos frentes y algo muy particular de esta lucha es que, en particular en Amilcingo se detonaron procesos transformadores en distintos planos, entre ellos el educativo. Samir Flores tenía muy claro que la educación también es un arma de control, y que parte de los procesos de autonomía y lucha, implican cambiar ese elemento tan importante en la construcción de imaginarios sociales. En un discurso que Samir dio a los estudiantes de las normales rurales quienes en el 2016 se manifestaron en Jantetelco en apoyo a la lucha por los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, aparece esa claridad sobre la importancia de la educación en la conformación social:

Hoy se están violentando por doquier nuestros derechos, principalmente la libertad de decidir, la libertad de expresarnos, la libertad de ser, simple y sencillamente. Yo no decidí qué pensar, yo no decidí qué vestir, yo no decidí en quién creer, nos lo han impuesto. Y ustedes tampoco decidieron qué estudiar, nos lo ha impuesto un sistema, se nos ha impuesto un plan de estudios que está hecho para que ustedes piensen no por sí solos, sino que piensen como quieren que pensemos. Entonces, ¿qué habremos de hacer? Estudiar. Estudiar. (Centro Comunitario Xantetelco, 2019)

En el movimiento en contra del PIM, la disputa en torno a la educación no sólo se gestó en los temas y las formas pedagógicas propiciando espacios educativos alternativos, sino que en una localidad rural pequeña como es Amilcingo, alrededor de la escuela se entrelazan una serie de relaciones sociales que van más allá de las aulas y las clases. La escuela es a menudo un lugar importante en la conformación de sociabilidades, los padres de familia participan en prácticas organizativas para las fiestas y para preparar las distintas actividades públicas. En el 2017, el conflicto interno de Amilcingo entre los que estaban en la lucha y quienes estaban a favor del gasoducto (que se nombraron como Samiristas y Vendepueblo respectivamente), terminó generando una disputa en relación con la

escuela primaria de Amilcingo: los Vendepueblo llevaban años construyendo una nueva escuela primaria (financiada entre otros por la empresa Bonatti constructora del gasoducto), en un terreno que los ejidatarios habían donado para construir una secundaria y que, sin embargo, de manera arbitraria, decidieron destinar a una nueva primaria. A raíz del temblor de septiembre 2017, algunos salones de la escuela primaria del centro resultaron afectados y, alegando cuestiones de seguridad, el IEBEM (Instituto de Educación Básica del Estado de Morelos) ordenó cerrar la escuela y mudar todos los cursos a la escuela nueva. Algunos padres, casi todos en contra de la lucha, mudaron a sus hijos al plantel de la escuela nueva. Por su parte, los padres de familia afines a la lucha, llamaron a unos arquitectos de la ciudad quienes vinieron a revisar las instalaciones, determinando que la escuela no había sufrido daños estructurales, y que no era peligroso seguir habitándola. Sin embargo, el IEBEM se negó a seguir reconociendo las actividades de la escuela del centro, los dejó sin maestros, y amenazó con dejar a los niños sin títulos escolares. Varios maestros solidarios se organizaron para que los niños siguieran tomando clases, mientras los padres de familia emprendieron una lucha intensa con IEBEM que duró casi dos años. A los maestros solidarios se sumaron muchos de los que participaban en la Escuelita Sabatina, y en esa etapa la escuelita y la escuela primaria se entretejieron para sostener el programa de estudios y que los niños logran terminar la primaria. Finalmente, en mayo del 2019, pocos meses después del asesinato de Samir, el IEBEM reconoció la escuela del centro. La última lucha fue que el IEBEM respetara la decisión de la asamblea de los padres de familia de nombrar la escuela como “Escuela Primaria Samir Flores Soberanes”, algo que, con muchos esfuerzos, finalmente se logró.

Si bien la Escuelita Sabatina inició como un proyecto independiente de la escuela primaria, muchas de las niñas y niños que participaban en la escuelita eran alumnos de esa primaria. Por otra parte, Samir había gestado un espacio en la primaria para enseñarles a los niños técnicas de agroecología, así que muchos niños lo conocían. Luego de su muerte, la Escuelita Sabatina siguió durante unos meses, pero entre la pandemia y el hecho de que algunas de las personas que donaban su tiempo a la escuelita, en su mayoría mujeres, se convirtieron en madres y ya no contaban con el mismo tiempo que antes para sostener el proyecto, la escuelita sabatina se diluyó. Sin embargo, en las personas con las que hablé,

queda un recuerdo muy vivo y fuerte de ese entramado que se improvisó, imaginando formas educativas distintas a las formales.

La escuela primaria de Amilcingo que lleva el nombre de Samir Flores Soberanes, es de los pocos espacios que quedan dónde aún se gestionan y entretajan acciones e ideas alrededor de la lucha. A diferencia de los otros proyectos autogestivos, su organización funciona como cualquier otra primaria, pero en la escuela se siguen organizando eventos conmemorativos de la lucha, o encuentros, o desfiles donde los niños recuerdan a Samir. Por el momento, la mayoría de los padres de familia, los y las maestras y la directora, son personas que apoyaron o participaron en la resistencia y, que la escuela lleve el nombre de Samir, hace difícil suponer que en algún momento en el futuro, se decida no apoyar, o dejar de recordar la lucha en contra del Proyecto Integral Morelos y todos los imaginarios que la conforman. Durante estos años asistí a varios eventos en la escuela, por ejemplo, para el día de muertos ahí se coloca una ofrenda importante a Samir y en el 2022 se organizó un concurso de disfraces hechos con materiales reciclados y un concurso de calaveritas. Varias de las calaveritas escritas por los niños mencionaban a la lucha o a Samir, recuerdo en particular una que leyó una niña de diez años y que decía:

El día de muertos llegó
y a Samir vamos a ofrendar
pues fue el que luchó
por nuestra escuela leal.
Escuelita de mi infancia
que dolor tan grande siento
y es que el compañero
se ha marchado hasta el cielo.

Ya no vendrá a darnos clase
a enseñarnos todo el huerto,
y es que muy cobardemente
lo mataron en un momento.

Hay calaca te llevaste
a una persona importante
pero lo que no sabía
es que nos deja su alegría.

Ya la muerte lo está esperando
y hasta cohetes quieren echar
porque dicen que Samir
una marcha va a organizar.

Y hoy quiero recordarles
que la vida es solo un sueño
vívela cada segundo
o dejarás de ser el dueño.



Fig. 24 Disfraces Escuela Primaria Samir Flores. Foto E. Vogrig, 2022.

Las actividades de la escuela también se vinculan a menudo con los aniversarios de la muerte de Samir. En febrero del 2024, las niñas y niños, vestidos con atuendo rojos y cargando flores y posters de Samir, guiaron la procesión desde la casa de la familia Flores pasando por la radio y luego por la escuela, para luego terminar en el panteón, un recorrido que se repite cada año el 20 de febrero. En la escuela, los alumnos más grandes subieron al escenario para cantar en coro el corrido dedicado a Samir, escrito por la difunta María Antonieta de Huexca. Fue conmovedor escuchar a tantos niños cantar esos versos cargados de orgullo y tristeza, que recuerdan al asesinato, la lucha y el profundo amor por Samir: "Los pueblos están de luto, porque falta un compañero, vilmente lo asesinaron porque le tuvieron miedo (...) Con verdades y argumentos a los pueblos defendió, el gobierno no los tiene, por eso se enojó. (...) Miércoles 20 de Febrero a su casa lo siguieron, lo sacaron con engaños y dos balazos le dieron. (...) Qué poca manera tienen de dialogar con los pueblos, no quieran vernos la cara y no quieran envolvernos."

Quizás sería deseable vivir en un país donde niñas y niños de una primaria rural no tengan que cantar esos versos, pero por el presente que nos tocó vivir, resulta indispensable mantener viva la memoria y nombrar lo que ocurre. Así, en la Primaria Samir Flores, que de cierta manera logró conformarse por las variadas acciones y vínculo de muchas personas del pueblo, y gracias a los entramados de solidaridad que se habían formado alrededor de la Escuelita Sabatina, año tras año los recuerdos de la lucha y del activismo de Samir perduran y se reactivan.



*Fig. 25 Procesión para el 5to aniversario luctuoso de Samir Flores.
Foto E. Vogrig, 2024.*

Tanto la escuelita como las brigadas ejemplifican un tipo de tramas sociales que se constituyen a partir de una co-acción entre diferentes personas, compartiendo responsabilidades y participando en las decisiones colectivas que permiten sostener, a lo largo del tiempo, algo que a todos concierne, definiendo sus propios ritmos, reglas y objetivos. Ese conjunto de vínculos que implican una relacionalidad de *hacer con y para*, son lo que sostiene lo común. En esas acciones aparece una correspondencia que se considera aporta algo a todas sus partes, las cuales se suman creativamente, y a través de acciones concretas, en imaginar y poner en práctica una “realidad” conformada por vínculos que se autogestionan y autorganizan.

En el caso de las brigadas, fue a través de organizar y sostener el trabajo de los diplomados, los consultorios, la elaboración de tinturas y flores de Bach o la difusión de los conocimientos en terapias y medicinas ancestrales que se conformó un tejido social y una praxis en torno a la salud, en el cual participaron varias personas quienes propiciaron y sostuvieron espacios de cuidado, dónde se atendía a compañeros de la lucha y a los habitantes de las localidades. Esas prácticas en torno a la salud fueron bienvenidas y bastante solicitadas, convirtiéndose en una opción recurrente para muchos de los habitantes, tanto que a veces también acudían al consultorio personas que estaban en contra del movimiento, a quienes también se atendía.

En el caso de la escuelita, niñas, niños, sus familiares, maestras y maestros fueron quienes a través de su presencia y acciones conformaron un espacio educativo alternativo, que respondía a veces a necesidades relacionadas con la educación formal, otras a actividades educativas basadas en los principios de la educación popular, cuyo entramado fue tan consistente que, además de sostener un proyecto educativo -y junto con los maestros, maestras y padres de la familia de la Escuela Primaria- logró ganar una lucha importante en contra del IEBEM para mantener la primaria en el centro, nombrarla en honor a Samir y así invocar la memoria de la lucha y del tan querido compañero y maestro.

Para Gutiérrez y Salazar los entramados comunitarios son una manera de enfrentar al capital “conservando y regenerando vínculos sociales concretos y relaciones sociales orientadas a reproducir la vida transformada en términos comunitarios” (2019:44), su conformación implica un tipo de lucha que procura detener los intentos estatales de limitar

las posibilidades de producir decisiones colectivas. Las tramas comunitarias que se desplegaron en esta lucha son parte constituyente de la misma, por lo que no sorprende que los mecanismos de control y despojo también persigan atacar y controlar dichas conformaciones sociales y los imaginarios sobre los cuales se sostienen. A continuación, presento algunas de las causas que considero modificaron y transformaron los tejidos comunitarios que se habían gestado desde el 2012, como parte fundamental y columna vertebral de la lucha en contra del Proyecto Integral Morelos.

4.4 Hebras rasgadas

La potencia y la fuerza de los tantos entramados comunitarios que conformaron esta lucha, se fueron diluyendo a partir del asesinato de Samir. Las semillas están sembradas, pero ha sido triste presenciar en estos últimos años el fin, o acaso la pausa, de este proceso tan potente y complejo de hacer en común, de imaginar y caminar de otras formas, que se había gestado en tan poco tiempo.

La radio comunitaria Amiltzinko sigue operando, pero ya no están los programas infantiles o los de las brigadas de salud, ni tampoco los noticieros. Sólo se pone música, y cada tanto alguien anuncia algo para la comunidad, y son contadas las personas del movimiento que siguen ahí colaborando un poco. En su página de Facebook se sigue compartiendo información de la lucha, como los adelantos en el caso jurídico del asesinato de Samir o los aniversarios de su muerte, pero la gran mayoría de actividades y programas ya no están sucediendo. Las Brigadas de Salud ya no tienen consultorios en Amilcingo ni en Huexca, varias de las compañeras que se formaron siguen dando terapia, pero de manera individual. La asamblea de la resistencia tampoco se junta en la plaza de Amilcingo, entre otras cosas, porque con una nueva administración en la Ayudantía, se decidió emprender una remodelación total de la plaza: se derribó el muro lleno de murales de la escuela y se reconstruyó otro nuevo. Ese muro era parte de un edificio muy antiguo, que en la lucha por permanecer en la primaria se defendió como patrimonio histórico, sin embargo, no hubo una oposición de la comunidad a que se destruyera. La ayudantía y el jacalón se derribaron por completo para ser reconstruidos desde cero, se quitaron todas las jardineras y se erradicaron los árboles bajo los cuales se sentaban los asistentes a la

Asamblea de la Resistencia. La cohesión entre los "Samiristas" de Amilcingo se fue debilitando, y nadie del pueblo se opuso directamente a la remodelación de la plaza. Algunas personas ven la remodelación como algo positivo, algo que hace el pueblo más moderno, pero para otras personas que estuvieron muy presentes en la lucha, esta remodelación total de la plaza es fuente de tristeza. Doña Güera (2023) me cuenta cómo la remodelación le genera muchos sentimientos que ni puede explicar, el centro le recuerda todo lo que hacían, "nuestra lucha" y ahora prefiere ya ni subir al centro.

No conozco las razones precisas por las que la nueva ayudantía decidió emprender una remodelación tan drástica, pero sean cuáles fueran las razones, en menos de dos años, se borró del centro de Amilcingo todo recuerdo de la lucha. Si no fuera porque ahí sigue la Escuela Primaria Samir Flores Soberanes, no quedaría absolutamente ninguna imagen del movimiento en la plaza del centro. Cuando me acerqué la primera vez a Amilcingo en 2019, estaba sorprendida de la cantidad de imágenes y murales que había en esa plaza, hasta en el piso había una escrita en relieve que decía "La dignidad no se vende, se demuestra y se defiende". Hoy todo es blanco, nuevo, hay unos juegos para niños y unas letras gigantes de colores del nombre de la localidad como los que se encuentran en cualquier plaza. En las nuevas jardineras se sembraron unos arbolitos pequeños, que tomarán bastantes años para crecer y volver a dar un poco de sombra. Donde estaba el jacalón se reconstruyó la ayudantía y otro espacio techado como un nuevo jacalón. La campana de la ayudantía que tantas veces se tocó para convocar al pueblo a defender la radio, o a hacer barricadas, ya no está. Era una reliquia, tenía más de cien años, y no se sabe dónde está o si la volverán a poner o no en la nueva ayudantía.



Fig. 26 Edificio de la antigua Ayudantía de Amilcingo. Foto E. Vogrig. 2023

Presenciar todos esos cambios no fue fácil en este proceso de investigación. Si en mi anteproyecto hablaba de acompañar un proceso de resistencia territorial, me tardé unos años en comprender que lo que estaba acompañando eran transformaciones profundas donde se habían debilitado considerablemente un sin número de acciones poderosas, de fuerzas vitales que imaginan y ponen en práctica otras formas de hacer mundo, que cambian el mundo haciendo otro mundo. Lo doloroso fue ver todos los cambios que se dieron a raíz del asesinato de Samir y cómo ese acto tan brutal y violento afectó no sólo a las personas y la lucha, sino a todo lo construido, a todos los espacios vitales de construcción de comunes. Recuerdo pasar muchos meses muy triste y molesta, pensando cuánto tiempo y energía se necesita para construir autonomía y hacer comunidad desde el corazón y cuán rápido la violencia puede debilitar o destruir.

Son principalmente tres las razones que puedo identificar para entender las causas de que tantos entramados comunitarios se debilitaran: una es el dolor profundo que ocasionó el asesinato, otra el miedo que se comenzó a instaurar por la entrada del crimen organizado y, por último, el hecho de que si bien Samir nunca quiso estar a la cabeza y siempre recalca que todos eran igual de importantes, por su personalidad y carisma, sí fue el "pegamento" de esta lucha, era el que sabía llevarse bien con muchas personas distintas y limar las inevitables fricciones internas que se presentan en cualquier movimiento social. Como me cuenta Sam (2023): "Supieron dónde pegar, supieron cómo hacer para que el pueblo se calmara". Según Irma (2023), si en Jantetelco pararon el movimiento con la detención arbitraria y posterior tortura de Jaime, "nos acabaron de matar con Samir, nos morimos un poquito con Samir".

La muerte de Samir no llegó de forma tan inesperada. El propio Samir le dijo en varias ocasiones a su hermana o a su hija mayor que él sabía que no llegaría a los cuarenta años, y que tenían que seguir con la lucha cuando ya no estuviera. Por otra parte, entre las varias preocupaciones que acompañaron esta lucha, para muchos estaba presente la posibilidad de perder a un compañero: "Teníamos preocupaciones, muchas preocupaciones (...) Imaginábamos mucho que alguien se iba a morir, o iban a morir. Creo también todos pensamos que iba a ser él, y fue" (Irma, 2023).

Desde la muerte de Samir todo comenzó a irse en declive, me cuenta su hermana Naye. Nadie está preparado para procesar la muerte tan violenta de un ser cercano y a veces, como forma de defensa, emocionalmente se quieren bloquear los recuerdos o se decide mejor alejarse porque ya todo se impregna del dolor que provoca la pérdida violenta de un ser tan querido. Naye (2024) me comenta cómo algunas señoras del pueblo le decían que ya no iban a las asambleas porque todo les recordaba a Samir:

Algunos compañeros intentaron seguir, pero el dolor o el recuerdo impidieron que a veces fueran las personas. Luego ya me comentaban "Yo ya no voy porque me recuerda a él y me pongo a llorar". "Yo ya no voy porque ya no es lo mismo". "Yo ya no voy, pues a qué voy si ya no está él". Señoras que me comentaban: "Es que yo lo quise como mi hijo", "Yo lo quise como a mi hermano", personas que me comentaba ese gran cariño que le tuvieron a mi hermano... Y pues poco a poco, por una u otra situación, poco a poco fue diluyéndose esta asamblea. Y bueno, desafortunadamente lo que se había construido a base de lucha, de todas las noches estar ahí se fue terminando. (...) Sí, a veces se trata todavía de rescatar, por ejemplo, la radio comunitaria, he visto como algunos se quedaron a cargo de tratar de sacarla adelante: que si se quemó el transmisor pues pedir coperacha, y el pueblo de cierta forma sigue respondiendo. Pero pues ya no es como antes. (...) Ya disminuyó ese compañerismo, esa unión, disminuyó y pues brutalmente y muy triste. La verdad a las personas que nos tocó verlo de cerca, la verdad a mí me da tristeza ver que ya no está la resistencia como tal. La radio comunitaria a veces está funcionando, a veces no. Bueno, se logró la escuela a nombre de mi hermano, pero como tal que veamos una lucha que quiera defender, o queramos defender, como que no, como que ya se apaciguó.

El dolor, la tristeza y el miedo son emociones que debilitaron la capacidad de sostener los vínculos y relaciones que conformaron los entramados comunitarios de esta lucha: lo que antes eran espacios de organización y de convivencia, ahora eran lugares impregnados de tristeza, donde era inevitable sentir la ausencia de Samir y, a raíz de eso, esos proyectos comenzaron a debilitarse. La tristeza derivada del asesinato de Samir no sólo se manifiesta en preferir no participar en los encuentros para evitar sentir el dolor de la ausencia, sino que otro mecanismo de defensa emocional fue bloquear los propios recuerdos: "Hay cosas

no tan gratas, que yo misma he querido bloquear" me comenta Adi (2023). Recordar la lucha o contarla y mantenerla viva, despierta esas emociones tristes, entonces a veces se recurre a no pensar tanto en ella.

A la tristeza se suma el miedo que ocasionó el asesinato, el mensaje de este acto tan violento es claro: a Samir lo mataron por no callarse, y esto deriva en pensarlo dos veces antes de hablar, defender o luchar. Como me comenta Ceci (2023): "El Gobierno es un monstruo, y a la persona que se opone, le quita la vida, la quita del camino". Ami (2024) me cuenta como tras el asesinato de su padre, a muchas personas del pueblo ya no les interesaba tanto la lucha: "Les metieron tanto miedo que ya es como de... Vamos a apoyar a otra lucha y ya no quieren. Ya les da miedo, no vaya a pasar lo mismo que a Samir, así lo dicen".

Si la muerte de un ser querido es un dolor que toma tiempo procesar, el asesinato violento de un líder comunitario como consecuencia de su actuar político, termina impregnando todo vínculo social, hasta transformarlo radicalmente. Mi caminar por esos territorios a lo largo de estos años, me permitió observar una parte de ese proceso muy lento de reponerse un poco del trauma. La solidaridad no faltó en el dolor, psicólogos amigos de la lucha apoyaron a la familia de Samir y muchísimas personas donaron tiempo y recursos para lograr la construcción de una casa para su esposa Lilí y sus hijos, se podría decir que parte de la fuerza aglutinadora que sostenía los entramados de la lucha se tuvo que redirigir a acciones para sobreponerse del dolor, a veces de manera colectiva (como en las conmemoraciones de su muerte) otras de manera más íntima y personal.

Sumado a esto, varios de los principales activistas entraron a formar parte del Mecanismo de Protección de Víctimas del Estado, un mecanismo gubernamental que intenta proteger la integridad física y mental de personas que fueron o podrían ser víctimas de delitos. Sus casas se enrejaron y se colocaron cámaras de seguridad, también se enrejaron las instalaciones de la radio y el techo de la vieja ayudantía donde estaba la campana. Esas medidas de seguridad, no necesariamente hacen sentir más protegidos a los activistas, no hay mucha confianza en el actuar del Estado. Sin embargo, la mayoría de los principales activistas aceptaron formar parte del mecanismo, cuyas medidas de seguridad inevitablemente modificaron sus espacios cotidianos de vida, transformando su entorno

con rejas y cámaras de seguridad que de cierta manera terminan siendo un recordatorio visual constante del peligro que implica continuar con la lucha.

Al miedo derivado del asesinato, se suma el miedo provocado por el aumento de la "inseguridad" que se vivió en los años posteriores. Con "inseguridad" las personas se refieren al crecimiento de la presencia del crimen organizado en las localidades. Durante el proceso de lucha, Amilcingo era de las pocas localidades del Oriente de Morelos que no padecían de la violencia derivada del crimen organizado, sin embargo, tras el asesinato, la inseguridad fue aumentando año tras año. De forma un poco tácita y sin nombrar directamente a nadie, me comentan cómo Samir siempre decía: "El día que llegue tal persona al poder, ya valió".

Tras el asesinato, ciertos cargos de la Ayudantía y el Municipio fueron ocupados por algunas de las personas que estaban en contra de la lucha, continuando un conflicto importante que se había ido desarrollando entre los pobladores de Amilcingo durante los años anteriores. A raíz del fortalecimiento en la cohesión comunitaria que derivó de la lucha en contra del PIM, en 2014 se había logrado que el pueblo regresara a tener votaciones de representantes municipales por usos y costumbres, derivando en que la Asamblea Comunitaria adquiriera mucha participación y fuerza para gestar la toma de decisiones. Sin embargo, un grupo nutrido de personas del pueblo quería mantener la política partidista o más institucional de la cual se beneficiaban. Ese mismo grupo apoyaba el paso del gasoducto, y se vieron desplazados por el movimiento, hasta llegar a una disputa muy fuerte por la ayudantía en 2015. En ese momento el grupo de choque, liderado por el Secretario de la Central Campesina Cardenista, intentó, aunque no pudo, tomar las instalaciones de la Ayudantía. Sin embargo, tras la muerte de Samir, muchas personas que estaban cohesionadas por la lucha, comenzaron a tener diferencias o conflictos internos y en las votaciones por los representantes municipales en 2022 no se respetó realmente el proceso de votación por usos y costumbres, sino que algunas personas del movimiento ya se habían aliado con ciertos partidos políticos. Las divisiones ocasionaron que quedaran en el poder ciertas personas que pertenecían o tenían vínculos con ese "otro bando" o "grupo de choque" y, desde ese momento, comenzó a aumentar la "inseguridad".

Es justamente desde esos cambios en la micropolítica del municipio de Temoac (al cual pertenece Amilcingo) que comenzó a crecer el crimen organizado: “La inseguridad entró con todo lo que da, entonces somos seres humanos y sí nos entraba el miedo, ahí de ver cómo golpeaban a los muchachos, de escuchar los balazos, era mejor quedarse en casa y no salir” (Ceci, 2023). Dada esta situación, se volvió mucho más peligroso exponerse como parte de la lucha, juntarse en el espacio público o tomar acciones para cuestionar ciertas decisiones que venían de la presidencia municipal o la ayudantía. Sobre decir que, bajo estas condiciones, las posibilidades de reunión y acción colectiva se fueron acotando, afectando las capacidades de continuar sosteniendo vínculos y acciones comunes.

Simultáneamente, el problema de la lucha en contra del megaproyecto perdió importancia frente al nuevo problema del narco. Ami (2024) me cuenta cómo a las personas ya no les importa tanto la lucha, porque hay “un nuevo miedo”. Todo esto ocurrió de manera muy rápida y no deja de sorprender la facilidad con la que se fue naturalizando esa situación:

Antes podías ver a los niños a la una, dos de la mañana jugando todavía, como si fuese de día. Ahorita a las nueve ya hay toque de queda, y a las diez, once, ya están rondando las camionetas (de los narcos). (...) Entonces la gente ya no sale. Entonces te das cuenta y dices: ¿En qué momento a la gente le pasó eso? ¿Dejó que le pasara eso? ¿Dejamos que nos pasara eso? (...) Antes, cuando estaba mi papá, no entraba el narco... Ahorita lo pienso así: él, mi papá, no usaba armas, no era una persona con dinero ¿Cómo influía tanto en las personas? Ahorita que ya no está, te quedas pensando y dices: ¿Por qué se vinieron a meter esas personas? ¿Por qué cuando estaba mi papá no, y ahorita que ya no está sí? ¿Y por qué antes las personas no se dejaban y ahora sí?

Este aumento de la presencia del crimen organizado responde a un fenómeno más amplio, que involucra a todo el estado de Morelos. Dicho estado ocupa un lugar estratégico para el narcotráfico, conectando puntos importantes de distribución y producción de drogas a nivel nacional. Desde el 2016, se ha registrado un aumento constante en acciones delictivas y violentas relacionadas con el crimen organizado²⁸ (Assman, 2019). La colusión de los

²⁸ En los primeros tres meses del 2019, la tasa de homicidios en Morelos fue una de las más altas del país (Assman, 2019); para el primer semestre del 2021 se denunciaron 28 mil crímenes, para el 2022 las denuncias

cárteles con la seguridad pública y representantes políticos, la impunidad y la corrupción han provocado un fortalecimiento de los grupos delictivos. Simultáneamente, las actividades de esos grupos se han ido ampliando y ya no se limitan sólo al narcotráfico, sino que entre sus actividades se encuentran: la trata de personas, el tráfico de inmigrantes, la pornografía, la piratería, el tráfico de órganos, el sicariato, el huachicol, los secuestros y el cobro de piso, entre otras (Lemus, 2023). En ciertos casos, las actividades del crimen organizado han llegado a lugares bastante impensables, como tomar el control del cobro de agua potable.²⁹ Entre todas las actividades ilícitas de esos grupos delictivos, quizás sea el cobro de piso el que ataca y transforma la vida social más próxima y cotidiana en las distintas localidades. Durante estos años escuché muchas historias de personas asesinadas por negarse a pagar su cuota, llevando a algunos a cerrar sus negocios y mudarse, otros a resignarse a pagar, pero sobre todo generando una sensación de peligro e incertidumbre en la cotidianeidad de los habitantes. Solo para poner un ejemplo, en Jantetelco hace unos años mataron, a primeras horas de la noche, un vendedor de comida en la plaza principal por negarse a “pagar piso”, lo que derivó que durante meses muchas personas dejaran de juntarse en el espacio público de la plaza del pueblo.

Los grupos delictivos con mayor presencia en Morelos son El Cartel Jalisco Nueva Generación, Los Rojos, La Familia Michoacana, el Comando Tlahuica y Los Mayas. Es justamente al comando Tlahuica a quienes la Fiscalía del Estado considera como posibles autores materiales del homicidio de Samir, aunque el único detenido por el asesinato es un hombre apodado como Tamalaco perteneciente a Los Rojos. Se anunció su detención el 30 de septiembre de 2021, paralelamente a una visita del entonces presidente López Obrador a Morelos, a pesar de que ya estaba en la cárcel desde un año antes, acusado de otros cargos, lo que puso en evidencia que su detención por el asesinato, fue principalmente para fines mediático políticos (Muñoz, 2022). Por otra parte, a principio de ese mismo año, medios de comunicación difundieron una foto del entonces

ascendían a 29 mil en el mismo período Durante el 2023 se registró un aumento de 33 por ciento de acciones criminales reportadas. (Lemus, 2023)

²⁹ Por ejemplo, el Comando Tlahuica tiene el control de cobro de por lo menos ocho municipios del estado de Morelos (Lemus, 2023); según investigaciones de la Fiscalía General de la República, el método que el Comando Tlahuica utiliza para controlar el agua, consiste en amenazar a privados y organismos operadores con sabotear los sistemas de bombeo y suministro, o el sistema eléctrico que permite la funcionalidad del sistema de abasto (Lemus, 2023) si no pagan una cuota.

gobernador de Morelos Cuauhtémoc Blanco de Morena, con tres líderes del crimen organizado. Luego de que el gobernador negara conocer esas personas, apareció una narcomanta firmada por el Cartel Jalisco Nueva Generación, que amenazaba a Blanco de develar quien está detrás del asesinato de Samir, si éste no respetaba los tratos a los que habían llegado y regañándolo por negar que conociera a las personas con las que salía en la foto (Desinformémonos, 2022).

Si bien el aumento de la violencia y la intensificación de actividades del crimen organizado (a menudo en concordancia con actores de la política partidista tanto a pequeña como a gran escala) es un fenómeno que puede observarse en todo el país, desde hace unos años se comienza a vislumbrar una relación más estrecha entre el crecimiento de grupos delictivos y aquellas zonas geográficas donde se disputan grandes intereses económicos, sean esos estatales o privados. Según algunos periodistas e investigadores como Teran Mantovani (2021) y Paley (2020), a la par del crecimiento de proyectos neoextractivistas en la región latinoamericana, en los últimos 20 años se pueden observar transformaciones en las redes que participan en los procesos de control del territorio, en las cuales, cada vez más, aparecen variadas expresiones del crimen organizado o de grupos de poder que operan desde la ilegalidad. En México, la participación del crimen organizado en los procesos de despojo es un fenómeno que se está haciendo cada vez más frecuente: quienes ejecutan los asesinatos o las desapariciones de defensores del territorio, periodistas, abogados o activistas, son a menudo parte de asociaciones delictivas del crimen organizado, permitiendo que el Estado, en concordancia con los intereses neoliberales, puedan atribuir esas muertes violentas a los llamados "problemas de inseguridad", mientras que paralelamente puedan justificar el aumento de la militarización, fenómeno que es posible observar a lo largo y ancho del país, y de toda la región latinoamericana. Paley define este fenómeno como "guerra neoliberal", refiriéndose a un tipo de conflictos que son despolitizados desde el discurso oficial, que ocurren en tiempos de democracia y que discursivamente requieren la producción de confusión y opacidad (2020).

A lo largo de estos años, pude observar cómo tras el asesinato de Samir, Amilcingo se fue transformando en una localidad bastante insegura. Durante varios períodos se respetó un toque de queda tácito en las noches y las calles del pueblo comenzaron a vaciarse. Cuando

alguien tenía que dejar el pueblo después de las nueve de la noche se le aconsejaba qué ruta tomar y cuál evitar. En varias ocasiones escuché balazos al aire o sirenas. Reunirse en la plaza durante las noches como hacía la Asamblea de la Resistencia comenzó a resultar bastante peligroso. Por todo lo anterior, queda en evidencia que el aumento de la presencia de grupos delictivos en Amilcingo y otras localidades del oriente de Morelos, es un factor importante para explicar la desintensificación de todos los entramados comunitarios que habían emergido durante la lucha en contra del PIM. Como me comenta Adi (2023):

Nos comenzamos a sentir inseguros, por la inseguridad que ya está creciendo. Entonces para qué nos vamos a exponer, cuando tenemos familia, cómo que le pensamos. Ya en varias ocasiones, como en dos ocasiones después de que yo ya estaba en el trabajo (refiriéndose a su trabajo de maestra en otra localidad), a mí me llegaron mensajes de compañeros que me decían: "Sabes, si vienes al pueblo, procura llegar segura, y procura no preguntar nada de lo que está pasando.

Al miedo y el shock del asesinato, y al miedo por el aumento de la inseguridad, se suma el hecho de que tras la muerte de Samir, se desintensificó la cohesión al interior de la lucha, porque, aún sin quererlo, su energía y carisma fueron un elemento de cohesión muy importante para propiciar la participación de tantas personas diversas, tanto en Amilcingo como en las demás localidades.

Una característica de la personalidad política de Samir que se volvió energía aglutinadora, fue su alegría y su sonrisa. Si bien en los momentos que se necesitara, podía sacar un tono más combativo, en general tenía una actitud muy alegre para enfrentar las adversidades: "Con ese cuate, era llegar a lo desconocido y zurrarte de la risa", recuerda Irma (2023). Por otra parte, "hablaba desde el corazón" siempre con mucho amor por la tierra, por el agua y por la lucha, y tenía la capacidad de convencer y motivar a las personas para que se sumaran y participaran a los distintos proyectos y acciones. Nunca desistía y con una sonrisa hacía ver posible lo que parecía imposible, hasta que lograba convencer a las personas a que participaran. Otra característica importante es que tenía la capacidad de llevarse bien "con todo el mundo", se sabía el nombre de todas las personas del pueblo y hasta de otros pueblos, sumado a esto, siempre invitaba a todos (niños, adultos mayores,

señoras) a hablar, a expresarse y a participar. Creía realmente en el poder de la comunidad y amaba profundamente a su pueblo, tanto amor y energía eran contagiosos, además que se dedicó en cuerpo y alma en propiciar esos espacios para que floreciera la cohesión comunitaria, sin nunca querer tomar protagonismo, ni imponer sus ideas sobre las demás. “Cuando Samir falleció- me cuenta Adi (2023)- muchos intentamos sobrellevarla. Pero yo creo que Samir fue pieza clave, era pieza clave y supieron darnos bien en la madre, en la cabeza. A pesar de que él siempre dijo que nadie era cabeza, que todos éramos parejos... pero no es cierto, él siempre fue cabeza, y siempre fue buena persona al frente”.

La muerte de Samir dejó un vacío en el movimiento lo que derivó en que aparecieran ciertas divisiones internas o desacuerdos, que fueron debilitándolo. Las fuertes emociones derivadas del shock del asesinato, el miedo por el crecimiento de la inseguridad y la pérdida repentina de un muy querido y carismático compañero, inevitablemente derivaron en que todo lo construido fuera lentamente apagándose. Lamentablemente, las estrategias de opresión y despojo del estado, las empresas y la delincuencia organizada, no solamente buscan detener una lucha territorial, sino también aplacar y debilitar todos los esfuerzos y las acciones que quieren caminar hacia la autonomía y que promueven un hacer en común y unas formas de vida que sepan escuchar y respetar las transformaciones y los límites de lo más que humano. Como se expuso en este capítulo, en este proceso de resistencia se luchó también por el derecho a caminar de otra forma y hacer otros mundos, por lo tanto, los procesos de despojo, además de minar las capacidades de autodeterminación sobre el uso o la distribución de recursos materiales, de forma muy contundente, intentan despojar a poblaciones originarias y rurales, del derecho a imaginar, entendido como el derecho a vivir creativamente en un mundo que se va formando.

A pesar de las consecuencias inevitables que provocan actos tan violentos como un asesinato, lo hecho, lo vivido y lo imaginado no se pueden realmente matar, sino que los imaginarios que emergieron y se conformaron en esta lucha, siguen vivos y latentes, sostenidos por una confianza mutua muy fuerte. Como me comenta Angélica (2024):

Por todo el trabajo que se hizo todos estos años, en Huexca, en Amilcingo, en Jantetelco, creo que hicimos un hermoso tejido que nos unió mucho a muchas

personas, que nos volvió una familia. (...) Un tejido que a la mejor ahorita tiene algunas hebras rotas, por todo lo que hemos pasado estos últimos años, pero que está ahí latente, está ahí para volver a retejerse, para volver a unirse en algún momento. (...) Se está dando un descanso, porque hay mucho dolor, porque hay mucha necesidad hoy de darse un descanso para reparar heridas, pero el tejido está hecho.

En Amilcingo, en julio 2024, una vez terminadas las labores de reconstrucción de la plaza principal, el comité de padres de familia de la Escuela Primaria Samir Flores, sus alumnas, alumnos, maestros y maestras, junto a artistas solidarios, inauguraron los recién pintados murales en la pared que separa la escuela de la plaza. En la parte exterior, un cangrejo carga en su lomo un conjunto de casitas que simbolizan a los pueblos mientras va destruyendo la termoeléctrica. Un campesino camina en la milpa y en su machete se lee "Samir Vive". Un puño cerrado se erige entre el maíz enmarcado por la frase "Nos enterraron sin saber que éramos semilla", y una golondrina encapuchada, de la cual emerge la escrita "Educación, autónoma, libre y solidaria", va rompiendo entre sus patas una torre de la "termo". En la parte interior de la escuela, una niña, con pañuelo rojo y un megáfono, avanza sobre un triciclo cargando revistas y panfletos mientras va destruyendo la "termo". En otra pared un retrato enorme de Samir, y en otra la frase: "Un solo libro caudaloso en tus manos puede ser tantos como las veces que lo releas en tus varias vidas imaginarias, así como cuando nadas en un río, nunca leerás el mismo libro por segunda vez". Después de cinco años del asesinato de Samir y a pesar de todas las transformaciones sociales descritas, en la plaza principal volvieron a aparecer imágenes de la lucha que, con colores rosas y azules brillantes, remiten a cierta alegría, recuerdan la lucha e invitan a imaginarla resonando a futuro, quizás en las palabras de esa niña que avanza en su triciclo, sin miedo.



Fig. 27 Murales en la Escuela Primaria Samir Flores. Amilcingo. Foto E. Vogrig. 2024



Fig. 28 Mural en la Escuela Primaria Samir Flores. Amilcingo. Foto E. Vogrig. 2024

Pocos meses después, se pintaron muchos nuevos murales en el pueblo, cuando durante nueve días llegó la “Caravana Muralista Solidaria en Contra del Olvido” en la cual el grupo Tlalmimo³⁰, un grupo de más de quince muralistas, realizó 22 nuevos murales. En las imágenes aparecen temas muy variados como la autonomía alimentaria, la educación o trabajos propios de la localidad, como son hacer obleas o galletas en los hornos tradicionales. En los murales abundan consignas como “Aquí manda el pueblo” al lado de un puño colorido levantado, “Autonomía” entre obleas de colores o “Pueblos con memoria rebelde y combativa”. En otro mural, contenidas en la palabra memoria, están las palabras: Palestina, CNI, Brigadas de Salud, Radio Comunitaria, Vinh Flores, entre otras. Con esta actividad, al igual que con los murales de la escuela, nuevas imágenes de la lucha y de todo lo que esta conlleva y representa aparecen en las calles de Amilcingo en un ejercicio, como el nombre de la actividad indica, de ir en contra del olvido para reconstruir o reactivar esos imaginarios y tejidos comunitarios que se vieron tan afectados en los últimos años. Tejidos y vínculos que a pesar de todo siguen presentes porque, como dije en un principio, las semillas están sembradas y, como me recuerda Angélica, a veces quisiéramos que crecieran derechitas, pero no, a veces crecen de lado, pero no importa, están creciendo.

³⁰ <https://www.facebook.com/photo/?fbid=978411701002214&set=pcb.978411724335545>

La memoria y la fuerza de la lucha siguen presentes en quienes participaron en ella y, a pesar de sus hebras rasgadas, la lucha pervive a través de pequeñas acciones y narraciones que continúan reproduciendo y alimentando sus imaginarios. En el siguiente capítulo, presentaré algunos de esos imaginarios poderosos, así como los aprendizajes y la lucidez de pensamiento que derivaron de vivir este largo proceso de resistencia.

CAPÍTULO 5

Imaginarios de una lucha: memorias y futuros

Después de más de diez años de lucha, las diversas experiencias vividas fueron produciendo una gramática y una urdimbre de significados, instituyendo imaginarios que a veces transforman, otras reiteran, la construcción de sentido sobre la realidad y el mundo que se habita.

En las tres localidades la presencia de las mujeres fue muy importante, (Bastían Duarte, Hernández Soc y Salazar, 2022) y, en Huexca y Jantetelco, fueron mujeres las que impulsaron en un inicio el movimiento, por lo que decidí concentrarme en pensar la consolidación de nuevos imaginarios específicamente desde la experiencia de algunas de ellas. A pesar de que el análisis parte de un grupo acotado de entrevistas y con un sesgo de género, en los testimonios emergieron varias coincidencias en la forma de recordar y significar la experiencia, lo que permite deducir la conformación de *sistemas de significaciones* (Castoriadis, 2007) y de *códigos de relevancia y opacidad* (Pintos, 2015) compartidos y recurrentes y, en consecuencia, permite esbozar algunas características de los imaginarios sociales que se fueron conformando a raíz de esta lucha.

Las entrevistas se realizaron a lo largo del 2023 hasta principio del 2024, más de diez años después de que comenzara la lucha en contra del PIM, en consecuencia, en ellas aparecen referencias a varios períodos y momentos específicos, algunos más recientes otros más alejados en el pasado, así como conformaciones de sentido que derivan de un proceso autoreflexivo que fue posible a lo largo de estos últimos años, una vez que la participación en la lucha social se fue desintensificando.

Entrevisté a cada una de las compañeras en su casa, buscando un lugar tranquilo y tantito alejado de posibles ruidos de la calle o de los animales. Grabar las entrevistas en video me permitió escucharlas una y otra vez, pudiendo prestar mejor atención a las transformaciones en el tono de la voz y los gestos, y no sólo a las palabras. Entre

transcribirlas, editarlas en video y verlas tantas veces, las palabras de esas mujeres me habitaron por un tiempo. A lo largo del proceso, intenté practicar una escucha vulnerable, me refiero a reconocer una vulnerabilidad común al momento de relacionarme con testimonios que a veces se refieren a experiencias de sufrimiento. La escucha vulnerable (González, 2022) implica conexiones entre cuerpos y entre las múltiples violencias; es un tipo de escucha que conlleva una apertura hacia la persona que expone su experiencia: quien escucha también está expuesto, porque reconocer el sufrimiento implica una apertura a reconocer una vulnerabilidad común, una vulnerabilidad entendida no como debilidad, sino como “condición elemental de nuestra relacionalidad, que implica la exposición a las otras, la apertura a afectar y ser afectada, y que, por tanto, incluye tanto la susceptibilidad al daño como el gozo y el cuidado” (2022:235).

Es tejiendo las palabras de esas catorce mujeres que en este capítulo me concentraré en las conformaciones de sentido que se deducen a partir de las memorias y los recuerdos de la lucha, enfocándome en la relación que existe entre memoria e imaginarios sociales. En una segunda parte los testimonios serán el punto de partida para reflexionar sobre la lucha como proceso de autotransformación y aprendizaje abordando dos vertientes: la conformación de imaginarios que a partir de la experiencia derivaron en una transformación en la autopercepción como mujeres (tanto en la lucha como en su entorno social), y las construcciones de sentido que refieren a las implicaciones de llevar a cabo una lucha por la defensa del territorio, identificando ciertas acciones que potencian un movimiento social y aquellas que lo debilitan.

5.1 Memorias colectivas de una lucha.

El primer recuerdo es la inquietud. Después de la inquietud fue la organización porque surgieron ideas, las ideas se materializaron, se concretaron, y después vinieron varios episodios, buenos como malos.

Adi

En su etimología recordar viene del latín *recordari*, formado de *re* (de nuevo) y *cordis* (corazón). Recordar no se refiere simplemente a recuperar algo que está almacenado en

la memoria, sino que implica una acción en la cual los recuerdos vuelven a pasar por el corazón y las emociones, cada vez que se rememoran en el presente. Las maneras en que referimos o interpretamos los acontecimientos del pasado son parte fundamental de cómo se va constituyendo una red de significados sobre lo vivido y, en consecuencia, un tipo de imaginario que se instituye a partir de la experiencia que se comparte con otros.

De este amasijo de recuerdos comunes, que se basan unos en otros, no todos tendrán la misma intensidad en cada uno de ellos. Cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupa en ella, y que este mismo punto de vista cambia según el lugar que ocupó en ella y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos. (Halbwachs, 2004:50)

La memoria colectiva es un proceso en el cual se va reconstruyendo un pasado vivido y experimentado por un grupo de personas: cuando una persona evoca su propio pasado se remite a puntos de referencia temporales externos, de tal manera que, aún si los recuerdos pueden darse de manera íntima y personal, todos se refieren a situaciones en las cuales estamos implicados con otros, por lo tanto, la memoria y el recuerdo siempre son colectivos (Halbwachs, 2004). A diferencia de la historia, la memoria no se basa en fechas y períodos sucesivos predeterminados, sino que conlleva un pensamiento continuo en el cual los recuerdos del pasado siguen vivos en un grupo de personas que los retienen: en la memoria colectiva no se encuentran límites trazados claramente sino distinciones temporales más irregulares e inciertas. Por el carácter social de la memoria, las actividades de recordación tanto como las de olvido “forman parte de las prácticas sociales de configuración de lo social como tejido” (Arboleda, Bavosi y Prosser, 2020:6), por lo tanto la memoria siempre es un proceso social derivado de prácticas colectivas que acontecen en contextos situados y específicos: “en cuanto comprenden a ese carácter social interpersonal que se recrea entre las personas y no en las personas; en el espacio de significados del que participan o que construyen de manera conjunta (Ibáñez, 1989)” (*ídem*:4). Si la memoria social es un tipo de memoria que circula de manera más abstracta y que no reside en un grupo social específico, la memoria colectiva es más afectiva, grupal y familiar (Halbwachs en Baeza, 2011), es a esta última que me referiré en este capítulo.

A partir de la memoria colectiva, en esta parte presentaré aquellos recuerdos que se hicieron más presentes y que dan pie a entender ciertas conformaciones de sentido sobre este proceso de resistencia. Cada entrevista comenzó con una invitación a cerrar los ojos e intentar visualizar algunos momentos de esta lucha. Una vez que aparecían las primeras imágenes, invité a las compañeras a describirlas como si me estuvieran describiendo una película o una obra de teatro, intentando con esa consigna llevar la atención primero a los detalles de la acción antes que a los significados de la misma. La acción de visualizar propicia una memoria que condensa otros sentidos, como el tacto, el gusto y el olfato (Cucinaqui, 2015), que si bien pasan a un segundo plano al momento de ser subsumidos al lenguaje, despiertan sensaciones que permiten actualizar el recuerdo en el presente más allá de las palabras. Las miradas y los gestos se transformaban a medida que avanzaban los recuerdos, el estupor, el enojo, la rabia, la alegría y el orgullo se dibujaban en los rostros al pasar de un recuerdo a otro. En las maneras de enunciar esas imágenes que habitan la memoria aparecieron micro gestos, descripciones minuciosas de un instante, sensaciones de asombro frente a lo inesperado, referencias a detalles y vivencias que no son los que suelen aparecer en un periódico o en los comunicados oficiales.

En este apartado quiero presentar esa tesitura de imágenes, recuerdos y memorias tan variadas en las cuales, sin embargo, es posible identificar algunos momentos, acciones y vivencias que aparecen de manera más recurrente y, dependiendo de cómo se nombran y qué tipo de relaciones afectivas y emocionales provocan, permiten identificar unas construcciones de sentido sobre este proceso de lucha. Los recuerdos que aparecieron de forma más recurrente se refieren a cuatro tipos de eventos: algunos remiten al asombro tras enterarse de un megaproyecto estatal iniciado de manera tan impositiva, otros están conformados por imágenes y acciones que remiten a una enorme cohesión comunitaria y capacidad de organización, otros refieren a represiones extremadamente violentas y traumáticas por parte del gobierno y a los desencantos derivados de las divisiones en el seno de las propias comunidades.

A partir de éstos múltiples registros de la memoria es posible afirmar que en la acción de recordar fue una constante ubicar como relevantes tanto los logros y las fortalezas como los problemas y dificultades que se presentaron a lo largo de estos años. Una expresión recurrente fue que la lucha está llena de recuerdos buenos y malos, de cosas bonitas y

cosas feas. Al traer esas imágenes al presente estos dos registros se mezclan con límites difusos y terminan siendo complementarios, tomando un protagonismo parecido en la memoria. Los recuerdos remiten a una sensación de fuerza, organización y unión de las comunidades, pero también está presente el recuerdo de la desarticulación o las traiciones de algunas personas del pueblo. En relación con las represiones vividas, aparecen recuerdos de una fortaleza organizativa y capacidad de defensa, mezclados con recuerdos de impotencia al no poder hacer nada frente al despliegue de las fuerzas del orden y a las otras formas de violencia institucionalizada.

Para presentar esa tesitura de memorias y elaborar sobre las construcciones de sentido que derivan de las mismas otorgaré mucho protagonismo a los testimonios, que aparecerán en cursiva y sin comillas, para facilitar la continuidad en la lectura. Hilarlos es una forma de resaltar algunos de los puntos que aparecieron de manera más recurrente al momento de recordar. Los testimonios que presento son en sí mismos una síntesis de todas las palabras que me compartieron las compañeras porque muchas ideas o recuerdos fueron enunciados de manera parecida por otras personas más allá de la que se cita. Dejar en primer plano las palabras de las mujeres que me compartieron sus recuerdos permite percibir algunos matices propios de la expresión oral: a pesar de que en el momento en el cual el testimonio se vuelve texto se pierdan ciertos detalles que sólo es posible percibir en los gestos y los tonos de voz, considero que en la suma de fragmentos puede emerger una tesitura de imágenes y sensaciones que dan cuenta un poco mejor de los diferentes registros, algo que se perderían si solamente los resumiera o conceptualizara. Siendo los recuerdos el material etnográfico para elaborar sobre la construcción de memoria colectiva, otorgar protagonismo a los testimonios me permite presentar lo que se puede considerar como una descripción densa de las memorias que derivaron de este proceso de resistencia.

5.1.1 Memorias de potencia y organización

Al principio nosotros preguntábamos porque limpiaron todo ese terreno, era un monte ahí, entonces empezaron a limpiar y preguntábamos qué iban a hacer y nos dijeron que iba a pasar una carretera, no nos dijeron la verdad. (...) Yo creo que nos enteramos hasta que vino Samir... (Ángela).

¿Qué vamos a hacer? Pues vamos a defendernos, así es como empezamos. Y fue al otro día, a las seis de la mañana que nos reunimos y fuimos a parar esos trabajos en la termoeléctrica. En su mayoría fuimos mujeres, porque los hombres no creían lo que estaban diciendo. (...) Tomar una decisión de un día para otro fue algo que ahora digo ¡qué extremas! porque la compañera muy extrema decía, "quien esté de acuerdo un paso al frente..." (Tere).

En Huexca, a Ángela, Aurora, Guille y Tere le brillan los ojos y se les dibujan sonrisas cuando recuerdan los inicios de la lucha y el plantón. La decisión de hacerlo fue repentina, muchas personas de la localidad venían reuniéndose hace unas semanas para entender qué estaba pasando, pero fue hasta que en una asamblea llegaron Samir, Juan Carlos y Jaime quienes explicaron con detalles las afectaciones que traería la termoeléctrica que, terminando la asamblea, se decidió parar la entrada de las maquinarias. El plantón se ubicó en la carretera que viene de Cuautla, unos metros antes del terreno asignado para la construcción. Durante casi seis meses, las personas se turnaron en pequeños grupos para hacer guardias y evitar que iniciaran los trabajos, mientras simultáneamente organizaban distintas actividades:

Estábamos más de medio pueblo en ese plantón, nos cambiábamos, a veces iba la esposa, a veces el esposo, a veces los hijos. (...) Y en ese plantón pasamos ratos agradables, porque había risas, había más hermandad entre nosotros... Al ver que el pueblo estaba respondiendo muy bien nos daba esperanzas, y nos alentaba. Y unas compañeras cantaban, otras decían adivinanzas, otras versos, y pues no estábamos ahí "tristeando" (Aurora).

Nos poníamos a hacer talleres ahí mismo, nos organizamos para poder llevar difusión a las comunidades. Después de las seis de la tarde salíamos del plantón y nos íbamos a los pueblos. (...) Estuvimos casi seis meses, entonces llegó el tiempo de lluvias, conseguimos láminas, unos troncos y se hizo un techito (Tere).

En los recuerdos abundan expresiones alegres al recordar la respuesta del pueblo y su capacidad de organizar la comida, facilitar convivencia y sostener ese espacio: *en los plantones, quién da de comer es el mismo pueblo, nunca nos hizo falta comida, la gente*

pasaba de fuera y de donde quiera dejaban para refrescos, nos llevaban refresco, fruta (Guille). Durante esos meses también se comenzó a informar a las comunidades aledañas pero lo que trajo mucha visibilidad a la lucha en Huexca fue la llegada de la Asamblea Nacional del Yo Soy 132.

Después empezaron a llegar las organizaciones. El problema se difundió más cuando estaba una campaña muy fuerte en contra de Peña Nieto. Entonces había las asambleas de un grupo que se arma y se llama el Yo Soy 132. (...) Cuando se viene la asamblea nacional, entonces sí llegaron muchos pueblos, llegó mucha gente, no solamente pueblos, reporteros, llegó de todo a querer saber qué estaba pasando (Tere).

Le agradezco tanto a Dios, vinieron los 132, esos son piezas clave aquí en Huexca. Porque nos dieron mucha enseñanza, mucha fuerza. Y nos dieron mucho de ellos los jóvenes que de verdad eran de lucha (Guille).

A esas imágenes que remiten a la alegría, la sensación de fuerza y la capacidad de organización se suman memorias que vienen de la experiencia más personal, que también refieren al cansancio y los sacrificios que implican sostener una lucha y, en este caso, un plantón. Tere recuerda que ella decidió dejar su casa para luchar para dejarle un futuro más tranquilo a sus hijas: *Tomé la decisión de que si mis hijas no iban a tener una tierra, porque no tengo, que les heredara yo tranquilidad al menos.* Doña Ángela recuerda que en su casa hasta se secaron sus plantitas porque se la pasaba todo al día allá en el plantón, y doña Aurora, quien fue la cocinera principal en esos meses, recuerda que fue bonito, pero también muy cansado:

No nada más era la cocinera, sino también tenía que ir a marchas, era vocera, y luego tenía que andar informando casa por casa en el pueblo: si íbamos a tener juntas, si íbamos a tener marcha o algún mitin, en ese tiempo no había celulares. Era de andar avisando casa por casa, luego a las once, doce de la noche andaba yo todavía casa por casa avisando. Entonces para mí pues era pesado, pero no lo sentía yo (Aurora).

A pesar del cansancio y gracias al apoyo de otros pueblos y organizaciones el plantón se sostuvo casi medio año, fue fundamental para ir articulando la lucha no sólo en Huexca

sino con los otros pueblos afectados y con organizaciones nacionales e internacionales que se fueron sumando.

En Jantetelco los recuerdos de las potencias de la cohesión comunitaria se refieren principalmente a los períodos iniciales y a la toma de la Presidencia Municipal hacia finales del 2012, poco después de que se desalojara el plantón de Huexca. Al momento de recordar esa potencia organizativa y cohesión comunitaria, aparecen en Irma, Lucy y Joyce (Angélica aún no vivía en el pueblo), gestos y tonos de voz muy similares a los de las mujeres de Huexca: miradas que se abren al horizonte, tonos de voz risueños y una especie de sonrisa orgullosa.

Tengo muy presente esa imagen, estábamos en la casa de la mamá de la señora Irma (...) todos estaban así, viendo ese mapa, cómo iba a pasar ese gasoducto, cómo iba a pasar a afectar a todo: las tierras, el agua, a nosotros mismos (Joyce).

Uno de los momentos más fuertes y que me impactaron y que me llenaron el corazón fue la organización del pueblo de Jantetelco en la primera etapa. Pareciera un sueño haber visto 500 o 600 personas juntas en el parque diciendo: no queremos el gasoducto (Irma).

Se pasaba la voz, venían los señores, las señoras y los niños (...) la respuesta del pueblo era: si nos tenemos que ir a pelear, pues tenemos que ir a pelear (Joyce).

Nos reunimos aquí en el centro y por ahí alguien dijo "vamos a tomar la presidencia"... En un abrir y cerrar de ojos toda la gente ya estaba en la Presidencia (Lucy).

Las mujeres velábamos hasta las una, dos de la mañana. Samir llegaba a la hora que podía, con una carcacha blanca que tenía, y a mí me levantaba la voz de Samir, no era un sueño, era Samir... y hablaba con ese amor por la tierra por la lucha, por el agua. (...) Llegaba Huexca. Llegaba Tepoztlán, llegaba Ahuehuevo, llegaban de muchos lugares para acompañarnos, y nosotros estábamos toda la mañana, pero a las siete de la noche había micrófono abierto y la gente llegaba a las siete y se sentaba a escuchar. Eso me pareció a mí algo no planeado, ni siquiera soñado. Eso fue uno de los grandes momentos de la toma de la Presidencia (Irma).

Estuvimos ahí un tiempesito: la gente decía que no podía estar físicamente con nosotros, pero en las nohemitas, habíamos optado por pasar películas, las poníamos ahí, en una pared, y había quienes llegaban en la nohemitita y traían palomitas, papas (Lucy).

Primero digo el valor de la gente, pero les duró poquito. Como a la cuarta noche ya no había quien mantuviera el movimiento, entonces pues nos quedábamos nosotras nada más. Cuatro mujeres, cinco hombres y Samir. Pero hubo momentos muy fuertes también, nosotros en la mañana nunca nos faltaba de comer porque llegaba la gente con las charolas de picaditas, con las cacerolas de arroz, un montón de comida. No sé por qué, pero la gente piensa que con la comida le refrenda a uno... Le dice aquí estoy, aunque ponga su cacerola de arroz (Irma).

A pesar de que la participación física de los pobladores en la toma de la Presidencia fue escasa, más de la mitad del pueblo estaba apoyando al movimiento de muchas formas, aportando comida o participando en actividades puntuales. El apoyo de la comunidad se vio claramente en un primer intento de desalojo por parte del personal del Ayuntamiento. Al ver lo que ocurría, un joven fue a tocar las campanas y muchas personas llegaron a la Presidencia a defender a quienes la estaban custodiando: *Uno de los niños se ampolló de tanto sonar las campanas, y la gente empezó a llegar y nosotros nos sentimos salvadas, porque llegaron armados los del ayuntamiento. Era como un show, porque llegaron con palos, tijeras de podar para sacarnos a nosotros de la reja. Estábamos 7 mujeres amarradas a la reja... (Irma).*

En el segundo desalojo, esta vez llevado a cabo por las fuerzas policiales y los granaderos, los cuatro hombres que estaban velando en la Presidencia fueron apresados. Esto ocurrió pocos días antes del 13 de diciembre, día en el cual en Jantetelco se realiza un desfile desde 1871 en honor al cura Matamoros y su participación en el proceso de independencia. Las autoridades locales intentaron cancelar el desfile para evitar que el pueblo se juntara justo después de lo ocurrido, sin embargo, gracias a la autoorganización de muchas personas se logró que no se cancelara. Ese día se recuerda muy vivamente y queda en la memoria como un momento de enorme cohesión comunitaria en apoyo a la lucha. A los festejos se sumaron las personas que habían estado detenidas, y la gente les aplaudía. Al final del desfile alguien donó un toro, otros aportaron tortillas, chiles, y el día

terminó con una comida colectiva: *Hubo gente que dijo aquí te va el arroz, aquí te va la carne, ten aquí te va la tortilla, de eso se trata hacer pueblo ¿no? Eso es ser pueblo* (Joyce). Se recuerda ese evento como un momento donde casi todas las personas de la localidad se sumaron tanto para acompañar a los compañeros recién liberados, como para defender el derecho de realizar el desfile a pesar del intento de cancelarlo: *Es de lo más bonito que pasó, aunque pues el gasoducto pasó, pero se hizo el mayor intento por detenerlo, pero no se pudo* (Lucy).

En los años posteriores, Jantetelco dejó de participar activamente en la lucha como pueblo o localidad, aunque algunas personas, más a título personal, se mantuvieron activas en el movimiento. Lo que se recuerda de ese período son formas organizativas que buscaron volver a tejer el entramado social que se había roto a raíz de las divisiones ocasionadas por la imposición del PIM. Para hacerlo, las mujeres del *grupo de las 46* siguieron organizando actividades culturales: *Muchos eventos hermosos, obras de teatro, exposiciones que organizamos para reestructurar el tejido social, porque ya se había reventado el movimiento en Jantetelco y lo que más recuerdo aquí, fue hacer toda una serie de eventos culturales* (Angélica).

Si en Huexca y Jantetelco las memorias de acciones potenciadoras se concentran alrededor de períodos específicos (en particular, del plantón y de la toma de la Presidencia), en Amilcingo ese tipo de recuerdos aparece a lo largo de varios años. Hay que recordar que de las tres localidades Amilcingo tiene una historia de lucha social mucho más larga y compleja, además de que la energía aglutinadora de Samir y otros compañeros, sumada a la firmeza de sostener asambleas todos los días, crearon un tejido comunitario más cotidiano y sostenido en el tiempo. En consecuencia, los recuerdos que producen alegría se distribuyen en varios eventos: la organización de la Compartencia Zapatista, la organización de marchas y bloqueos, la victoria en el proceso por regresar la Ayudantía a Usos y Costumbres, las idas al campo para intentar detener los trabajos del gasoducto, la lucha por la escuela del centro. En Amilcingo las imágenes de la lucha son múltiples y variadas, los recuerdos de doña Ceci, doña Güera, Adi, Naye, Amira y Sam van desde las barricadas hasta los programas de radio, desde las asambleas hasta los cumpleaños en la Ayudantía:

Ay sí, fueron muchos años de estar ahí en la lucha, diario, constantemente. Nada más llegaba la noche y vámonos (Güera).

Recuerdo lo del perifoneo, pero también en la radio. Se convocaba a la gente, y la gente de inmediato, hacían sus barricadas, salían con sus caballos, salían a pie, y se movían por todo el pueblo. Se movían a los bloqueos, o se movían al lugar de la represión, o se movían a la radio. Yo recuerdo de película cómo la gente defendía, se aferraba mucho a defender lo que era suyo (Adi).

Recuerdo a Amilcingo en esa etapa como un pueblo muy organizado y muy solidario. Vámonos todos a apoyar, todos a colaborar. Se había hecho una hermandad, se festejaban cumpleaños en la Ayudantía (Naye).

La primera imagen que me vino a la mente es sobre las marchas, el cierre de carreteras, estar ahí con mantas, todas las compañeras, compañeros, compañeres apoyando, todas ahí cerrando las autopistas (Ami).

Recuerdo que a veces no teníamos dinero, ni para el pasaje, y a veces ni para la comida. No teníamos dinero y siempre teníamos la fortuna de que a la hora de la hora que necesitábamos dinero, quién sabe de dónde caray salía, pero siempre teníamos. Esas cosas buenas que hacíamos siempre eran pagadas con el aprecio de la gente (Adi).

Fueron actividades muy agradables porque salíamos todos, iba mi mamá, iban las vecinas, iban niños. Tocaban las campanas... Aquí cuando tocan la campana sucede algo, hasta los niños decían "tenemos que poner piedras". Los niños estaban aprendiendo a hacer barricadas, a hacer esto, a hacer lo otro (Naye).

Y talleres y más talleres ¡Sí vamos! Hemos sido muy afortunados, porque siempre hemos tenido el apoyo de compañeros y compañeras de otros lugares, y son ellos los que nos han apadrinado, o nos han encauzado, o nos han acompañado, o nos han compartido (Adi).

Bueno lo que más recuerdo precisamente es lo de la compartición. Fue tan bonito porque era de que hay que organizarnos porque venían los compañeros de otros países a

exponernos su lucha: ¿Qué vamos a dar de desayuno? ¿Qué vamos a dar de comida? ¿Dónde se iban a quedar? ¿Quiénes nos iban a apoyar? Y recuerdo que andábamos tocando puertas con los vecinos, de andar de aquí para allá casi todo el día pidiendo apoyo. (...) Con todo eso quedamos agradecidos con la gente y quedamos pues también contentos nosotros, porque vinieron a enseñarnos cosas que nosotros no habíamos aprendido (Güera).

Decían: ¿Pero en Amilcingo qué tienen? Por más que surgían otras radios, en otros lugares ¿Por qué Amilcingo todavía sigue teniendo su radio? Porque pues estaba la protección, o el apoyo, o el respaldo de la comunidad. Y la comunidad no nada más era Amilcingo, porque cuando había represión llegaban taxis de otras comunidades: ¿Qué va a pasar? ¿Qué vamos a hacer? ¿Qué les están haciendo? ¿Cómo los apoyamos? (Adi).

Un recuerdo que se me quedó mucho en el corazón, fue cuando ganamos la primera Asamblea por usos y costumbres... ya cuando se dijo: quien ganó fueron estas autoridades, pues todos felices y vimos como el grupo de choque se fue con la cola entre las patas. Entonces ganamos el proceso, ganamos la lucha, ganamos muchas cosas, pero también le ganamos a la violencia ¿No? Pensamos que iba a haber un enfrentamiento y no hubo enfrentamiento (Sam).

El día que ganamos lo de la escuela nos pusimos bien contentos, por lo menos lleva el nombre de Samir en honor a él que ya no está en esta tierra (Ceci).

Estas imágenes son como parte de esa historia tan bonita que yo recuerdo, y que siempre voy a tener presente, y que nunca voy a poder olvidar, y que lo voy a poder compartir hacia mi familia, hacia los niñitos, no sé, pero yo siempre recuerdo que la gente se movía (Adi).

Se buscaba ese compartir, sobre todo compartir. Compartir en comunidad y, como siempre decía mi hermano, hacer comunidad (Naye).

¿Qué podría decirse que tienen en común los recuerdos que remiten a las potencias y fortalezas del movimiento en las tres localidades? ¿Por qué todas esas acciones están tan

presentes en la memoria? A pesar de las singularidades, aparece una constante en dotar esas formas organizativas y participativas de significados que remiten, por una parte, a la capacidad de acción y de respuesta de los habitantes de cada localidad cuando están unidos y, por otra, a la alegría que ese tipo de procesos proporciona en quien los vive, reforzando una sensación de apoyo mutuo y propiciando una intensificación en la vida cotidiana de actividades que implican altos niveles de colaboración y autoorganización. Por ejemplo, el recuerdo de la abundancia de comida se vuelve recurrente para señalar cómo, a través de la participación de muchas personas que suman tiempo y recursos, se posibilita sostener un espacio no institucional en el que se ensaya un hacer y un estar en común. La experiencia de participar en esas acciones genera una sensación de satisfacción, de alegría, de compañerismo, sumada al reconocimiento de que existe una gran capacidad y fortaleza en la cohesión comunitaria. La sensación de fuerza que deriva de ese tipo de experiencias se sostiene en memorias que resaltan las capacidades de acción de un conjunto amplio de personas que, al sumarse a un proceso de lucha, modifican sus vidas cotidianas e instauran espacios de encuentro, produciendo un tipo de sociabilidad extremadamente colaborativa e interdependiente, aún si de forma efímera. Este conjunto de acciones colaborativas, no sólo aparecen referidas a las personas de las localidades, sino que incluyen la participación de otros colectivos, organizaciones, pueblos aledaños, artistas, académicos y periodistas, identificando la participación de entes foráneos como parte importante y constituyente del proceso de lucha.

Por otra parte, en todos esos recuerdos aparece en común un elemento sonoro importante: el sonido de las campanas capaz de convocar a los pueblos. Las campanas para convocar una acción, para hacer barricadas, para defender a la presidencia, para salir a defender la radio. En muchas comunidades rurales en el espacio sonoro se tejen y conforman varias capas de la vida social: vendedores y comerciantes anuncian sus productos y servicios, el gas y la basura usan sonidos particulares para anunciar su presencia. Como nos recuerda el campo de la antropología del sonido, el espacio sonoro comprende un conjunto de sonoridades que se consideran propias y que delimitan un sentido de pertenencia, un territorio. Por lo tanto, los sonidos ocupan un rol muy importante en la conformación identitaria, posibilitando la creación de una sociabilidad a partir de lazos sensibles y no de contenido (Domínguez Ruiz, 2015). Cuando en los pueblos

se tocan las campanas, significa que está pasando algo, son un elemento fundamental de lo cotidiano que convoca por ejemplo a un entierro, son un llamado claro a la acción colectiva, que durante la resistencia se convirtió en un llamado a defender y a luchar. El sonido de las campanas adquiere un valor emocional importante en las memorias de la lucha, tocando fibras sensibles que remiten al recuerdo de una acción colectiva que se vincula directamente con una sonoridad concreta, un sonido que remiten a la unión y la capacidad de respuesta, un sonido que se vuelve transversal a esta lucha y que está intrínsecamente ligado a su memoria.

Este conjunto de recuerdos que remiten a la potencia de resistir y a la capacidad de organización, se mezclan con aquellas memorias menos gratas, más dolorosas, memorias que de alguna manera se refieren a dos problemas distintos: la impotencia frente al despliegue de la violencia institucional y cierta frustración frente a los conflictos internos derivados de la imposición del PIM.

5.1.2 Memorias de impotencia y desarticulación

A lo largo de los capítulos anteriores he abordado de manera recurrente las múltiples formas de opresión ejercidas por el Estado para suprimir al movimiento. En el ejercicio de revivir el pasado y visualizar ciertos momentos, las miradas se nublan y se dirigen hacia el piso, las palabras se alentan y el volumen del tono de voz disminuye al recordar aquellos eventos en los cuales la fuerza del aparato estatal se hizo presente para reprimir, sea a través de la fuerza policial o a través de la tortura institucionalizada. En Huexca, la llegada de cientos de granaderos para desalojar el plantón y continuar con los trabajos fue un suceso traumático:

Nos cayeron los policías y pues no pudimos hacer nada, nosotros todos nos pusimos en la carretera a querer detenerlos, pero pues fue muy difícil porque nos aventaban de un lado a otro, caíamos en las sangraderas que les nombran, donde corre el agua, fue muy terrible ese momento porque pues la impotencia de que muchísimo policía y nosotros pues no pudimos detenerlos. (...) Toda la gente lloraba, lloraba porque nosotros queríamos detenerlos, pero, ¿Cómo? Eran maquinotas grandes y, pues no, no pudimos hacer nada (Ángela).

En Jantetelco los granaderos llegaron a la Presidencia a primeras horas de la mañana y no había muchas personas presentes cuando detuvieron a los cuatro hombres que estaban de guardia. *Para la gente que estaba ahí cuidando la Presidencia, fueron muchos granaderos los que mandaron. Estaba toooda la calle de la Presidencia, un sin fin de carros, los callejoncitos (Lucy).* Uno de los detenidos fue Jaime Domínguez quien al siguiente año fue nuevamente detenido y esta vez torturado, mientras apoyaba una manifestación en Cuautla en contra del acueducto. Este evento se recuerda como el suceso después del cual muchas personas de Jantetelco decidieron no continuar en la lucha.

Lo pierden tantas horas, lo golpean, y sí fue bien difícil verlo. De los días más crueles que tuvimos del movimiento, antes de lo de Samir, fue lo de Jaime: primero perdido y luego cuando fuimos a la fiscalía allá en Cuernavaca y bueno, apareció. (...) Y ya nos platicó después, cuando quiso platicarnos: "pues es que me hincaron en la cajuela de la camioneta, me subieron mi playera así". Entonces cuando arrancaban la camioneta se iba pa´ tras, y cuando la frenaban se iba pa´ lante. ¿Eso se llama tortura creo no? Y fueron ocho horas hasta que apareció (...) y le iban diciendo en lo que frenaban y arrancaban la camioneta: "Pues sigue defendiendo, sigue defendiendo territorio" (Irma).

Por su parte en Amilcingo se recuerda el día cuando algunos pobladores fueron a tirar los tubos del gasoducto por la barranca y llegó la policía para proteger a los trabajadores y el equipo de la empresa Bonatti. En un principio dispararon balas de goma, pero luego fueron reales e hirieron a un joven en el pie.

Entonces sí se molestó la gente y fueron a arrancar los tubos, quemaron algunas máquinas, porque pues uno no quería que pasara el gasoducto (Naye).

Pero como usted verá que el gobierno es gobierno ... Reprime mucho pues a los pueblos, a los campesinos y pues sí mandó los granaderos, se acercaron hasta acá en el pueblo, y golpearon, y a algunos se los llevaron detenidos (Ceci).

Los granaderos nunca lograron entrar a Amilcingo gracias a la rápida capacidad de respuesta de todo el pueblo para hacer barricadas en las calles y bloquear las entradas,

por lo que las acciones represivas de la fuerza estatal se recuerdan con un poco menos de dolor, dado que simultáneamente remiten a la fuerza del pueblo para defenderse.

Sin duda, el recuerdo más traumático de todo este proceso, tanto en Amilcingo como en los otros pueblos, es el asesinato de Samir. Sin embargo, es en las acciones de represión coercitiva del Estado hacia el movimiento social dónde aparece una construcción de sentido que remite a una sensación de impotencia, de imposibilidad de oponerse a ellas. Son acciones violentas que no sólo desocupan un plantón o una toma de la Presidencia para continuar con un proyecto, sino que una vez que el Estado despliega su capacidad policial o militar, o su capacidad de realizar detenciones arbitrarias (que pueden derivar en tortura), inevitablemente se instaura una sensación de peligro por las posibles consecuencias que pueden derivar de participar en una lucha. Para quienes estuvieron presentes de forma sostenida en este proceso, la sensación de peligro se volvió cotidiana, sea porque se sintiera en carne propia o por reconocer el peligro que corrían otros compañeros:

Teníamos preocupaciones, muchas preocupaciones, yo creo que no nada más era yo, éramos todos y yo creo que los sueños como que se nublaron... Porque era estar pendiente de lo que venía al día, de lo que sucedería (Irma).

En las memorias de Ami, que en aquel entonces tenía alrededor de 12 años, aparece el recuerdo de cuando entendió que ir a correr a la barranca con su papá todos los días en la madrugada, no era sólo para entrenarla para sus competencias deportivas en la escuela.

En ese momento, que era 2015-16, ya la situación con los megaproyectos y el pueblo ya se ponía muy difícil, entonces era ir a correr, pero también ir a correr para saber qué hacer en algún momento que pasara algo. (...) Entonces estábamos corriendo, no recuerdo muy bien lo que estábamos hablando, ya en un momento se le sale decirme que por acá iba a huir, dice: en algún momento si me llega a pasar algo tú tienes que agarrar a tus hermanos, si en algún momento pasa tú ya sabes por dónde correr, ya sabes por dónde ir. Y me decía: si te vas por acá, no pares de correr, tú sigue corriendo. Mira, se pueden esconder por acá. (...) Entonces cuando me estaba platicando eso fue como de... me estás viniendo

a traer a correr, a enseñar la barranca, sólo para huir en caso de que las cosas se pusieran más feas.

Estos recuerdos que remiten a una sensación de impotencia y de peligro adquieren un carácter sobresaliente en la memoria a raíz del significado que se les otorga. Dichos significados se constituyen de un imaginario colectivo sobre la lucha, en el cual se identifican la violencia y el poder del Estado como entes que en ciertas ocasiones no se pueden vencer en términos materiales. Por otra parte, se reconocen las situaciones de peligro que esas condiciones conflictivas conllevan para los activistas y luchadores sociales. Este peligro que a veces deriva en miedo fue algo que, como se verá más adelante, se tuvo que aprender a controlar.

A las memorias que remiten a sentimientos de impotencia derivados del despliegue desproporcionado de las fuerzas del orden y las preocupaciones y miedos derivados de exponerse en la lucha, se suman recuerdos dolorosos que remiten a las divisiones que la imposición del PIM generó en las localidades. Dichas divisiones a menudo se reconocen como una estrategia más de control por parte del gobierno, otras veces, al nombrarlas se percibe un desencanto hacia los propios vecinos por creer demasiado fácilmente en los rumores, o por decidir aceptar las dádivas del gobierno.

En Huexca, doña Ángela me comparte que hasta un ingeniero de la CFE le dijo: *'Mire señora, si no quieren la termoeléctrica una a su pueblo, que no reciba lo que les van a dar porque les van a ofrecer muchas cosas. Una a su pueblo'.* Yo vine y por el micrófono fui a que anunciaran que iban a llegar cosas para engañarnos, que no recibieran nada, pero pues sí lo recibieron. En Huexca se recuerda cómo la mayoría de las cosas que entregó el Estado no servían para nada, recibieron unos borregos y se les murieron, o recibieron unas láminas de cartón que terminaron regresando de tan inútiles que eran: *la gente que recibió eso decía que eran cosas que no servían. La despensa, pues muchas cosas caducadas. No se las comieron porque todos decían que los atunes estaban echados a perder, las sardinas, todo, todo de lo más corriente les daban* (Ángela). Doña Aurora y doña Guille me comparten que, antes de la "termo", Huexca era un pueblo armonioso, la comunidad estaba muy unida, pero a raíz de lo que sucedió, la comunidad ya no es la misma.

En Jantetelco, los rumores hacia algunas de las personas que participaron de cerca en la toma de la Presidencia se recuerdan como algo que debilitó considerablemente la lucha:

Aquí mataron primero las relaciones entre nosotros, porque el estado tiene tan ensayado el cómo matar movimientos que lo va aplicando ¿No? En el caso de aquí lo mataron con difamaciones, diciendo que a nosotros nos pagaban por estar en contra del proyecto y la gente cae en la comodidad y dicen: sí a ellos les pagan yo por qué me voy a estar metiendo en esto. Y la lucha yo creo que aquí es como bien individual porque tienes que retar, resistir, la palabra es resistir, a estos trancazos que te da la gente. Te llama de todo, y bueno uno aprende a resistir primero esas broncas, esas palabras, ratera, vendepatria, no quieres que haya progreso, porque eso es lo que siempre le dicen a uno (Irma).

En Amilcingo, se recuerdan un sinfín de roces en la comunidad. Por una parte, está la lucha que se gestó alrededor de la escuela primaria que describí en el capítulo anterior, pero otro conflicto importante fue el que se gestó alrededor de la ayudantía. En esa ocasión las personas de la comunidad que estaban en contra de regresar el proceso electoral a Usos y Costumbres, terminaron golpeándolos en una trifulca en la ayudantía:

Llevaban sus consignas en carteles, querían que les dieran la oportunidad de utilizar nuevamente las urnas, pero iban las cartulinas pegadas en unos troncos de ese tamaño, entonces era plan con maña. Cuando llegaron quitaron las cartulinas y a darnos. Echaron gas lacrimógeno también, querían a toda costa tomar la Ayudantía (Naye).

Estas divisiones en la misma comunidad se recuerdan también como parte de la vida cotidiana. Ami, en su experiencia de niña, recuerda las dificultades de ir a la escuela y ser víctima de *bullying*: *Era llegar a la escuela y que te hicieran bullying, era tan horrible. Había personas que, entre comillas, no querían a mi papá, entonces no le gustaban sus ideas, entonces las platicaban, y plática de grandes, a veces incluía niños que estaban atentos escuchando lo que decían, y a veces eso influye demasiado en los niños.*

La división interna en las comunidades es un recuerdo que se presentó casi en todas las compañeras. Quizás por ocurrir en una escala tan próxima, se revive como un hecho extremadamente doloroso: se dividieron núcleos familiares, el conflicto llegó a las aulas

escolares, en algunos casos se reconocían abarrotos del pueblo como pertenecientes a uno u otro bando. Comunidades antes unidas ahora estaban divididas. Esa escisión modificó muchas relaciones en distintos campos sociales, el conflicto se instauró en una escala cotidiana y microsocial, provocando un malestar sostenido en el tiempo derivado de tener que reformular vínculos personales y cotidianos en muchos planos. Si los recuerdos que se organizan alrededor del poder estatal conllevan una sensación de impotencia y peligro, los recuerdos que remiten a las divisiones de las comunidades y los conflictos internos, derivan en cierta frustración y resentimiento. Frustración hacia aquellas personas que fueron abandonando la lucha o que de entrada no quisieron sumarse a ella, y cierto resentimiento hacia los vecinos con quienes se creía tener una relación de confianza mutua que a raíz de la lucha se puso en cuestión. Son recuerdos que significan lo ocurrido reconociendo también las dificultades internas de las comunidades y la desunión o falta de cohesión que por momentos se generó en ellas. Son recuerdos opuestos, y a la vez paralelos, a todos aquellos que remiten a la autoorganización, la unión y la sensación de fuerza colectiva.

De las experiencias gratas y no gratas que aparecen en los recuerdos descritos derivaron aprendizajes y transformaciones que van más allá de la significación de la experiencia vivida en un pasado reciente porque, dependiendo de cómo un grupo de personas recuerdan y nombran los eventos del pasado, se van constituyendo imaginarios que implican una comprensión del presente y una proyección a futuro. La memoria colectiva y los imaginarios sociales no son elementos que se suceden cronológicamente, sino categorías simultáneas y cambiantes, no son conceptos lineales que definen el pasado y el futuro por separado, sino que interactúan, dialogan y se transforman mutuamente (Alboleda, Bravosi, Posser, 2020). Las conformaciones de sentido sobre el pasado ocurren en relación con las luchas del presente y los proyectos futuros: las memorias colectivas tienen una importancia política por su capacidad de legitimar discursos, formar identidades o comunidades de pertenencia, y configurar modelos de futuro (Jelin, 2005). En el siguiente apartado expondré algunas de las construcciones de sentido sobre la lucha social en las cuales quedará en evidencia el diálogo existente entre las memorias colectivas y la conformación de imaginarios. Por ejemplo, las vivencias de represiones y violencias provocaron nuevas conformaciones de sentido sobre el miedo; los esfuerzos para sostener

la lucha derivaron en reconocer la necesidad de cuidados y autocuidados, así como en una transformación en la autopercepción de las propias capacidades y potencias.

5.2 La lucha como escuela transformadora

*Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado)
podemos caminar en el presente-futuro*

Aforismo Aimara

La lucha social es también un campo de aprendizaje, un lugar de formación de subjetividades políticas, una posibilidad de apertura hacia la construcción de una nueva red de significados, una práctica que conlleva transformaciones en las formas de vida tanto en el ámbito compartido que da forma a lo social, como en un plano más íntimo y personal. La experiencia de participar en este movimiento por la defensa del territorio tan complejo y sostenido en el tiempo, cuyas acciones se desarrollaron tanto en el campo de la lucha directa en contra de la imposición de un megaproyecto como en el trabajo cotidiano para propiciar, sostener y fomentar el tejido comunitario, derivó en transformaciones importantes en relación con la autopercepción como ente político y social y en una serie de aprendizajes sobre cómo luchar y defenderse frente a la imposición de un megaproyecto.

Para percibir y entender mejor estas transformaciones, recurrí a plantear dos preguntas que invitaban a un pequeño juego de imaginación para referirse a la experiencia concreta de haber participado en la lucha. El primer ejercicio consistió en invitar a las mujeres a imaginar qué se escribirían si pudieran enviarse una carta sí mismas cuando comenzó el movimiento, hace más de diez años. La segunda provocación las invitaba a pensar en qué les escribirían a las personas que apenas están comenzando un proceso de defensa del territorio: ¿Qué aprendieron al participar en esta lucha? ¿Qué la potenció y que la debilitó? ¿Qué consideran podría ser útil compartir a raíz de sus experiencias? En la suma de esas respuestas aparecieron ciertas afirmaciones e ideas recurrentes que permiten entender tanto las transformaciones personales como una serie de aprendizajes sobre las formas de luchar. Este proceso de resistencia fue constituyendo una red de significados

que va más allá de frenar la imposición del PIM, sino que se refiere también a la construcción de sentido sobre la vida social en las comunidades, sobre el estado actual de los proyectos neoextractivistas y sobre las herramientas propicias para defender el territorio. En consecuencia, considero que la experiencia de luchar derivó en imaginarios instituyentes en el plano personal y social, transformando las redes de significado que operan en ambos.

Para presentar los testimonios que dan cuenta de éstas transformaciones y aprendizajes, y con la intención de tejer de manera más orgánica todas las reflexiones e ideas que me compartieron, en esta parte me permitiré una licencia de escritura, obviando (salvo raras excepciones) identificar el sujeto de enunciación, para priorizar la polifonía de voces, e intercalando los testimonios con mis propias palabras que a veces son una síntesis o paráfrasis de lo que me compartieron, otras un análisis y comentario sobre los aprendizajes y las transformaciones.

5.2.1 Procesos de autotransformación como mujeres que luchan

Como se expuso en el tercer capítulo, Riffo-Pavón (2022) considera que en la parte nuclear o primaria de los imaginarios sociales se encuentran seis tipos de imaginarios: los que refieren a la construcción de significado alrededor de la *mismidad* (la identidad individual o social), los que construyen una red de significados sobre la *otredad*, los *imaginarios valóricos*, los imaginarios *temporales* y *espaciales* y, por último, los imaginarios *mitológicos*. Los imaginarios de la mismidad se refieren a las conformaciones de sentido que identifican tanto a un individuo singular como a un conjunto de sujetos (clan familiar, grupos políticos, comunidades religiosas, paíse, etc), y se constituyen a partir de la red de significados que la propia persona construye para sí mismas:

De tal manera, el imaginario social de la mismidad es aquella percepción, ideación y prefiguración de sí mismo que se concretiza en el *ethos* de un individuo o de un conjunto social, a partir de unos significados instituidos, unas peculiaridades materiales de sí y, por último, la conjugación del posicionamiento espacial, temporal y relacional existente. (Riffo-Pavón, 2020:s/p)

En los testimonios de las mujeres que participaron en esta lucha se describen varios cambios en la autopercepción de sí mismas, referidos tanto al rol social como mujeres, como a la conciencia de sus capacidades y potencias. Por lo tanto, considero que es posible afirmar que la experiencia de participar en esta lucha derivó en una transformación de los imaginarios que se refieren a la mismidad, una transformación nuclear de construcción de sentido alrededor de la propia identidad social.

Al momento de revivir la experiencia de luchar en contra de la imposición del PIM, predomina un sentimiento de orgullo en el cual no hay rastro de ningún tipo de arrepentimiento. *Lo volvería a hacer* fue una constante en las respuestas. Hacer se refiere en este caso a una acción que parte del corazón, a hacer cosas que tienen lógica y estén a favor de la razón y del corazón: *Fue una etapa para mí dónde mi corazón, mi pensamiento y mi cuerpo daban creo que todo*. Se dio todo lo que se tenía que dar, todo lo que se pudo dar. Hacer implica también la convicción de apoyar una causa justa, de que vale la pena haberlo intentado y también de seguir intentándolo. Ese hacer que llena de orgullo operó en lo cotidiano para propiciar otras formas de vida en el seno de las comunidades y también en las acciones concretas para oponerse a un megaproyecto. Es un hacer que sabe que *una lucha no dura dos, cinco o diez años, sino que es de toda la vida*. No se lucha sólo por el bienestar individual, sino que se lucha *por la familia, por el país, por el pueblo y para defender la vida* porque, a pesar de que quizás para algunos oídos esto parezca demasiado simple, *sin agua no hay vida* y sin tierra sana para ser cultivada y regada por unas lluvias benévolas tampoco crecen los alimentos que necesitamos para vivir. Los argumentos de raíz que sostienen esta lucha por la defensa del territorio, al igual que tantas otras, son tan innegablemente ciertos que no sorprende que no quede rastro de duda de que vale la pena luchar, haber luchado, y seguir luchando por ellos.

Esta claridad se fue constituyendo o fortaleciendo en el propio proceso de lucha. Para algunas se aclaró su lugar en la naturaleza como alguien que es parte de ella y no está sobre ella, para otras, nuevas ideas fueron tomando fuerza a partir de la acción de abrir los ojos. *Abrimos los ojos* fue otra frase recurrente: se dejó de ver la "tele" antes de ir a dormir para mejor asistir a la asamblea, se aprendió que lo que dicen las noticias no es todo cierto y se despertó el deseo de querer ampliar las propias habilidades y

conocimientos. La lucha fue y es un largo proceso de conocimiento, de intercambio de saberes entre todas las personas, pueblos y colectivos que se sumaron a ella. Este tejido de relaciones y saberes abrieron el panorama sobre lo que ocurre en el presente, sobre los sistemas de opresión y violencias institucionales que se viven en latitudes muy distintas y que, sin embargo, encuentran similitudes en los ideales y los deseos que motivan las necesidades de luchar y oponerse al despojo. Se aprendió *a no dejarse*, a no dejarse engañar, a no dejarse callar, a defenderse y a defender lo que es de uno, a defender el derecho de decidir, a defender la autonomía, a defender una forma de caminar la vida.

Simultáneamente, luchar a lo largo de tantos años provocó cambios profundos en la autopercepción como mujeres en el mundo. Se detonó la capacidad de percibir las propias potencias: *He hecho cosas que nunca creí poder hacer*. En particular aquellas mujeres oriundas de Morelos y que vivieron la lucha cuando tenían 30 o 40 años, enuncian una transformación profunda si piensan en cómo eran hace más de diez años. Me comparten que perdieron la timidez y la sumisión que le habían enseñado y reconocieron el derecho a expresarse. Comprendieron que son más fuertes de lo que creían y que nadie tiene derecho a callarlas. Reconocieron el machismo que a veces es tan devastador al interior de las comunidades, a la par que se percataron del valor, la fuerza y la entrega de otras mujeres. Como me dijo doña Ceci en Amilcingo:

Porque antes de que entrara a la lucha sentía miedo, miedo de salir adelante, de hacer las cosas por mí misma, y desde que entré a la lucha, empecé a hacer las cosas, aunque yo sola, pero yo sabía que sí las podía hacer, y sí las puedo hacer, y las voy haciendo en su momento, y eso pues es una bonita experiencia, y es algo que no se me olvida (...). Esto sí me gustaría que lo comparta, para que todas las mujeres sepan que sí se puede. Sí pueden en todos los aspectos, somos de pueblo, somos indígenas, somos lo que quieran decir, pero sí podemos, a pesar que seamos de un pueblo, o venir de la extrema pobreza, o vivir en la tierra, podemos... Podemos como mujeres, y eso sí me da gusto compartirlo.

A partir de la escuela que fue esta lucha, todas enunciaron de distintas maneras que se gustan más ahora que antes, que aprendieron tanto que su vida cotidiana también ha cambiado en las formas de estar en el trabajo o con la familia, en las formas de estar en su propia comunidad, en los deseos que las motivan y en la confianza que las sostiene:

Ahorita me doy cuenta de que sí hay cosas diferentes que he aprendido. Por ejemplo, aprender a expresar mis sentimientos, mis inquietudes, externar muchas cosas. Y eso me ha servido mucho, en la familia, en la sociedad, en mi trabajo.

En este proceso de resistencia las mujeres tuvieron mucha presencia en las tres localidades y su participación en el movimiento les permitió reconocer las propias fortalezas, conocimientos y capacidades. Ser parte de la lucha derivó en un cambio profundo tanto en la autopercepción singular, como en la construcción de significados sociales en torno a su identidad como mujeres. Dicha transformación se dio en el seno de esta lucha concreta y, a la vez, a través de las inevitables resonancias de los feminismos que a lo largo de estos años han tomado protagonismo en la esfera pública, poniendo en cuestión los roles de género en distintas esferas, entre ellas los entornos rurales. Considero que los cambios en la autopercepción del propio valor como personas y como mujeres en el campo de lo social, es un tipo de imaginario instituyente por su capacidad de modificar las redes de sentido patriarcales y coloniales previamente establecidas, es una transformación nuclear del imaginario, una de las más profundas e importantes que derivaron de este proceso de resistencia.

5.2.2 La lucha como escuela para las luchas que vendrán

En el tercer capítulo expuse cómo esta lucha se sostuvo en imaginarios que se distancian de los sistemas de valores y deseos instituidos en el imaginario hegemónico del capitalismo sostenido, entre otras cosas, en el individuo, la propiedad privada, el crecimiento productivo infinito y la acumulación. A estos imaginarios que motivan y sostienen esta lucha, se suman los imaginarios que derivan de la experiencia concreta de haber participado en ella, construcciones de sentido que refieren a la lucha como proceso complejo y multifacético, nunca exento de contradicciones. Al momento de compartir esas experiencias, que a lo largo de estos años tuvieron un tiempo para asentarse permitiendo un proceso reflexivo sobre lo ocurrido, fue posible elaborar ideas que refieren tanto a los aciertos como a los desaciertos, sin miedo de reconocer que en un proceso de resistencia también existen conflictos, problemas y fragilidades. Al enunciar una lucha hacia afuera es sin duda importante rescatar sus fortalezas, sin embargo, en términos de producción de conocimiento, también puede resultar útil identificar las debilidades y dificultades, para

que otras personas que entren a este tipo de procesos puedan reconocer puntos débiles o situaciones difíciles que hay que cuidar. Estos aprendizajes podrían ser útiles a las luchas que vendrán, considerando que actualmente casi el nueve por ciento del territorio mexicano está concesionado sólo para explotación minera (Swissinfo, 2021), sin contar las nuevas concesiones de agua al sector empresarial, la tala legal e ilegal de árboles y el crecimiento de proyectos turísticos de alto impacto, entre muchos otros tipos de proyectos extractivistas.

Los conocimientos y aprendizajes que se considera valioso compartir a partir de las experiencias vividas, se refieren principalmente a informar y comunicarse, a la capacidad de organización y cohesión, a la importancia de reconocer y controlar el miedo y a la necesidad de cuidados y autocuidados. Probablemente éstas sean características que aparecen en muchos otros movimientos sociales, sin embargo, en este caso fue a raíz de vivir esta experiencia que se instituyeron esas significaciones sobre la lucha y, por lo tanto, son imaginarios novedosos desde un punto de vista situado y específico. Son imaginarios que buscan autonomía en el sentido de que van definiendo sus propias leyes para resistir en contra de la imposición de un megaproyecto, son construcciones de sentido que se refieren principalmente a pensar ese *nosotros* que lucha, a cómo conformarlo, cómo sostenerlo y cómo cuidarlo.

Informarse y comunicar

Al inicio es muy difícil intentar iniciar una lucha, porque a veces la gente es grosera, a veces daña con sus comentarios, pero al inicio es así. Cuesta demasiado iniciar una lucha, te va a tocar iniciarla a veces solo, a veces nada más con dos personas, a veces nada más tú y tu voz... Cuesta bastante levantar a las personas, hacerles entender que ellos también tienen derechos, que ellos también viven en un lugar que va a ser afectado.

Es probable que en un comienzo sean pocas las personas que identifiquen con claridad un problema y que tengan la información necesaria para entender las consecuencias negativas de un megaproyecto. En esta lucha no fue sencillo que las personas reaccionaran inmediatamente cuando se comenzaron a señalar las repercusiones del PIM, en ocasiones las primeras respuestas de las localidades no fueron muy receptivas ni benévolas. Fue la

constancia de seguir informando la que eventualmente derivó en una mayor participación de los pueblos.

Siempre va a haber gente que te va a querer cambiar tus ideas, tus ideologías. Que te va a querer cambiar haciéndote creer que tú estás mal, que la estás regando. Es importante que tú creas en ti mismo, que te documentes, se lo preguntes a alguien más, y si es algo que no entiendes, tú investiga y eso te va a dar la razón. Informarse y recolectar datos precisos y concretos resulta fundamental: *saber los riesgos, los contras, de dónde viene, por qué viene, quién lo trajo.* Antes de actuar, analizarlo. Es importante buscar aliados para informarse, recopilar información técnica y científica: *normalmente uno lo puede encontrar a través de estudiantes de universidad, o de académicos de la universidad, o de jóvenes en la comunidad que le sepan a la computadora, que busquen la información.* La información necesita distribuirse por muchos canales, desde las bocinas del pueblo, la radio comunitaria (si hay), las redes sociales o a través de convocar reuniones informativas.

¿Cómo vas a defender si no estás informado? Cuando las personas comienzan a enterarse de las consecuencias negativas de un proyecto es más probable que se animen a participar. En esta lucha se supo elaborar canales de información que permitieron que la población se fuera enterando de los detalles del PIM, de tal manera que cuando comenzaron a llegar los ingenieros a promover el proyecto, muchos de los habitantes ya habían recibido otro tipo de información y supieron cuestionar a los especialistas. Por ejemplo, al terminar una reunión que convocó la CFE en Huexca en la cual explicaban en qué consistía la termoeléctrica, muchas personas llenaron al ponente de preguntas, tanto que éste se quedó sorprendido e incómodo. *Un compa del pueblo le preguntó:*

“¿Usted viviría al lado de una termoeléctrica?” Y él dijo: “No”. Y todo el pueblo: “Ahhh bravooo”. Esa fue una cosa memorable, porque uno era mostrar que los pueblos también se pueden apropiar de los conocimientos científicos, y defender desde esa lógica. Y la otra pues que también se le ganó a un especialista ¿No? Y se demostró esa falta de seriedad, de dirección desde el gobierno y de las empresas hacia los pueblos.

Además de informarse e informar sobre el proyecto, es importante estar bien comunicados al interior de la lucha: *Sin comunicación no se avanza.* Para entender qué es oportuno

hacer en cada paso se necesita sostener procesos de diálogo constantes. Por ejemplo, en Amilcingo se informaba en la radio lo que ocurría en la Asamblea de la Resistencia de tal manera que cuando alguien no podía asistir a una de las reuniones, tenía un canal a través del cual mantenerse informado sobre lo que estaba sucediendo. Sostener la comunicación interna tanto en los medios disponibles como en las reuniones locales se considera como algo fundamental para organizar una lucha.

Hacer familia y tejer alianzas

Si tú inicias una lucha, a veces los que menos te apoyan es la familia, entonces a veces, tu mejor familia vienen siendo los compañeros, con ellos vas a aprender, va a haber unos compañeros que te van a regalar un poquito de sí, un poquito de su historia, vas a convivir con muchos de ellos. A lo largo de un proceso de resistencia se tejen relaciones afectivas nuevas, quizás viejos amigos se alejen y algunas personas más próximas no necesariamente compartirán las mismas ideas y motivaciones para sumarse a la lucha:

Encontré personas igual de locas que yo, con ese mismo ideal, con esa misma intención, que supieron compartirnos y despertar esa espinita, sembrar esa espinita, o esa semillita. Sería eso, buscar a gente que te hermane, que te acompañe, que te acoja. O a lo mejor eres solo, pero siempre en el camino encontramos gente que también anda en la misma onda que nosotros.

Es importante saber escoger bien a los compañeros de lucha y también reconocer que siempre va a haber personas que se venden y otras que van a intentar desacreditarte. *Lo que divide es todo lo que ofrecen y habrá personas que decidan aceptarlo: el gobierno sabe por dónde darnos, el gobierno sabe que tienes el hambre en la mano, te la llena... Y a ti no te importa si tus hijos o tu familia van a pagar las consecuencias de ese dinero que tú estás recibiendo.* Hay que mantenerse alejados de esas personas sin olvidar que al final son también parte de tu pueblo, y que no son ellos el mayor enemigo. También hay que cuidarse de los rumores y los chismes. Sucede a menudo que comienzan a correr rumores de que compañeros que están muy activos en la lucha ya se vendieron, *entonces eso daña mucho, porque pues dice la gente: "Ah no, pues si fulana que andaba bien pegada ahí ya se vendió, pues qué nos esperamos de los demás; ah pues entonces mejor yo ya no*

participo. Los rumores y desacreditaciones son armas muy fuertes para desarticular una lucha, no hay que creerlos a la primera y a la vez hay que estar preparados porque esos rumores podrían recaer sobre tu persona, y es muy doloroso cuando la gente de tu propio pueblo se los cree: Donde sí estábamos bien debilitados, cuando no resistimos, ahí sí, fue cuando nos comenzaron a decir que éramos vende-pueblos, o que éramos rateras, o que nos pagaban.

A raíz de eso es importante fortalecerse en el interior de la lucha y la comunidad, ir haciendo un trabajo constante para fortalecer la cohesión del pueblo donde vives. Para estar unidos hay que prepararse mucho y a veces lo que mejor te prepara para luchar es *el trabajo del día a día* con tu comunidad. Es importante que la asamblea comunitaria esté fuerte, tener herramientas para saber organizarse y saber que toda la comunidad puede participar. *Nuevamente, hacer comunidad, porque si no nos apropiamos de esa lucha... entender que mi vecino, la otra señora, el niño, el joven, todos somos de la comunidad y por lo tanto podemos participar en algo, y por lo tanto todos tenemos el derecho de defender lo que es nuestro.* Una lucha puede tener estrategias legales y mediáticas fuertes, pero si detrás no hay una comunidad o unas comunidades cohesionadas que la sostienen, difícilmente logre prosperar. Por otra parte, es importante hacer alianzas con otros pueblos, colectivos y personas, porque un pueblo solo no puede resistir a un megaproyecto.

Una lucha sola no va a poder porque un proyecto no es una empresa sola, tiene una serie de acompañamientos de diferentes actores que están impulsando el proyecto, entonces uno también tiene que buscar los aliados, con otros pueblos afectados, o con otras luchas que están también con otros proyectos, o con organizaciones de derechos humanos...

Con esos aliados se pueden compartir experiencias, estrategias y formas de luchar y, en caso de que haya represiones, serán esos aliados quienes se sumarán para intentar que cesen las represiones contra ti. Para luchar, da fortaleza tejerse con otras luchas no sólo territoriales sino encontrar relaciones y estrategias de apoyo mutuo con otros procesos de resistencia. Si se está llevando a cabo una lucha es porque se sabe que otras personas y colectivos también resultarán beneficiados y también en el camino se va reconociendo

la importancia de varias luchas distintas que intentan romper esquemas y paradigmas, que buscan hacer las cosas de forma distintas en su campo de acción:

Porque había gente que decía: pues yo estoy en su lucha, pero mi lucha realmente es por la educación... A mí me interesa lo que hacen, pero yo entendí que mi lucha es hacia la agricultura o, yo estoy con ustedes porque sé que también ustedes están emprendiendo una lucha, aunque nuestras luchas sean diferentes.

La importancia de tejer y sostener vínculos a lo largo del tiempo, tanto en el interior de las comunidades como con otras comunidades y colectivos, se vuelve central para instituir lazos afectivos profundos que permitan sostener una lucha. Para que estos vínculos sean posibles es necesario, como nos devela este último testimonio, saber articularse con otros sin la necesidad de homogeneizar el sentido de las luchas, o sin priorizar la importancia de una lucha frente a otras. Considero que una característica muy importante de este movimiento social fue precisamente su capacidad de apertura al encuentro, de establecer relaciones con muchos otros entes sociales, de ampliar los canales de sentido y pertenencia en vez de construir muros que se erigen a partir de políticas identitarias demasiado cerradas, reconociendo que "la familia" también se construye y no sólo está dada de antemano.

Aprender a controlar el miedo

En los cuadernos de La Liga Tensa (2022), un colectivo mexico-uruguayo con el cual durante algunos años investigamos manifestaciones sociales en contextos urbanos, una de las afirmaciones sobre la protesta social era: "El miedo no disminuye el riesgo, hay que entrenar". Dicha afirmación se refería a que, en las movilizaciones masivas las probabilidades de ser apresados arbitrariamente (como en el período del gobierno de Peña Nieto, en las manifestaciones por Ayotzinapa) o de ser golpeados por la policía, se volvieron peligros latentes que generaron una sensación de miedo en la población en general. Sin embargo, tener miedo no era algo que pudiera disminuir las probabilidades de sufrir algún agravio o represión, así que de alguna manera era importante entrenarse para aprender a controlarlo. Algo que me compartieron algunas de las mujeres entrevistadas fue precisamente en relación con la necesidad de aprender a identificar y

controlar el miedo. Por un lado, el miedo se identifica como una de las razones de que otras personas de la comunidad decidan aceptar la imposición de un megaproyecto. Por otro, el miedo se reconoce como una afectación psicológica que busca inmovilizar tanto la acción individual como colectiva. En el primer caso, el miedo se interpreta como causa de desunión, como miedo de enfrentarse al poder o de oponerse a un proyecto a raíz de las consecuencias que alguien podría tener en su vida personal, sean esas físicas e inmediatas por enfrentarse por ejemplo a los granaderos, o sean estas más a largo plazo por represalias que podrían derivar del poder otorgado a algún funcionario público que está en contra de la lucha social. *Porque el miedo es lo que nos ha llevado a estar hasta esta situación, hasta ahorita. Nos ha encapsulado un miedo y, si estamos unidos, no va a poder el gobierno, ni nadie vencernos.* En el segundo caso, el miedo se reconoce como un arma de desarticulación de los movimientos y, precisamente por esa razón, es importante reconocerlo y saberlo controlar para no perder la capacidad de acción y de respuesta y para evitar desestabilizar la paz personal y colectiva. En Amilcingo, Adi me cuenta que fue fundamental aprender a controlar el miedo y que eso fue posible gracias a la experiencia de otros compañeros y a los talleres que llegaron a lo largo de la lucha. Considero que su testimonio no necesita ulteriores elaboraciones para exponer en qué consiste ese aprendizaje:

A mí me tocó una vez que estábamos en el programa (de radio) y recuerdo que tenía yo dos meses de haber dado a luz a mi hija y me tocó hacer el programa justo una semana después del asesinato del compañero Samir. Y recuerdo que ese día yo le pedí de favor a mi esposo que me acompañara porque yo tenía la bebé, y resulta que en ese momento la señora de la casa llega y me toca fuerte y me dice:

- Adi bájense, ya bájense.

- Pero ¿por qué?

- Es que acaban de decir que ahorita van a venir a balacear la radio.

Y yo en ese entonces le dije a mi esposo, tú llévate la niña, yo tengo que ver de dónde se está originando este rumor y me dice:

- Cómo crees que te voy a dejar aquí sola.

Y le dije - Sí, porque yo creo que solamente es un rumor, porque quieren desestabilizar la radio por las denuncias que estamos haciendo por lo de Samir.

Él se fue, yo me quedé con la señora de la casa platicando. Ella estaba en shock, estaba hasta pálida y yo le decía:

- Oye, vamos a investigar quién está generando el rumor. ¿Quién le vino a decir?

- No, pues que fulano.

- ¿Y a fulano quién le dijo?

- No pues en el panteón.

Y en el panteón... pues puros borrachos.

Entonces, no pasa nada, o sea vamos a esperar un ratito, vamos a esperar un poquito y vamos a ver qué es lo que pasa. Si yo hubiese caído en el pánico también al igual que los demás, yo creo que iba a ser peor porque primero me iban a desestabilizar a mí, y de ahí yo iba a inquietar a los demás ... Y en ese momento era posible que se hiciera una reunión, porque tocan la campana, e íbamos a desestabilizar la tranquilidad de mucha gente ¿No?

Entonces había que aprender a controlar el miedo, es decir, siempre saber qué es lo que realmente se está dando. No desde el temor, desde sentir quizás ese miedo como una amenaza, sino de no dejar que el miedo te paralice. Como siempre lo hemos dicho: ante una situación, regularmente te paralizas. ¡No! Si te paralizas ya valiste, porque no vas a poder moverte, no vas a poder pensar, no vas a poder reaccionar, y ahí se pierde mucho tiempo, y se pierden muchas oportunidades de poder hacer algo antes una situación de peligro.

Aprender a controlar el miedo implica entonces no dejar que los temores te inmovilicen, mantener la calma frente a situaciones de riesgo, reconocer el miedo psicológico como arma que desarticula e inmoviliza. No es sencillo mantener la calma frente a cientos de granaderos o a amenazas de balaceras, pero perderla no ayuda para intentar transformar la situación y salir de ella. Infundir miedo se reconoce como estrategia de control, y por eso es importante reconocer y desarticular ese miedo, sobre todo en un plano psicológico.

Cuidar y cuidarse

En el capítulo anterior, describiendo el trabajo de las Brigadas de Salud, mencioné que un aprendizaje importante en esta lucha fue reconocer la importancia de tener estrategias

de cuidado que puedan aportar herramientas para atender la salud, porque participar en una lucha por la defensa del territorio implica enfrentarse a múltiples situaciones opresivas y violentas que, con el tiempo, van provocando un desgaste físico como emocional. En los testimonios aparecen otros puntos importantes para cuidarse, como por ejemplo no querer aparentar estar fuertes todo el tiempo:

Porque a veces es muy cansado y muy pesado y lo he visto en muchos compañeros que es una carga muy pesada, que a veces sienten que no pueden llevar, pero que tienen que llevar, porque ellos están acompañando esta lucha y los ven como los más fuertes. Y, a veces, aunque intenten verse fuertes también llega un momento en el que necesitan ablandarse un poco. Y sé que a veces no lo vas a querer hacer delante de los demás compañeros, para que no te veas débil, pero es bueno también tener un espacio, un momento de debilidad, a veces también lo necesitamos.

Para algunas compañeras un aprendizaje que deriva de esta lucha es la importancia de reconocer las propias fragilidades, no verse como súper hombre o súper mujeres, saber pedir relevo o ayuda cuando se necesita. Otra cosa importante es no descuidar a la familia más próxima, seguir estando al pendiente de hijos y padres, no poner a los cuidados de los seres queridos en segundo plano. Sumado a esto, una compañera me comenta que aprendieron que hay formas de luchar que son más propicias que otras para disminuir los conflictos internos y los malestares que esos provocan. Éstas formas tienen que ver con luchar más desde el corazón que desde el enojo:

Y a lo mejor se oye muy romántico, pero no es lo mismo confrontar a toda una organización, en este caso a un proyecto extranjero, con un montón de dinero que viene a imponerse porque tiene todos los recursos para comprar a un Estado nación, y entonces que tú llegues a una lucha firme, a una lucha clara, decidida, pero donde está tu corazón, por el amor a la tierra, por el amor a la vida, por el amor al agua... en lugar de ir con rencor, con rabia, con enojo. Creo que sí marca una diferencia. Y no es que no lo hayamos vivido, claro que lo vivimos, creo que justamente por eso puedo decirlo: lo que llevas en tus pensamientos, lo que llevas en tu conducta, lo que refleja tu cuerpo para tomar la decisión de entrar a defender los recursos y a crear autonomía, es indispensable. Porque a veces sí sentimos mucha rabia, sentimos mucho coraje, sentimos mucha impotencia, pero

a veces eso también nos bloquea, y crea diferencias entre nosotros porque ya no ves con lucidez y se te mezcla lo personal con lo que crea este sistema para dividirnos. Y creo que ahí es donde a veces nos hemos perdido muchos.

La rabia, la impotencia o el enojo a veces nublan la claridad y pueden terminar desahogándose hacia los compañeros más cercanos, dejando de reconocer quién es el verdadero enemigo en común, que no se encarna en sujetos y acciones aisladas, sino en este caso en todo un sistema económico y político. Cuidar las formas e intenciones al momento de luchar resulta entonces una forma de cuidarse y de cuidar el movimiento social.

Por último, los cuidados toman un rol importante cuando se reconocen los peligros de participar en una lucha, algo que es importante tener siempre presente, reconociendo que una lucha también puede traer cosas horribles, que no siempre habrá un final feliz, y que es necesario intentar estar preparados para eso: *a veces se vienen cosas muy horribles que nos van a tocar. A veces te puede pasar cualquier cosa y le puede pasar cualquier cosa a los tuyos, así que cuídalos mucho.*

Los cuidados, la información, la comunicación, el hacer familia y tejer alianzas, así como saber reconocer y controlar el miedo, son los elementos que se considera potencian una lucha, la alimentan y la fortalecen. Esos aprendizajes resuenan con lo que está ocurriendo en otros movimientos sociales, locales y globales. Reconocer las propias fragilidades y prestar atención al cuidado son premisas muy presentes en los movimientos feministas contemporáneo. La pregunta sobre cómo informar es central en todos los proyectos de periodismo y medios independientes. El fortalecimiento del tejido comunitario a través de organizarse, tejer lazos afectivos y alianzas son estrategias que se persiguen en muchos contextos, tanto micro como macros, desde las conformaciones de movimientos barriales en las urbes, hasta el reciente viaje del EZLN para tejer alianzas con la Europa insumisa.

Castoriadis considera que la transformación de los imaginarios sociales se da a través de un cambio de hábitos, y son los propios pueblos que van modificando sus hábitos a lo largo de la historia:

... para que un verdadero cambio de las instituciones sea posible, debe ser acompañado por un cambio correspondiente de una profundidad equiparable en los hábitos. (...) Estos cambios de hábitos son hechos promovidos por los pueblos, y la única seguridad de lograr esta correspondencia radica pues en que el pueblo proceda tanto en el sentido del cambio político (institucional formal) como en la vía del cambio de los hábitos (naturalmente, obrando de otro modo). (Castoriadis, 2001:137-38)

Lo que se deduce de los aprendizajes de esta lucha es precisamente un cambio de hábitos en las formas de luchar: la lucha se conforma por múltiples identidades, mujeres, hombres, jóvenes, niños y aliados y no sólo por la figura del hombre fuerte que sale armado para enfrentarse con “los enemigos”. El enfrentamiento directo ya no es el núcleo de la lucha, sino que ésta se gesta también en las formas de hacer circular la información (una guerra de información), en las maneras de fortalecer el tejido comunitario en lo cotidiano y en las formas de cuidarse y de cuidar a los compañeros. Las fragilidades personales o colectivas no son señales de debilidad que hay que suprimir y esconder a toda costa, sino que es importante reconocerlas para evitar el desgaste psicológico que deriva del intento de querer ser fuertes siempre. Una lucha es situada y responde a circunstancias próximas y concretas, pero también necesita anudarse con otras, tanto con aquellas que tratan con problemas parecidos, como con aquellas que quizás operan en otros campos pero que comparten los deseos de condiciones de vida más autónomas y justas, y que se rebelan frente a la violencia, la imposición y el despojo. Es por todos estos cambios que es posible decir que en este proceso de defensa territorial se transformaron formas y hábitos para resistir a un megaproyecto, instituyendo nuevos imaginarios sobre lo que significa luchar.

5.3 Coda: ¿Quién es el pueblo?

Las palabras y conceptos son entes cambiantes y movedizos, su significado depende del contexto en que se enuncian y éste a menudo es parte de lo que entra en disputa en los conflictos sociales. En el segundo capítulo analicé cómo el gobierno de López Obrador (que concluyó el PIM e inició su funcionamiento) se apropió de la palabra “pueblo” en el discurso que dio en Cuautla para presentar la consulta, enunciándose como el protector

del pueblo en contra de intereses neoliberales, una retórica que se volvió recurrente durante sus seis años de gobierno.

El término pueblo es un concepto que ha sido disputado por varios movimientos sociales, como en el movimiento por la reunificación de Alemania con la consigna “Nosotros somos el pueblo” durante las campañas pacíficas en 1989 (Wensierki, 2024), o en las movilizaciones de la plaza Thair en 2012 cuando los manifestantes gritaban “Nosotros somos el pueblo egipcio” en el apogeo de la primavera árabe, reclamando el derecho a enunciarse como pueblo frente a gobiernos que pretendían hacerse acreedores de representarlo (Bourdieu, 2014). A pesar de que a lo largo de esta lucha no se reivindicó directamente el término “pueblo”, ni hubo una disputa alrededor de ese concepto para contrarrestar la nueva retórica obradorista, en el diálogo con mis interlocutoras quise explorar qué significaba “pueblo” para ellas y qué diferencias encontraban en cómo el gobierno estaba empleando el término.

Para Ami y Joyce, las dos interlocutoras más jóvenes, el pueblo y la lucha son una sola cosa. Joyce me comenta que *el pueblo somos todos, siempre y cuando respeten nuestras decisiones*; el pueblo son *las personas que no se dejan mangonear por nadie*. Ami ve al pueblo como definición de lucha: *Hoy en día la mayoría de los pueblos ya están más despiertos, entonces, una definición de pueblo es lucha, concreta y acompañada de una historia*. En este caso, el pueblo se considera como categoría política que representa a un conjunto social que se opone a los sistemas de dominación o a proyecto impositivos.

Pero el pueblo no es sólo lucha que se opone a los sistemas de opresión, sino que, en varios testimonios, el “yo” y el “pueblo” son una sola cosa, implican una continuidad. El pueblo *es mi casa, parte de mí, un pedazo de mí* (Aurora); *es el compañerismo, la ayuda mutua* (Naye); *es identidad y familia* (Adi); *es compartir, hacer familia* (Ceci); *el pueblo es esperanza, porque a pesar de un capitalismo voraz, siempre hay un vecino que te tiende la mano* (Angélica). La manera en que el gobierno se refiere al pueblo se considera distante precisamente porque se refiere a éste como algo que está separado de quien enuncia su significado: *ellos hablan de los dientes para afuera, no tienen corazón* (Tere); *el presidente lo usa así* (haciendo un gesto que va desde el corazón hacia afuera), *pero el pueblo es aquí*, (juntando las manos sobre su corazón) (Lucy); *el gobierno se refiere al*

pueblo como si le faltara algo (...) no dialogan, sino que sólo preguntan ¿Qué necesita el pueblo? (Ami); el gobierno se apropió de un lenguaje, pero sin corazón (Angélica); los gobiernos progresistas siempre se reapropian de las palabras (Sam):

Ellos no saben lo que es el pueblo, porque no creo que ellos vivan lo que uno vive. Para ellos solamente es... Si yo voy a comer un plato de frijoles, en las piedras en un campo... Ellos lo hacen para tomarse una foto, ellos lo hacen por sacarlo en un video. Nosotros no: comer un plato de frijoles en el campo es convivir, es hacer armonía, es estar en familia. Es algo muy diferente a lo que un político hace, que diga ser pueblo. Ser pueblo no sabe. No sabe lo que es ser pueblo. (Ceci)

A pesar de que el gobierno obradorista tuvo una aprobación popular sostenida y contundente a lo largo de todo su sexenio, probablemente derivada de que amplios sectores de la población se vieran beneficiados por sus programas sociales a la par que otorgaron plausibilidad a la retórica del mandatario (quien se abanderó como el presidente de la Cuarta Transformación en contra de los intereses neoliberales y a favor del pueblo), para aquellas personas que pudieron vivir la continuidad en las formas en que el PIM se impuso, es contundente una sensación de escisión entre los discursos y planes del gobierno estatal y lo que consideran es el pueblo que, a partir de los testimonios, se describe como un conjunto social conformado por lazos de afinidad y colaboración que operan en una escala de proximidad y que conlleva una sensación de pertenencia. Pertenecer al pueblo es pertenecer a un conjunto de vínculos de reciprocidad y convivencia, no puede reducirse a un sustantivo que designa algo externo y homogéneo. En esta diferencia en el uso del concepto pueblo entre el discurso del Estado y las comunidades de lucha, se devela una diferencia de imaginarios no tanto a nivel discursivo, sino principalmente a nivel afectivo, una diferencia en cómo se habita la palabra.

La palabra “pueblo” enunciada por el representante del Estado no es muy fácil de situar en algo concreto, se refiere al pueblo de México, al pueblo que vota, a la mayoría, porque así opera la democracia. El pueblo es todo ciudadano mexicano, es un conjunto de personas tan diversas y tan grande, que hace casi imposible establecer un vínculo afectivo con ese pueblo. Cuando el pueblo es enunciado por el presidente yo no sabría decir a

quiénes se refiere, y no sabría decir con quienes sería que el presidente se estaría vinculando en un plano afectivo.

Para algunas personas de las comunidades de lucha el pueblo sólo se puede habitar, es el vínculo mismo, sin esa correspondencia afectiva no podría haber pueblo. El pueblo se cuida porque es lo mismo que cuidarse a una misma, el pueblo no está allá afuera, no es sólo sustantivo. El pueblo es antes que nada un conjunto de vínculos de reciprocidad, una correspondencia. En esta forma de habitar la palabra pueblo se devela una característica transversal a los varios imaginarios que conforman esta lucha: los vínculos como entes protagónicos en la institución de sentido. Vínculos que se crean y recrean en muchos planos sociales, vínculos de interdependencia con lo más que humano, vínculos que tejen comunes, vínculos abiertos a entablar nuevas relaciones, vínculos que instituyen el sentido de potencia compartida, vínculos que instituyen sentido de pertenencia más allá de los lazos genéticos o identitarios. Los vínculos resultan centrales en las conformaciones de realidad de los imaginarios de esta lucha, y dichos vínculos se forman a partir de un saber/hacer situado y próximo, a partir de una práctica.

Este tipo de imaginarios es muy disímil de los que operan en el plano estatal, macroeconómico o macropolítico de un megaproyecto que, como expliqué en el tercer capítulo, quizás por sus propias dimensiones desdibujan los vínculos entre todas sus partes, o se dificulta la percepción de los mismos. En la forma de habitar la palabra pueblo es posible decir que se reitera una de las diferencias más importantes que entran en juego en los imaginarios de este conflicto, y esta se refiere a que los imaginarios de la lucha incluyen un fuerte componente afectivo que se habita en vínculos de proximidad que operan en muchos campos de lo social, mientras que en las redes de sentido que otorgan plausibilidad a un megaproyecto, quizás por su propia escala, se pierden de vista la relación entre todas las partes que entran en juego.

CONCLUSIONES

Territorios de sentido

Elaborar y descubrir algunos de los conjuntos de significaciones que sostuvieron y emergieron de esta lucha me permitió ver un ejemplo de movimiento social que fue constituyendo un imaginario poderoso, capaz de instituir sociabilidades alternas y, en consecuencia, de transformar la realidad o, mejor dicho, de hacer realidad. Un movimiento social capaz de soñar lo que se va haciendo y de imaginar lo que se vive.

Conocer esta lucha también me detona nuevas inquietudes y abre la pregunta si las conformaciones de sentido que a veces toman fuerza en entornos sociales que comparten proximidades de significado, en el sentido que sus imaginarios se organizan alrededor de muchos campos de lo social que operan en la experiencia cotidiana y afectiva, instituyendo lo que podrían llamarse *territorios de sentido*, se pueden reproducir en condiciones muy distintas a las de la vida en contextos rurales, como por ejemplo en las ciudades donde cada vez habitamos más personas. ¿Es posible elaborar territorios de lucha, o territorios de sentido de realidad que operen en muchos planos de lo social en contextos urbanos o más amplios? ¿Cómo se conformó un territorio de sentido que logró articular a grupos sociales heterogéneos y a sostener conformaciones sociales autónomas a lo largo de varios años?

Recapitulando sobre los imaginarios de lucha que expuse en esta tesis, en su conformación se encuentra un sentimiento de agravio compartido: una reacción a la imposición que cohesiona a partir de una memoria histórica y que identifica claramente una institución que se impone poniendo en riesgo la reproducción de la vida, en este caso el Estado, el sistema capitalista o los intereses neoliberales. También se encuentran conjuntos de significaciones compartidas sobre los deseos de vida y de futuro que otorgan sentido a las acciones del presente, como la necesidad de defender la vida rural y campesina que se ha visto amenazada históricamente por los planes desarrollistas de la economía global, o como la conciencia de las relaciones de interdependencia con lo más que humano, de las

cuales dependen las capacidades de reproducción de la vida y por eso la importancia de escuchar y dialogar con la naturaleza. Simultáneamente, gran parte de la construcción de dichos territorios de sentido se conforma a partir de propiciar y sostener formas sociales colaborativas, reconociendo la importancia de todos los que participan en ellas a través de actividades que tocan distintos campos de lo social. Son ese conjunto de prácticas autónomas y colaborativas que permiten crear y recrear aquellos vínculos que establecen una pertenencia a un territorio de sentido.

En resumen, se podría decir que, en esta lucha, algunas de las características que fueron necesarias para la elaboración de un territorio de sentido fueron unos deseos de presente y de futuro compartidos, una memoria colectiva, una percepción y consideración de las relaciones de interdependencia implícitas en la reproducción de la vida, la capacidad de habitar y producir sociabilidades autónomas que operan en distintos campos de lo social y que practican e instituyen entramados comunitarios y, por último, un “enemigo” claro, que se considera enemigo porque atenta contra las propias capacidades de seguir reproduciendo la vida y que no se encarna en sujetos o individuos aislados, sino en dinámicas, estructuras, imaginarios e instituciones.

No deja de sorprenderme todo lo que se movilizó socialmente en esta lucha a lo largo de tan pocos años, pero sobre todo en cuántos planos de lo social operó, generando transformaciones profundas en lo cotidiano y en lo que se considera posible o imposible. Pensando en cómo sus imaginarios sociales lograron cohesionar a grupos heterogéneos a lo largo del tiempo, surge la pregunta si en contextos mucho más fragmentados socialmente como las urbes contemporáneas, aún es posible generar territorios de sentido que operan y transforman tantas escalas de lo social.

En el contexto urbano que habito, me parece cada vez más difícil encontrar deseos de presente y de futuro compartidos, quizás porque por la propia pluricontextualidad de las sociedades contemporáneas, sumado a las burbujas de información que crean las redes sociales, el sentido de realidad del presente puede ser muy diferente ya no solo entre grupos sociales, sino entre personas. Por ejemplo, hoy en día algunas personas que habitan mis entornos sociales consideran que vivimos en un país en guerra, una guerra de baja intensidad, pero guerra al fin, mientras otras no reconocen lo que ocurre como una guerra.

Claramente dependiendo de creer estar o no en un país en guerra, variarán mucho los deseos de presente y de futuro.

Por otra parte, en entornos urbanos, las percepciones de las relaciones de interdependencia con lo más que humano aún si se pueden reconocer racionalmente, ya no se habitan. Yo puedo estar preocupada porque sé que el agua se está acabando, pero no veo el río o el lago secándose o contaminándose, así como no veo y huelo mis desechos, aunque sé que estoy produciéndolos, no tengo una relación con ellos más allá de salir a tirar la basura, o de vaciar el inodoro. Perceptivamente esto genera una dificultad en entender las condiciones de interdependencia que sostienen la vida, porque no hay una relación afectiva y de proximidad con los varios componentes más que humanos que permiten la reproducción de la misma.

Sumado a esto, comprender cómo operan aquellos sistemas y estructuras que ponen en riesgo las capacidades de reproducción de la vida y de construcción de autonomía se vuelve cada vez más complicado, provocando que se consideren como enemigas una persona o un grupo en particular, y no una estructura más amplia y compleja, que resulta cada vez más difícil de aprehender. Por ejemplo, si en las últimas décadas se podría decir que han tomado fuerza una serie de críticas y acciones concretas frente a construcciones discursivas que se consideran como enemigas, como el colonialismo, el imperialismo o el patriarcado, no necesariamente esto ha llevado a un debilitamiento de aquellas estructuras que reproducen dichos paradigmas, quizás porque por la propia la hiperdiferenciación de los campos sociales, se dificulta la capacidad de entender como dichos paradigmas operan de manera transversal en términos estructurales, llevando a una fragmentación de las luchas, en la cual es más fácil ubicar al enemigo en el vecino o el colega que en cómo está operando, por ejemplo, un sistema económico que intrínsecamente condiciona y a menudo predetermina las opciones y decisiones de vida. Esto deriva en un aumento en la diferenciación de construcciones de sentido, mientras se hace más débil la capacidad de elaborar un territorio de sentido transversal, que no implica siempre estar de acuerdo ni mucho menos evitar los conflictos en todas sus escalas, sino evitar aquello purismos que impiden aliarse con otras luchas aún si no se comparten todas sus formas y premisas.

Por último, me parece que las condiciones para producir sociabilidades autónomas se vuelven cada vez más difíciles, por un lado por un incremento en las condiciones de precarización de la vida que genera flujos de trabajo extremadamente exigentes y competitivos, lo que deja menos tiempo para construir y habitar sociabilidades autónomas, colectivas y sostenidas en el tiempo, por otro, porque las conformaciones sociales urbanas son hiperfragmentadas: los niños van a la escuela, cada quien escucha sus noticias para informarse, voy de la casa al trabajo y del trabajo a la casa, el trabajo es remunerado y no siempre se hace porque se le encuentra un sentido, hay miles de campos de especialización disciplinar que crean sociabilidades y lenguajes, lo que conlleva que quizás se puedan ensayar por ejemplo sociabilidades autónomas en una de las esferas de lo social, por ejemplo en el campo de la educación, pero difícilmente éstas se vinculen con sociabilidades autónomas que operan en otros campo de lo social. Entonces, aun cuando esas sociabilidades autónomas ocurren, se desarrollan en conformaciones de sentido en campos de lo social muy acotados, que difícilmente se relacionan y vinculan con otros planos sociales.

A partir de todas esas condiciones, me parece que es posible afirmar que por la vida hiperfragmentada que vivimos en las urbes, y asumiendo la pluricontextualidad de nuestras sociedades, quizás sea cada vez más difícil elaborar territorios de sentido compartidos por conformaciones sociales heterogéneas, por lo que la pregunta ya no sería sólo qué tipo de futuro queremos, o cuáles son nuestras intenciones o creencias políticas, sino si aún es posible conformar territorios de sentido capaces de movilizar grupos heterogéneos, y cuyo conjunto de imaginarios sea transversal a varios planos de lo social. Son todas estas nuevas inquietudes las que derivan de profundizar en el campo de los imaginarios sociales y su rol en los conflictos, las disputas, los movimientos sociales y los procesos de autonomía.

La construcción imaginaria de lo Otro

A pesar de todas estas nuevas dudas, y asumiendo los retos de vivir en sociedades que producen sentidos de realidad cada vez más diferenciados, considero que es posible deducir una conformación de significado que atraviesa muchos campos sociales y que

contribuye tanto a la hiperfragmentación de lo social como a la naturalización de la violencia, sea en el caso de un megaproyecto, o en otras de las tantas violencias que se viven en nuestro país. Esta construcción de sentido transversal se encuentra en el imaginario nuclear que construye sentido de mismidad y otredad a partir de una distinción radical entre los términos, en el cual lo Otro se considera como algo independiente de lo uno, o el yo, o el nosotros. Esta construcción hegemónica de la relación con la otredad es quizás la que permite accionar asumiendo una discontinuidad entre las partes, una diferencia radical entre lo humano y la naturaleza, entre otros grupos sociales que considero como extraños o externos a mi propio grupo social, entre los campos de lo social como si cada uno fuera independiente de los demás. Es la escisión que se establece como dada entre lo uno y lo otro la que atraviesa tantas conformaciones de sentido, o, mejor dicho, es la forma en que se establece la distinción (en la cual lo Uno existe principalmente a partir de distinguirse de lo Otro), que naturaliza las partes como partes que se relacionan y no las relaciones como ente constitutivo de las partes, lo cual implicaría asumir la vida como un *continuum* y no como una suma de fragmentos. Quizás reconsiderar esta construcción de sentido tan nuclear podría abrir paso a cambios transversales de sentido y a una desnaturalización de la violencia no sólo en relación a la construcción de un megaproyecto, sino en un cuerpo social más amplio, que al restablecer la percepción de los vínculos de interdependencia que todos habitamos, se vuelva capaz de percibir y hacerse cargo de cómo se afecta y cómo se es afectado.

Los imaginarios de esta lucha me enseñaron a pensar la vida principalmente como conjunto de vínculos, acuerpados en acciones del día a día. A pesar de que en dichos imaginarios también existen formas de construcción de otredad que reproducen esa escisión o exclusión radical con lo Otro, (el propio conflicto se generó por una diferenciación entre quienes estaban a favor y quienes en contra del PIM, el nosotros de la lucha se fue constituyendo también a partir de diferenciarse de los otros que venían a imponer el proyecto), no es el tipo de relación que me parece predomina en sus imaginarios. Pienso en la anécdota que me compartieron en Huexca, de cómo hasta les daba un poco de pena ver los granaderos debajo del sol comiendo un pan con jamón y cómo, aunque no accedieran, los invitaban a comer. Pienso también en todos los intentos de diálogo, todas las cartas y los informes enviados al gobierno, o en cómo en mi propio

proceso, me di cuenta que al momento de entablar algún tipo de relación con algunas de las personas de la lucha, poco importaban en ese contexto todos los problemas que yo traía derivados de las teorías decoloniales, los privilegios, las políticas identitarias y un largo etcétera, porque al final las personas elaborarían una opinión de mi a partir del tipo de vínculo que se fue estableciendo en cada relación concreta.

La diferencia en las maneras de construir mismidad y otredad, en la cual por un lado se encuentra una construcción que permite elaborar una exclusión radical con lo Otro, y otra donde lo Otro es considerado como par, deriva en imaginarios radicalmente distintos. El primero, por su propia construcción de otredad justifica o naturaliza la violencia, el segundo está abierto a la posibilidad de una mutua transformación en el encuentro o, en todo caso, a plantear una disputa entre pares. Este tipo de imaginario que no presupone una exclusión radical y consecuente objetificación del Otro se puede encontrar, por ejemplo, en el concepto de *interser* del Budismo Zen, o en la idea de ver a los capitalistas blancos como “hermanitos menores” que todavía no han entendido y por eso siguen molestando e invadiendo territorios, que es cómo se refiere el pueblo Nasa a quienes los despojan de sus territorios. Es un imaginario que ya está instituido en otras culturas y que al confrontarse con aquellos sentidos de realidad que presuponen una exclusión radical se ve en desventaja, porque la propia escisión radical que éstos establecen con la Otredad justifica las acciones violentas sin reconocerlas como tales, dado que lo Otro siempre está sólo en función de lo Uno y no es considerado como par, o como parte.

Considero que vivimos en un presente donde los campos sociales y los campos epistémico están cada vez más fragmentados, y dónde las opiniones están cada vez más polarizadas. Abreviar de aquellas conformaciones de sentido y de mundo que le apuestan a retejer lo común se ha vuelto casi una necesidad, porque es ahí, en todos los gestos de esta lucha y de tantas otras, que se pueden encontrar la sabiduría, las herramientas y la claridad (nunca exentas de contradicciones), que pueden aportar pistas sobre cómo se elaboran territorios de sentido. A la vez, cultivar ese tejido de vínculos es una práctica constante, y alimentar y sostener territorios de sentido es un reto para cualquier grupo social y para cualquier lucha, desde el campo a la ciudad. Lamentablemente las escisiones y los conflictos internos que a veces parecen irresolubles y que en su extremo terminan debilitando considerablemente a las luchas y los colectivos, ocurren más frecuentemente de lo que a

veces queramos admitir. Las razones y las formas en las que acontecen esas rupturas abre la pregunta de si existe una necesidad de aprender también a mirarnos hacia adentro, hacia nuestras propias prácticas colectiva y formas de luchar y organizarnos, hacia nuestras formas de construcción de mismidad y otredad porque ahí también se devela una dificultad de trabajar los conflictos y las diferencias y de sobrepasar esa escisión radical con lo Otro.

Sin embargo, a pesar de las dificultades internas de sostener los vínculos que conforman los entramados comunitarios y las luchas, a pesar de la violencia cotidiana que opera en el territorio nacional y que inhibe y trastoca las posibilidades de organización colectiva, a pesar de que a durante el gobierno de López Obrador la atención y empatía de la sociedad civil hacia los movimientos por la defensa del territorio y las luchas de los pueblos originarios parece haber disminuido, las varias luchas por la defensa del territorio se siguen articulando entre ellas y con otras, en una práctica constante de encuentros y actividades, reconociendo un tipo de violencia que aun si no nos atraviesa a todos igual, ni de la misma forma, nos es común. Así, a principio del 2025 me encontré de nuevo frente a la termoeléctrica cuando en Huexca algunas personas recibieron a la Bici-caravana Memoria sin Fronteras, un colectivo que se formó en Quebec y que se dirigía en bicicleta desde la Ciudad de México a Guatemala pasando de pueblo en pueblo, y de lucha en lucha, para exponer el tráfico de adopciones criminales de niños robados durante la guerra en Guatemala y apoyar la reunificación de esos niños con sus familias.

Ese día, frente a los muros de la "termo" que recientemente habían pintado de blanco borrando varias de los murales y grafitis que año tras años aparecen y se transforman, se pintaron nuevas imágenes y palabras: "Samir eterno", "Las barricadas de Abya Ayala serán las tumbas del capitalismo", "El agua es de los pueblos", "Viva Palestina libre", entre otras. Mientras miraba a los participantes de la bici-caravana pintando, pensé que después de tantos años a lo mejor en el presupuesto de la "termo" ya se cotizaban una partida de pintura blanca para borrar las nuevas pintas que no dejan de aparecer, y así intentar precisamente borrar ese Otro incómodo, con su historia incómoda, al que se necesita no ver para otorgar plausibilidad a un megaproyecto y los discursos que lo acompañan. Pero, como es bien sabido, las estrategias del poder no sólo recurren a borrar e invisibilizar, sino muchas veces la mejor estrategia es apropiarse de las palabras y las imágenes de esos

Otros. Así, tal como el gobierno obradorista se apropió de la palabra “pueblo” y de la palabra “amor” inundando las comunidades de anuncios en las elecciones federales del 2024 que decían “Amor al pueblo” junto a la foto de la candidata estatal o federal en turno, la CFE en ese mismo año pintó un mural en las paredes de la termoeléctrica en el cual un hombre con un casco amarillo (al lado de un bombillo gigante), con sus manos transforma agua sucia en agua limpia, como si la producción de electricidad y el agua que se trató para alimentar la termo fueran ahora fuente de una naturaleza sana y próspera.



Fig. 29 Manifestación frente a la termoeléctrica de Huexca. Foto E. Vogrig, 2025.

Como se expuso en esta tesis, gran parte de los conflictos se disputan en las imágenes y las palabras y a veces es a través de esos pequeños gestos de volver una y otra vez a pintar de nuevo una misma pared, donde se defienden las conformaciones de sentido y los imaginarios que tantas luchas y tantos colectivos continúan tejiendo y fortaleciendo. Por lo tanto, a pesar de la situación actual y sus complejidades, la lucha en contra del PIM sigue y los cuidados necesarios para sostenerla también, manifestándose en pequeñas acciones como las de ese día cuando, mientras algunas compañeras de Huexca servían el pozole que prepararon para el desayuno, Angélica ponía sus agujitas a algunos miembros de la caravana para apapachar esos cuerpos que pronto continuarían con su viaje.

Pequeños gestos de una investigación militante

Concluyo esta tesis regresando al principio, a todas aquellas preguntas metodológicas que atravesaron esta investigación y en particular al problema del extractivismo epistémico, al problema de producir representaciones de alteridades principalmente pensando en cómo éstas serán aprehendidas por un público foráneo o enmarcándolas por parámetros de un

campo de saber especializado, sin tomar en cuenta cómo dichas representaciones resuenan o se vinculan con las personas representadas. Los videos que fui elaborando a lo largo de estos años, intentaron ser una forma de abordar ese problema y de hacer que parte de la investigación resonara también con algunas personas de las comunidades de lucha, por lo menos con aquellas que conocí.

A lo largo de este proceso me sentí muy afortunada de poder escuchar las palabras y reflexiones sensibles y sabias que fui recopilando en las entrevistas y me pareció importante intentar sintetizarlas para que pudieran ser escuchadas por las propias compañeras y por las demás personas afines a la lucha. Las compañeras que me compartieron los testimonios no necesariamente mantienen vínculos cercanos o próximos entre todas, a pesar de haber sostenido la misma lucha. Si bien Jantetelco y Amilcingo están apenas a diez minutos en un mototaxi, y Huexca a unos 25 minutos en coche, no hay razones, en la vida cotidiana, para ir transitando de un pueblo a otro y el transporte público no es muy accesible. Algunas de las compañeras perdieron contacto y cercanía aun viviendo en el mismo pueblo. A partir de esa situación, apareció el deseo de lograr reunir las en un mismo espacio, precisamente para escucharse mutuamente recordando y reflexionando sobre los vividos.

Con la ayuda de Angélica, quien a lo largo de todos estos años se ha convertido en una amiga entrañable, fui a visitar a alguna de las compañeras, para tantear posibilidades de fecha, mientras iba contactando a otras por mensajes telefónicos. Las compañeras del Centro Comunitario Jantetelco me prestaron el espacio, y así convoqué a todas para ver los videos el sábado 26 de octubre. A pesar de que ya llevaba muy adelantadas las ediciones, cuando se concretó la fecha de presentación, me pasé un mes completo editando y limpiando los tres fragmentos que les quería presentar: el primero, un conjunto de memorias de las tres localidades, el segundo, las respuestas a qué le dirían otras personas que apenas comienzan una lucha, y el último conformado por fragmentos de las cartas que se escribirían a sí mismas cuando esto comenzaba (que por cierto fue una pregunta muy acertada que me sugirió mi director de tesis). Las tres partes sumaban más de cuarenta minutos de video y pensando que sería quizás aburrido verse en cámara tanto tiempo, en la parte de las memorias intenté hacer un ejercicio audiovisual (no del todo logrado), en el cual se sobreponen imágenes grabadas transitando al interior de una milpa

muy tupida, con imágenes de archivo de esta lucha, esto con la intención de generar una visualidad parecida a la de la memoria: borrosa, entrecortada y no siempre tan clara³¹.

Pocos días antes de la presentación le mostré los videos a Angélica en mi casa. Mientras los veía, me di cuenta que quizás si bien a lo largo del tiempo yo me había un poco “curado de tristeza” de escuchar tantas veces esos testimonios, en su conjunto eran muy emotivos, y comencé a dudar cómo serían recibidos por las compañeras que vivieron todo este conflicto. Cuando terminó de verlos, Angélica me dijo que le encantó escuchar a las compañeras, que era muy hermoso, pero también muy fuerte. Esas afirmaciones se sumaron a mis dudas sobre la pertinencia de juntarlas para escucharse. Los videos que había realizado anteriormente tenían que ver directamente con Samir, y si bien también incluían partes muy tristes, no me generaba preocupación compartirlos, porque en general eran una forma de homenajear su memoria. Pero en este caso, los videos remitían a experiencias más personales, algunas muy dolorosas. El sólo hecho de invitarlas a, entre otras cosas, reactivar esas experiencias y memorias dolorosas, me generaba preocupaciones.

En los últimos días seguí editando ciertos detalles para calibrar un poco las intensidades entre tristezas y alegrías, mientras iba preparando proyector, pantalla, bocinas y muchas otras cosas para llevar a Jantetelco, buscando que la presentación se viera y se escuchara decentemente. Además de las compañeras entrevistadas, también invité a algunos compañeros de la lucha. La intención era hacer un pequeño convivio por lo que encargué unos tamales (que el profe Jorge me hizo el favor de traer de Amilcingo), Angélica me ayudó preparando un atole, e Irma trajo platos, vasos y un mantel muy bonito. Algunas de las compañeras no alcanzaron a llegar, sea por razones familiares o porque se les complicó con el trabajo, pero muchas sí llegaron, acompañadas de algunos familiares y de

³¹ Link a los tres videos: “Recuerdos de la lucha”; “Palabras para las luchas que vendrán”; “Si pudieras mandarte una carta a ti misma cuando comenzaba esta lucha ¿Qué te dirías?”.

https://drive.google.com/drive/folders/1XuJDLGUa6ydzCBlq_UltkJbQx-p2SSA9?usp=drive_link



otros compañeros de la lucha tanto de Huexca como de Amilcingo. A las compañeras que no llegaron les mandé los videos y a otras que no habitan el mundo digital, se los fui a enseñar a su casa. Tengo que admitir que estaba extremadamente nerviosa y, sobre todo cuando vi que Naye llegó acompañada de su mamá, me puse aún más nerviosa, dudando si sería bueno para ella sentarse a escuchar tantos recuerdos de esa lucha que al final le había arrebatado la vida a su hijo.

Antes de comenzar, comenté que los videos eran parte de esta investigación sobre imaginarios y que me gustaría incluirlos en la tesis si me daban su permiso. Les compartí que para mí había sido muy importante escucharlas, y que pensé que quizás les gustaría escuchar ese conjunto de reflexiones personales que derivan de esta lucha colectiva. Terminando la presentación, comenzamos a comer los tamales y servir el atole, y nos sentamos para que me compartieran sus impresiones. No me parece oportuno compartir lo que ahí se dialogó, porque muchos de los comentarios, más que referirse a los videos o las entrevistas, resultaron ser muy personales y tocaron sentimientos muy profundos. La plática se tuvo que interrumpir de manera abrupta porque ya iban a ser la nueve, y a esa hora es mejor regresarse a casa por la inseguridad, además que Angélica y yo tendríamos que llevar a las compañeras de Huexca hasta su casa. En general, me quedé con la impresión que el encuentro resultó agradable, algunas personas comentaron que hace mucho no se veían reunidos y antes de despedirnos, hicimos unas fotos de grupo. Si bien no percibí que los videos generaran una reacción adversa o problemática, me quedé con algunas dudas sobre lo que había provocado verlos, y con algunas preocupaciones sobre su pertinencia. Fue hasta el día después, y a medida que me iba encontrando de manera semicasual con varias de las personas, que comprobé que estaba todo bien, y que no había sido un problema compartir esos videos.



Fig. 30 Foto de grupo tras la presentación en Jantetelco. 2024

A raíz de la presentación, algunas personas me compartieron más recuerdos e historias, y queda abierta la posibilidad de hacer algo más elaborado en un futuro; abundan imágenes e ideas que me han acompañado en estos años, que quizás logren tomar otras formas. Entre algunos comentarios que recibí sobre la presentación, hay una coincidencia de que es demasiada milpa y que debería de haber otros paisajes. También me comentaron que sería bueno que entrevistara a más personas, o que escuchar las transformaciones de las compañeras es importante, porque al final la autonomía comienza por la transformación personal. Otro comentario fue: "Gracias, por hacernos recordar".

A pesar de que mi práctica artística se fue diluyendo a lo largo de estos años, muchas de las inquietudes y preguntas que provienen de ese campo no dejaron de acompañarme y, a partir de esta experiencia y de otras prácticas situadas, me queda claro que cuando se presenta algo a las mismas personas de cuya experiencia deriva ese algo, es realmente muy diferente de cuando una elabora algo pensando en un público más general, o universal. Un filósofo muy citado en el campo del arte contemporáneo, Jaques Rancière, considera que la potencia del arte en el campo de lo político es su capacidad de provocar un reordenamiento de lo sensible, de trastocar las maneras de percibir y crear sentido. Siempre me ha parecido una definición muy acertada para encontrar la especificidad de la creación artística en el campo de lo político, sin embargo, hace varios años considero que a esta definición sería necesario agregarle una pregunta: ¿Lo sensible de quiénes? Porque desde las epistemologías feministas y las teorías decoloniales, creo se ha hecho más que evidente el problema de que pretender universalizar conocimientos, prácticas y sensibilidades, termina por homogenizar, y esto siempre conlleva un tipo de violencia, al poner en segundo plano las diferencias, para subsumirlas a la idea abstracta de un sujeto universal, que al final es tan situado como otros: blanco, hombre, moderno, urbano, cosmopolita, etc.

Así que si pienso en todos los videos que fui realizando en estos años, claramente no alcanzan el estatus de producción artística en términos formales bajo los parámetros que me enseñaron en instituciones y escuelas de lo que es o no es arte, y no creo que en su estado actual provocarían algún interés o reordenamiento de lo sensible en un público que asiste a exposiciones y cines, pero en su conjunto, la producción de esos videos, por más simples que sean, apelaban a provocar una experiencia sensible en dónde se

presentaban, o sea al interior de la misma lucha y, por varios de los comentarios que me hicieron, creo que, en el contexto hipersituado de las comunidades de lucha, cumplieron su cometido.

Simultáneamente, se abre otra pregunta sobre cómo se podría trabajar con todo este material para generar algún tipo de escucha atenta o de atención e interés, en aquellas personas que no tienen nada que ver con esta lucha o ningún interés en los movimientos por la defensa del territorio. Y no hablo de un público general, sino de mis propias amistades y redes de afecto, en cuyas conformaciones de sentido de realidad, todos los estragos sociales y ambientales que el neoextractivismo está provocando, quizás se reconocen, pero no se sienten. Se perciben distantes, aunque sucedan en las periferias de la ciudad o a dos horas de distancia. Quizás intentar traducir una experiencia para que pueda resonar en entes foráneos no es siempre y solo extractivismo, sino también una manera de intentar hacer canales y apantles que logren algún tipo de acercamiento entre realidades que casi no se tocan, y así contribuir un poquito para retejer nuestra comprensión de este mundo tan fragmentado en el que vivimos.

El futuro de todo ese material está abierto, y si es que todas las personas y el Frente de Pueblos me dan permiso, existe el deseo de sí lograr ahora compartir un poco de todo lo que me transformó esta lucha, de todo lo que aprendí de ella, con otras personas, aunque siempre pensando que mi primer público, el que me tiene que dar permiso y estar conforme, serán esas personas que he conocido a lo largo de estos años.

Regresando a todas mis inquietudes metodológicas y ético políticas que planteé en un principio, me parece importante decir que durante este proceso, me encontré con muchas formas de hacer y producir teoría o arte que de alguna manera ya tienen resueltas muchas de esas preguntas, que elaboran conocimiento de manera colaborativa y situada, que se preocupan por hacerlo resonar donde se considere oportuno, que procuran sostener vínculos sensibles e implicados a lo largo del tiempo, que no objetifican, no extraen, y no producen sólo para responder a los sistemas de valores de campos especializados del saber/hacer. Entonces, este intento entre fallido y logrado de apelar a una investigación militante y a un cruce de la etnografía con el campo artístico, no es más que un desplazamiento en mi propio caminar en la vida y, como pasa a menudo, cuando se

comienza a buscar algo, ese algo ya está ahí ocurriendo, sólo que antes no se percibía. A la vez, todas esas preguntas y problemas se necesitan reactivar en cada paso, no tienen soluciones finales, ni formulas preestablecidas que se puedan aplicar en cada situación, por lo tanto, como mencioné en el primer capítulo citando al Colectivo Situaciones, la principal característica del investigador militante será siempre permanecer fiel a su no saber.

Aprender a luchar desde el corazón

Escribir desde las propias transformaciones era otra de las premisas metodológicas de esta tesis y me parece pertinente compartir algunas de ellas, porque resultaron ser muy profundas. A lo largo de este proceso, en algún momento me di cuenta que quizás el haberme querido acercar a esta lucha, o el estar tan interesada en los movimientos sociales, tenía que ver con una parte de mi historia personal a la cual no le había prestado mucha atención. Antes de irnos de Italia, mis padres y yo vivíamos en Clastra, un pueblito en una colina de aproximadamente 7 familias (en verano 10 quizás). Mientras mis padres estaban terminando su casa, mi madre trabajando y mi padre levantando casi toda la casa con sus manos, a un vecino se le ocurrió hacer un criadero de pollos industrial, a menos de 300 metros. Aún si era ilegal hacerlo tan cerca de un área habitacional, el síndico otorgó los permisos. El pueblo se dividió, se hizo el Comité Pro Clastra, mi padre estaba enfurecido, quería poner una bomba, en fin, la situación se puso un poco tensa, nos tiraban balas al aire cerca, hubo una escena violenta que derivó en una demanda, es una larga historia. Al final nos fuimos, las dos casas se perdieron por una deuda ridícula con el banco y porque mi padre no quiso saber más nada de ese lugar. El criadero de pollos se hizo. El pueblito hasta creció y, aunque cada tanto huele muy mal, parece que a varias personas les gusta vivir ahí. Nada de esto se compara o relaciona con lo ocurrido en Morelos, sin embargo, en estos años reaparecieron esos recuerdos a los que quizás nunca les había prestado demasiada atención. En Clastra solamente se vivió una situación un poco violenta y de estrés por un microconflicto, pero en mi experiencia como niña/puberta, ese evento quizás estaba más presente en mi de lo que me había dado cuenta.

De cierta forma crecí procesando esa historia a través de la relación de mi padre con esa injusticia, una manera de procesar la violencia que carga con un constante enojo, una

reacción de ira que tiene frente a muchas otras injusticias (no son pocas las que ha visto o vivido). No es que sea una persona violenta, sino que las injusticias le provocan principalmente ira. Inevitablemente, su manera de reaccionar me formó un poco. Lo que se transformó al acercarme a esta lucha fue entender lo que identifiqué como una forma de procesar la injusticia donde no predomina el enojo, sino una especie de calma y sabiduría. Como si a pesar de todo, a pesar de tanta violencia, no se tratara tanto de estar enojados, sino de saber que la lucha es de toda la vida, que a veces se vienen cosas horribles, que hay que cuidar y cuidarnos, y así, día a día, seguir luchando.

Creo la transformación más profunda la sentí en un sueño que tuve en estos años: la tierra estaba herida, rasgada. De sus heridas brotaban maquinarias, sangre y cadáveres. En los bordes de las heridas, grupos de mujeres sentadas, platicando y riéndose, las iba cosiendo, con calma. Desperté de ese sueño con una sensación de paz que no había sentido antes, como si todos mis miedos se disiparan.

En las palabras de las comunidades de lucha encontré una manera de procesar la violencia y la injusticia en la cual la ira, la rabia o el enojo no opacan las fuerzas vitales de un amor profundo por la vida, están presentes, pero no prevalecen. Esto me provocó mucha calma, se calmaron mis propias iras y mis propios enojos, o simplemente apareció una especie de confianza de que, a pesar de todo, se podrá seguir cuidando la vida, como si el confiar en el *continuum* de la vida, el pensar la vida como conjunto de vínculos, implicara asumir su eterna existencia, como si sintiera la paz de saber que la muerte necesita de la vida, que hasta que haya muerte habrá vida, y que la vida, como la naturaleza, sabrá defenderse.

Esta calma tampoco significa que no siga preocupada por todo lo que está ocurriendo. Escribo estas últimas líneas presenciando un genocidio en vivo y en directo, donde un estado puede lanzar el equivalente a dos, tres, cuatro, cinco bombas atómicas (dependiendo de las fuentes) en una franja diminuta de tierra donde habitan poco más de dos millones de personas. Escribo mientras el neo-fascismo toma fuerza o viendo incendios, inundaciones y sequías que parecen ser cada vez más extremos. Escribo leyendo las mismas historias de despojo y falta absoluta de diálogo con quienes se oponen a los varios megaproyectos a lo largo y ancho del país. En las noticias hasta aparecen las mismas fotos: unas cuantas personas y al lado el despliegue de la fuerza estatal para proteger los

trabajos, ahora el ejército o la marina. Escribo mientras en Chiapas comunidades enteras están siendo desplazadas o sitiadas, en un aumento de la violencia que está poniendo en riesgo el derecho a la libre circulación y a la libre reunión, o despojando territorios legal o ilegalmente. Escribo mientras en todas partes millones de personas están siendo desplazadas o están desplazándose, recorren carreteras, cruzan desiertos y ríos, intentan cruzar mares, son apresadas, secuestradas o detenidas en un campamento. Escribo mientras en las morgues del país hay más de 70 mil cuerpos sin reconocer y las familias buscadoras recorren la tierra centímetro a centímetro buscando a sus desaparecidos. El panorama no es muy alentador, es cierto, y a veces da miedo.

Pero también veo tejiéndose territorios de sentido, o ciertas transformaciones profundas en los imaginarios sociales. A pesar de ser cada vez más diferenciados, se va tejiendo una conciencia de una violencia que es transversal, que replica el mismo gesto, esa exclusión radical que produce una otredad que sólo es objeto, que se puede manipular, usar, succionar, despojar, violentar, el gesto que establece una relación jerárquica entre las partes y que sólo es capaz de habitar el monólogo. Ese gesto tan violento es el mismo cuando se despoja al cuerpo de una mujer en una violación, que cuando se destruyen enteros ecosistemas. Así que se van tejiendo conformaciones de sentido transversales donde se reconoce la violencia como tal, donde se va reconociendo esa construcción de otredad que objetifica en los múltiples gestos de la violencia colonial y neocolonial, de la violencia patriarcal, de la violencia del capital. La crueldad y las violencias del presente y del pasado se van reconociendo como tales, por ejemplo, que el abuso sexual en muchos contextos finalmente se esté reconocido como una violencia importante, es un cambio radical si pienso que apenas hasta la generación de mi madre aún les decían a las víctimas: "no digas nada". En muchos campos se está rescribiendo la historia, y eso es algo muy importante porque la manera de significar el pasado es lo que le otorga sentido al presente. También considero que se van tejiendo conformaciones sociales que intentan poner en práctica lo común, que lo practican en las aulas o entre amigos, o en el trabajo, que buscan conformar sociabilidades alternas a las que se construyen sobre el individuo autónomo y que, a pesar de que quizás operen de maneras muy fragmentadas, está ocurriendo. Por último, considero que se están replanteando las relaciones entre lo humano y lo más que humano, frente a una crisis climática cada vez más evidente que

obliga a reconsiderar a profundidad esa relación. No sé qué tan amplios o extendidos o profundos sean todos esos cambios que atraviesan muchos imaginarios sociales, pero se están tejiendo, y están transformando, aunque sea un poco, los conjuntos de significaciones que conforman sentido de realidad.

Si en términos materiales la inconmensurable violencia que estamos presenciando parece imposible de detener, en el campo de los imaginarios sociales es donde sí se pueden vislumbrar cambios importantes y nuevos territorios de sentido que quizás en algún momento, articulándose mejor, logren instituir unas realidades un poco menos violentas. Por lo pronto, todo este presente tan abrumador y violento ya no me genera solo rabia, enojo, impotencia o depresión, sino que confío en que, con calma y con otros, es posible ir sanando las heridas de la tierra, sin perder la indignación, reivindicando la alegría y, como aprendí de esta lucha, siempre *con el corazón, con humildad y sin miedo*.

REFERENCIAS

Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Londres: Routledge.

Aliaga Sáez, F., Baeza, R., Basulto Gallegos, M. et al. (2022). *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*. Colombia: Universidad Santo Tomás

Anzaldúa, R. (2023). Cornelius Castoriadis: Una Mirada Sobre Lo Imaginario. Figuras. *Revista académica de investigación* 4 (2), pp. 110-19.
<https://revistafiguras.acatlan.unam.mx/index.php/figuras/article/view/260>

Arboleda-Ariza, J. C., Bavosi, S., & Prosser Bravo, G. (2020). El pasado en disputa: apuntes para la articulación de la memoria social y los imaginarios sociales. *Athenea Digital. Revista De Pensamiento e investigación Social*, 20(3), e-2716.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2716>

Atkinson, P. y Hammersley, M. (2007). *What is Ethnography, Research Design, Access and Field Relations en Ethnography. Principles in practice 3 rd Edition*, pp. 1-96. Taylor and Francis, e-library.

Baeza, M. (2011). Memoria e imaginarios sociales. *Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*. Vol. 1, pp. 76-95.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4780894>

Bourdieu, P. (2014) Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra pueblo. En Badiou, A. et. al. *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires: Eterna cadencia ediciones.

Barquín Candejas, A., García Galicia, M. (2021) Tradición contra desarrollo hegemónico, ejes de un conflicto político: El caso del megaproyecto de Huexca. *Reflexión Política*, vol. 23, núm. 47. pp. 42-58. <https://www.redalyc.org/journal/110/11070663003/>

Bastían Duarte, I., Hernández Soc A. P., Salazar, I. (2022). Proyecto integral Morelos: Imposición, resistencia y herencia de lucha. En Salazar, H. Cord. *Tres experiencias de lucha en tiempos de despojo y resistencia*, pp. 111-171. Edición electrónica, Fundación Heinrich Böll. https://mx.boell.org/sites/default/files/2022-12/web_tres-experiencias-de-lucha_isbn.pdf

Botero, P. (2012). Investigación y acción colectiva "IAC". Una experiencia de investigación militante. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 17, núm. 57, abril-junio, 2012, pp. 31-47. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27922814004>

Bovini, F., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. 3ra Edición. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Castoriadis C. (1997). *Un mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1997.
_____ (2001). *Figuras de lo pensable* (Encrucijadas del laberinto VI).

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

_____ (2007). *La institución imaginaria de la sociedad* – 1ª. Ed. – Buenos Aires: Tusquets Ed.

Cancino Pérez, L. (2011). Aportes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales. *Polis Revista Latinoamericana*, 28 | 2011.
<http://journals.openedition.org/polis/1151>

Cegarra, J. (2012). Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales. Cinta moebio. *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* (43), pp. 1-13.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000100001>

Colectivo Situaciones (2003). Sobre el militante investigador en *Transversal Texts*.
<https://transversal.at/transversal/0406/colectivo-situaciones/es>

Colombres, A. Ed. (1985). *Cine, antropología y colonialismo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, Clacso.

Domínguez Ruiz, A. L. M. (2015). El poder vinculante del sonido. La construcción de la identidad y la diferencia en el espacio sonoro. *Alteridades*, vol 25, núm. 50, pp. 95-104. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74743764008.pdf>

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC.

_____ (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Fals Borda, O. (1991) Algunos ingredientes básicos en Fals Borda O. y Anisur Rahman, M. *Acción y conocimiento. Como romper el monopolio con investigación acción participativa* (pp. 7-13). Bogotá: Cinep.

Flores Solis, J. C. (2021). *El desarrollo del despojo en el Proyecto Integral Morelos* Pan para el Mundo, Misereor y CS Fund. Versión digital
<https://www.ceccam.org/node/3466>

Fuentes Blancas, S. L. (2018). *Las narrativas territoriales de los habitantes de Huexca Morelos y las significaciones generadas con la irrupción de la termoeléctrica*. Tesis de Especialización en desarrollo rural. UAM Xochimilco.

García González, A. (2022). Del sufrimiento en disputa a la escucha vulnerable. Exploraciones sobre reconocimiento, encuentros y memorias en el caso vasco. *Revista de Antropología Social*, 31(2), pp. 223-237. <https://doi.org/10.5209/raso.83949>

Giraldo, O. y Toro, I. (2020). *Afectividades Ambientales . Sensibilidad, empatía y estética del habitar*. México: El Colegio de la Frontera Sur : Universidad Veracruzana.

Giraldo O. F. Coord. (2022). *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política*. Chetumal: El Colegio de la Frontera Sur

Glissant, E. (2017). *Poética de la relación* (S.I. Sferco, A.P. Penchaszadeh, trad,) Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

González Chévez, L. (2020). *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda de justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala, Morelos*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Centro de investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales.

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa* No.24. pp. 123-143. DOI:
<https://doi.org/10.25058/20112742.60>

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial, Norma

Gutierrez, R. (2013). Conocer las luchas desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta Sociológica*, Num. 62, Septiembre- Diciembre, pp. 11-30.
<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0186602813709976>

_____ (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gutierrez, A., Linsalata, L., Navarro M. (2016). Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión. *Modernidades alternativas* pp. 377-417.
https://www.researchgate.net/publication/328942387_Repensar_lo_politico_pensar_lo_comun_Claves_para_la_discusion

Gutierrez, R., Salazar. H. (2019) Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios (pp. 21-44). Madrid: Traficante de sueños

Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología* N.23, pp. 9-49.
<https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564>

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press

Hahnwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza

Jelin, E. (2005). *Exclusión, memorias y luchas políticas. Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100912061724/11Jelin.pdf>

Korol, C. (2017) Feminismo comunitario de Iximulew, Guatemala. Diálogos con Lorena Cabnal. En Korol, C. Comp. *Diálogos de Saberes y pedagogía feminista. Educación Popular*, pp. 296-319. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo. América Libre

Ingold, T. (2015). Contra El Espacio: Lugar, Movimiento Conocimiento. Mundos Plurales - *Revista Latinoamericana De Políticas Y Acción Pública* 2 (2):9-26.
<https://doi.org/10.17141/mundosplurales.2.2015.1982>.

_____ (2015) Hacia una ciencia de la vida. *Avá. Revista de Antropología*, núm. 26, junio, pp. 9-11. <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169046438002.pdf>

_____ (2016). One World Anthropology. *Bachofen Lecture* No. 2 Basic questionsofanthropology, https://ethnologie.philhist.unibas.ch/fileadmin/user_upload/ethnologie/Publikationen/JJB_Bachofen_No_2.pdf

_____ (2021). *Imagining for Real Essays on Creation, Attention and Correspondence*. New York: Routledge.

Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, pp. 5-11. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74711353001.pdf>

Laval, C. Dardot P. (2015) *Común: ensayo sobre la revolución en el S.XXI*. Barcelona: Gedisa.

Lawson M. et al. (2019). *¿Bienestar público o beneficio privado?* Oxfam. <https://www.oxfam.org/es/informes/bienestar-publico-o-beneficio-privado>

LeGuin, U. (2023) *Entre las avenas silvestres: ensayos y poemas de Ursula K. Le Guin* Traducción de Andrés González. Ciudad de México: El eterno retorno a casa Ciudad de México.

https://www.academia.edu/109360717/Ursula_K_Le_Guin_Entre_las_avenas_silvestres

Liga Tensa (2022). *Cuadernos de protesta*. Ciudad de México: Ed. Elefante.

Lins Ribeiro, G. (2011). Antropología de la globalización: Circulación de personas, mercancías e informaciones. *Cuaderno urbano*, 10(10), pp.159-186. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-36552011000100009&lng=es&tlng=es.

Malo, M. Ed. (2004). *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.

Macías Macías, A., Sevilla García, L. (2022). *El fracaso del desarrollo y la opción por el buen vivir*. Ciudad de México : Comunicación Científica.

Macleod, M. (2022). Dinámicas del crimen organizado en Morelos en *Inventio*, 18(44), pp. 1–11. <https://doi.org/10.30973/inventio/2022.18.44/2>

Muñoz, G. (2020). *Samir sin reversa*. México: Rosa Luxemburgo y Desinformemonos.

Murcia Peña, N., Pintos de Cea Naharro, J. L., & Ospina Serna, H. F. (2019). Universidad y vida cotidiana: un estudio desde los imaginarios sociales. *Anuario Digital De Investigación Educativa*, 21. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/adiv/article/view/3625>

Navarro, M. (2015) *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones y BUAB

Pacheco Arce, A. (2006). *Sonia, la práctica reichiana en México*. Estado de México: CEPAC ediciones.

Paley, D. M. (2020). *Guerra Neoliberal. Desaparición y búsqueda en el norte de México*. México: Libertad Bajo Palabra.

Pintos de C. J. L. (2005). Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 10, núm. 29, abril-junio, 2005, pp. 37-65. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27910293.pdf>

_____(2015) Apreciaciones sobre el concepto de Imaginarios Sociales. *Miradas* N°13. Pp. 150 - 159. <https://doi.org/10.22517/25393812.12281>

Plá Osorio, C. (2020). *Memorias en contienda: Experiencias de resistencia y organización en Amilcingo, Morelos*. Tesis de Licenciatura Antropología Social, UAM

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. New York: Routledge.

_____(2002). *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. Abingdon: Routledge.

PNUD (1990). *Desarrollo humano. Informe 1990*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Riffo-Pavón, I. (2022). Imaginarios sociales, representaciones sociales y representaciones discursivas. *Cinta de moebio*, núm. 74, pp. 78-94. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2022000200078

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Una mirada Ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Sánchez Resendiz, V. H. (2015). *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*. Morelos: Libertad bajo palabra.

_____(2019) ¡Nuestras aguas! ¡Nuestras tomas! El riesgo que une. En Nuñez Rodríguez V. Guzmán Gómez E. Eds. *Nuestros recursos, nuestra vida* (pp. 73-105). México DF: UAM-X. <https://casadelibrosabiertos.uam.mx/contenido/contenido/Libroelectronico/Nuestros-recursos.pdf>

Sasso Rojas, M. (2017). *La productividad sociopolítica y territorial del conflicto por el proyecto Integral Morelos. El caso de Huexca, Morelos*. Tesis para el grado en doctora en ciencias políticas y sociales, UNAM.

Svampa, M. (2016). *Las Fronteras del Neoextractivismo en América Latina. Conflictos sociambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Wetzlar: Calas

Taylor S.J., Bogdan, R. y DeVault, M. (2016). Introduction: Go to the people en *Introduction to qualitative research*, 4th edition (pp 3-28). New Jersey: Wiley and sons.

Tellez Ramírez, I., Sánchez-Salazar, M.T. (2018). La expansión territorial de la minería mexicana durante el periodo 2000-2017. Una lectura desde el caso del estado de Morelos. *Investigaciones Geográficas (Mx)*, (96), pp. 01-18.
<https://doi.org/10.14350/rig.59607>

Teran Manotovani, E. (2021). Crimen organizado, economías ilícitas y geografías de la criminalidad: otras claves para pensar el extractivismo del siglo XXI en América Latina. En López P. y Betancourt Santiago M. (Coords.) *Conflictos territoriales y territorialidades en disputa. Re-existencias y horizontes sociales frente al capital en América Latina*, pp.419-456. Buenos Aires: Clacso

Valladares de la Cruz, L. (2022) ¿Qué es el neoextractivismo y por qué genera violencias y desigualdades? En Juarez Romero, J y Zirión Pérez A. (Coords.) *Desigualdades sociales en México* (1.ª ed.). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Gedisa.

Viveiros De Castro, E. (2004). Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, Volume 10, Issue 3, Fall 2014 pp. 463-484.

Zirión Pérez, A. (2018). Régimenes de (in)visibilidad y visión periférica. Colaboración en cine etnográfico en los márgenes de la Ciudad de México. *Anthrovision* [En línea], 6.2

Artículos periodísticos

Aguilar, Y. (18 mayo 2018). "Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía" en Revista Nexos, disponible en <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/> . Consultado: 3 de enero 2021.

Assmann, P. (5 junio 2019). "La fragmentada criminalidad de México llega a Morelos" . Insight Crime, disponible en <https://insightcrime.org/es/noticias/analisis/la-fragmentada-criminalidad-de-mexico-llega-a-morelos/>.

César Vargas, S. (4 de Mayo 2014). "La resistencia de un pequeño pueblo al Proyecto Integral Morelos". Desinformemonos, disponible en <https://desinformemonos.org/la-gran-resistencia-de-un-pequeno-pueblo-al-proyecto-integral-morelos/>. Consultado: 6 de junio 2022.

Colaboración Subversiones (31 de mayo 2014). "La lucha del Frente de Pueblos contra el Proyecto Integral Morelos". Subversiones. Agencia Autónoma de Comunicación, disponible en <https://subversiones.org/archivos/27450>. Consultado 2 de septiembre 2021.

Domínguez, E. (3 octubre 2023) "Crece violencia pese a captura de criminales". El Sol de Cuernavaca disponible en <https://www.elsoldecuernavaca.com.mx/policiaca/crece-violencia-pese-a-captura-de-criminales-10778191.html> . Consultado: 8 de agosto 2023.

Hernández G. y Rodríguez A. (7 de abril 2014). "Detienen en Puebla a dos opositores al gasoducto Morelos". Proceso, disponible en <https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2014/4/7/detienen-en-puebla-dos-opositores-al-gasoducto-morelos-131143.html>. Consultado 3 de febrero 2024.

Hines, A. (2022). "Una década de resistencia Diez años informando sobre el activismo por la tierra y el medio ambiente alrededor del mundo". Global Witness, disponible en <https://www.globalwitness.org/es/decade-defiance-es/#accounting-over-half-2021-attacks-mexico-colombia-and-brazil-es>. Consultado 7 de octubre 2023.

Lemus, J. (12 enero 2024). "Lo impensable, grupos delictivos cobran agua e internet". El Sol de Morelos disponible en <https://www.elsoldemorelia.com.mx/analisis/lo-impensable-grupos-delictivos-cobran-agua-e-internet-11275801.html>. Consultado 5 de marzo 2024.

Morelos Cruz, R. (27 de octubre 2012). "Huexca resiste asedio de CFE, gobierno y policía". La jornada, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2012/10/27/politica/002n1pol>. Consultado 10 de septiembre 2022.

_____(23 de noviembre 2012). "Rechazan en Jantetelco paso de gasoducto hacia Huexca". La jornada, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2012/11/23/estados/035n2est>

_____ (13 de agosto 2016). "CFE viola amparo y reinicia obras de acueducto en Apatlaco, Morelos". La jornada, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2016/08/13/estados/027n4est>

_____ (24 febrero 2022) "Tardaron tres años en ordenar captura de presunto homicida de Samir". La Jornada, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2022/02/24/estados/025n2est>

Muñoz Ramírez, G. (14 enero 2022). "¿Quiénes asesinaron a Samir?" Suplemento Ojarasca, La Jornada, disponible en <https://ojarasca.jornada.com.mx/2022/01/14/quienes-asesinaron-a-samir-9916.html>. Consultado 24 de noviembre 2022.

_____ (20 septiembre 2019). "Un megaproyecto en tierras de Zapata; ven "traición" de AMLO". Aristegui Noticias, disponible en <https://aristeginoticias.com/2009/mexico/un-megaproyecto-en-tierras-de-zapata-ven-traicion-de-amlo/>. Consultado 7 julio 2022.

Oropeza, D. (4 de febrero 2020). "La última entrevista a Samir". Pie de Página, disponible en https://piedepagina.mx/la-ultima-entrevista-de-samir/?fbclid=IwAR2tJ_yc8JG8GzZ9NGG6Nm_YGGIdGdQo1EY76p-W91ZAgQsSCrWHhOssjJo. Consultado 8 de octubre 2022.

Redacción Aristegui Noticias (20 septiembre 2019) Un megaproyecto en tierras de Zapata; ven "traición" de AMLO <https://aristeginoticias.com/2009/mexico/un-megaproyecto-en-tierras-de-zapata-ven-traicion-de-amlo/>

Redacción Desinformémonos. (26 de octubre 2022). "Fue el narcoestado el que asesinó a Samir: FPDta tras filtraciones de Sedena". Desinformémonos, disponible en <https://desinformemonos.org/fue-el-narcoestado-el-que-asesino-a-samir-fpdta-tras-filtraciones-de-sedena/>. Consultado 5 de mayo 2023.

Swissinfo (2021). "México reduce de 10,64 % a 8,59 % su territorio concesionado a la minería". Swissinfo disponible en <https://www.swissinfo.ch/spa/m%C3%A9xico-reduce-de-10-64-a-8-59-su-territorio-concesionado-a-la-miner%C3%ADa/47165084> . Consultado 3 de abril 2024.

Wensierki, P (4 de noviembre 2024) "Somos el pueblo. La Reunificación Alemana: el lema de la Revolución Pacífica de 1989 fue un llamado contra la división y

por la no violencia". Deutschland.de disponible en <https://www.deutschland.de/es/topic/politica/la-reunificacion-de-alemania-somos-el-pueblo>.

Videos

Asamblea permanente de los pueblos de Morelos (APPM). (2016 y republicado 2021) *Samir Flores. La barranca Comunal de Amilcingo*. [Video] Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=djllinAk34Y>

Cencos Sección 22. (21 de Febrero 2020) *No al Proyecto Integral Morelos, AMLO 2014*. [Video] Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=CofwT9kxIqU>

Centro Comunitario Xantetelco (19 febrero 2022). *Samir Flores en Jantetelco acompañando a los estudiantes del Colegio de Bachilleres a dos años de la desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa*. [Video] <https://www.facebook.com/CentroComunitarioXantetelco/videos/992293884975144>

CFE Comisión Federal de Electricidad. (26 de noviembre 2020). *Termoeléctrica de Huexca No usará agua del río Cuautla* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ITQqFa0xCqw>

David Ortega (10 de Junio 2014) *Proyecto Integral Morelos - Samir Flores* [Video] Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=FZpjHlaSs6o>

Defensa Río Cuautla. (19 de enero, 2019). *El despojo del agua del río Cuautla por la termoelectrica del PIM (Proyecto Integral Morelos)* [Video]. YouTube.

Desinformemonos (10 de Marzo 2021). *Corrido a Samir Flores* [Video] Facebook <https://www.facebook.com/watch/?v=265691965151257>

Dexter. (18 de junio 2012). *La trinidad tenexyecac no al gasoducto* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=MqsbYxxgWls&t=4s>

Frente de Pueblos en la defensa de la Tierra y el agua PMT .(12 de noviembre 2020) *Afectaciones Pricosociales del PIM* [Video] Facebook <https://www.facebook.com/watch/live/?v=1322148611461883&ref=search>
<https://www.youtube.com/watch?v=tnUmBLChSCg>

Información México. (21 de marzo 2008). *Línea Flota II de la empresa Saint-Gobain Glass México* [Video]. YouTube

<https://www.youtube.com/watch?v=4kLFAD5Haoc>

Sin Línea. (24 de octubre 2012). *Policias allanan camino a CFE para la termoeléctrica*. [Video]. YouTube.<https://www.youtube.com/watch?v=kmqZzCH2Xm8>

Sofia Marcia (2 de marzo 2015) *Amilcingo por la vida*. [Video] Youtube
https://youtu.be/tR_2sA5u_EM

TV Unam. (26 de Abril 2019). *¿La termoeléctrica o la vida? con Teresa Castellanos Ruiz. Revista de la Universidad*. [Video] Youtube
<https://www.youtube.com/watch?v=F988fgNt7Ko>

Yo soy 132 Media. (29 de octubre 2012). *Huexca en lucha*. [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=TkLp9EdgN1A>

Web

Aguas para todos. (2019). Varios autores. *Informe sobre el impacto negativo de la termoeléctrica en Huexca y la región oriente de Morelos*.
<https://aguaparatodos.org.mx/wp-content/uploads/f8c40413.pdf>

Asamblea Permanente de los Pueblos de Morelos. (APPM) (2019 marzo) *Boletín de prensa*. <https://www.facebook.com/notes/651329988898263/>

Ceagua, Comisión estatal del Agua, Morelos. (2024, abril). *Emite Ceagua aviso de sequía en Morelos*. <https://ceagua.morelos.gob.mx/noticias/emite-ceagua-aviso-de-sequia-en-morelos>

Centro Prodh (2015, julio). *Movilización: Libertad a presos por defender la tierra*. http://centroprodh.org.mx/sididh_2_0_alfa/?p=34966

Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2028, febrero). *Recomendación No.3/2018 sobre el caso de violencias a los derechos a la consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada para pueblos y comunidades indígenas y la información, en relación con el Proyecto Integral Morelos*.
<https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-32018>

Congreso Nacional Indígena (2022, abril). *Asamblea del pueblo Nahua de Morelos. Acuerdo por el que se prohíbe la minería, así como la construcción y operación*

de infraestructura vinculada al Proyecto Integral Morelos y proyectos de muerte en el territorio del pueblo Nahuatl del Estado de Morelos.

<https://www.congresonacionalindigena.org/2022/04/24/congreso-nacional-indigena-asamblea-del-pueblo-nahuatl-de-morelos-acuerdo-por-el-que-se-prohibe-la-mineria-asi-como-la-construccion-y-operacion-de-infraestructura-vinculada-al-proyecto-integral-morelos/>

Enlace Zapatista. (2024, octubre). *EZLN denuncia agresiones y amenazas contra sus bases de apoyo.* <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2024/10/16/el-ezln-denuncia-agresiones-y-amenazas-contra-sus-bases-de-apoyo/>

FDPDTA.MPT. (2019, febrero) *López Obrador desinformado y sin escuchar a los pueblos afectados por el PIM.* <https://www.facebook.com/FPDTA.MPT/photos/a.1510826272575561/2273898406268340/>

Gobierno de México. Secretaria de Cultura y Desarrollo Rural. (2022, abril) *¿Qué se produce en Morelos? A nivel nacional, Morelos ocupa el lugar 25 en volumen agropecuario y pesquero.* <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/que-se-produce-en-morelos>

López Obrador. (2019, febrero). *Versión estenográfica. Propuesta para Central Termoeléctrica Huexca en Cuautla, Morelos.* <https://lopezobrador.org.mx/2019/02/10/version-estenografica-propuesta-para-central-termoelectrica-huexca-en-cuautla-morelos/>

Tierra de Zapata (2019, febrero) *Campamento Zapatista en Defensa del Río Cuautla. Carta abierta al presidente López Obrador.* <https://tierradezapata.wordpress.com/tag/tierra-y-libertad/>

World Economic Forum. (2024, marzo) *Nuestros recursos se están agotando. Estos gráficos muestran la urgencia de actuar.* <https://es.weforum.org/stories/2024/03/nuestros-recursos-se-estan-agotando-estos-graficos-muestran-la-urgencia-de-actuar/>

World Resources Institute (2022, octubre). *Encabeza México lista de países con más asesinatos de personas defensoras ambientales.* <https://es.wri.org/noticias/encabeza-mexico-lista-de-paises-con-mas-asesinatos-de-personas-defensoras-ambientales>



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00203

Matrícula: 2203801407

Luchar es imaginar:
territorios de sentido,
entramados comunitarios e
imaginarios en conflicto
ante la imposición del
Proyecto integral Morelos.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 13:30 horas del día 20 del mes de mayo del año 2025 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ
DR. JAVIER TOSCANO GUERRERO
DRA. ANGELA IXXIC BASTIAN DUARTE
DR. EDUARDO VICENTE NIVON BOLAN
DRA. ADRIANA AGUAYO AYALA





ESTHEL VOGRIGH NARDINI
ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

DE: ESTHEL VOGRIGH NARDINI

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

Aprobar

REVISÓ


MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH


DRA. SONIA PEREZ TOLEDO

PRESIDENTE


DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ

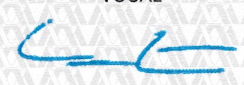
VOCAL


DR. JAVIER TOSCANO GUERRERO

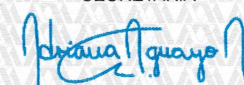
VOCAL


DRA. ANGELA IXXIC BASTIAN DUARTE

VOCAL


DR. EDUARDO VICENTE NIVON BOLAN

SECRETARIA


DRA. ADRIANA AGUAYO AYALA