



Doctorado Interinstitucional
en Economía Social Solidaria



Región Centro-Occidente



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Economía "Vasco de Quiroga"
Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria

Reproducción Comunitaria de la Vida y Subjetividades Otras
El «Andar» de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Tesis para obtener el grado de
Doctor en Economía Social Solidaria

Presenta

Diego Mauricio Montoya Bedoya

Tutora

Dra. Flor de María Gamboa Solís

Co-Tutora

Dra. Erika Piña Romero

Asesoras

Dra. Miriam Reyes Tovar
Dra. Josefina Cendejas Guízar
Dra. Laura Collin Harguindeguy

Morelia, Michoacán
Marzo de 2025

Agradecimientos

A las mujeres y hombres que acuerpan el proyecto de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita, por su abnegada entrega y dedicación para seguir trabajando en favor de la reproducción comunitaria de la vida en sentido amplio, en especial, por ser guardianxs del sistema de manantiales, humedal y laguna de La Mintzita. Este trabajo no hubiera sido posible sin su participación, sin las muchas horas en que sostuvimos los círculos de la palabra y sin la voluntad que siempre manifestaron para reflexionar y sentipensar el conjunto de prácticas que configuran su andar comunitario.

Al comité tutorial que orientó amorosa y pedagógicamente el desarrollo temático y metodológico que dio vida a este texto. En especial debo honrar la presencia en todo momento de la Dra. Flor de María Gamboa Solís, quien, como una verdadera maestra de vida, siempre dispuso su escucha serena, palabra aguda y reflexión sentipensante para dialogar cada parte de la tesis. A las demás Profesoras del comité, las Dras. Josefina Cendejas, Miriam Reyes, Erika Piña y Laura Collin, por sus importantes aportes, críticas constructivas y por señalar aspectos claves que tuvieron eco y sentido para estructurar el texto.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología, CONAHCYT, por brindarme el apoyo económico como medio para satisfacer las necesidades de mi familia mientras me dedicaba a la labor investigativa.

A la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en especial al personal administrativo y docente de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía Vasco de Quiroga por brindarme todo el apoyo para llevar a feliz término el proceso.

A las y los andantes de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita que amablemente compartieron su sentir y reflexiones para nutrir la breve historia de este importante movimiento socioambiental.

A mi familia colombiana, en especial a mi mamá, Oliva, por ser un ejemplo de vida, por enseñarme a luchar por lo sueños y por darme ese calorcito que cada día necesité para hacer mi trabajo; a mi papá, Darío, “hombia”, por mostrarme desde muy temprana edad que la solidaridad es el abrazo de los pueblos, que a través de ella se gestan las luchas más nobles de la vida; a mis hermanos, Carlos, Jhon y Wilson, por ser cómplices de la vida familiar, pero en especial, por cuidar de mamá y papá, con lo cual cultivaron mi tranquilidad para poder realizar mis estudios por fuera de mi ciudad natal, Medellín; a los sobrinos Juan, Emiliano, Tomas, Lucas y Andrés porque en ellos veo la esperanza de una nueva generación que pueda cuidar la vida.

A mi familia mexicana Banderas Chávez, por acogerme, darme amor y ser un brazo inquebrantable en mi nueva casa: México.

A mis hermanxs de vida de San Antonio de Prado, a las “brujas” y parceros de la montaña que son los seres que me han regalado los momentos más felices de mi vida social.

A mis amigxs de los procesos sociales, comunitarios y educativos de Medellín, porque me enseñaron que, caminando el territorio, con la gente, se puedan movilizar procesos participativos que transforman el mundo.

A lxs profxs de la Facultad de Ciencias Sociales del Colegio Mayor de Antioquia, donde se hunden mis raíces educativas, con profunda admiración por Dary y Hugo, maestrxs en todo el sentido de la palabra, por mostrarme con el ejemplo que se puede hacer investigación social y educación popular comprometida con las grandes causas.

A mi compañera de vida, Lupis “la Flakis”, cómplice imprescindible de todo este proceso educativo, pero, además, por enseñarme que, como los huertos y el teatro, sus principales pasiones, se puede cultivar el amor desde el diálogo y la compañía; a Santi, mi “hijastro”, por su sonrisa y por enseñarme, no sin angustias, a ser un verdadero “cagastro”; a lxs peludxs más lindos de todo el universo: Estopa y Tita en Colombia, y Fango, Shabi y Noche en mi casita mexicana. A todxs los demás que no alcanzo a nombrar en estos breves agradecimientos y, por supuesto, a la vida en el universo y todas las energías y formas que la hacen posible.

Contenido

Resumen	10
Abstract.....	11
Capítulo I. Introducción.....	13
1. Premisas Investigativas	13
1.1 Los Primeros Pasos: la Problematicación	13
1.2 Razones para Optar por la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita como Sujeto Colectivo	15
1.2.1 Razones Personales	15
1.2.2 Razones Epistemológicas Asociadas a las Prácticas	20
1.2.3 Razones Teóricas	28
1.2.4 Pregunta y Objetivos de Investigación	32
Capítulo II. Investigación Solidaria: cuando la Observación Participante y la Construcción de Conocimientos Acompañan la Acción	34
2.1 Razones para Optar por la Sistematización de Experiencias	34
2.2 La Sistematización de Experiencias como Metodología de Investigación Crítica.....	40
2.3 Etapas del Proceso de Sistematización	42
2.3.1 Primera Etapa del Proceso	44
2.3.1.1 Necesidad y Voluntad de Sistematizar	44
2.3.1.2 Creación de Condiciones Iniciales.....	46
2.3.1.3 Diseño de la Sistematización	48
2.3.2 Segunda Etapa del Proceso	50
2.3.2.1 Reconstrucción de la Trayectoria Experiencial	50
2.3.2.2 Los Círculos de la Palabra como Fuente de diálogo y Oralidad en lxs Sujetxs	51
2.3.2.3 De la Observación Participante a la Militante	56
2.3.2.4 Revisión de Fuentes Documentales	60
2.3.2.5 Interpretación de la Experiencia.....	60
2.3.2.6 Análisis Crítico del Discurso	64
2.3.3 Tercera Etapa del Proceso	66
2.3.3.1 Síntesis y Comunicación de los Resultados	66
2.3.3.2 Transforma-Acción de la Práctica.....	66
Capítulo III. Reproducción Comunitaria de la Vida a Partir de un Andar Colectivo como Resistencia y como Proyecto de Vida	68
3.1 Introducción	68

3.2 Comunidad, Sujetxs y Territorio: Tres Interrelaciones para Reproducir la Vida.....	69
3.3 Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita como «una Familia Grande»	77
3.4 Comunidad como Resistencia	87
3.5 Comunidad como Proyecto de Vida Alternativo	95
3.6 El Trabajo que Soporta el «Andar» en Comunidad	115
3.7 Claves Interpretativas del Proyecto Comunitario.....	118
Capítulo IV. Prácticas Alternativas Configuradas por la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita	121
4. Introducción.....	121
4.1 «Transformar Transformándonos.» Las Faenas Comunitarias	121
4.1.1 «Tú me Ayudas, yo te Ayudo»: las Faenas y el Trabajo Solidario	123
4.1.2 Saberes que se Construyen en Colectivo.....	125
4.1.3 Construyendo Relaciones Sociales Eco-Solidarias	128
4.1.4 La Faena como Práctica Económica Alternativa	129
4.1.5 «El Mejor Momento de las Faenas»: la Compartencia de Alimentos.....	131
4.1.6 Las Faenas como Productoras de Subjetividades Solidarias	133
4.1.7 Apuntes Finales sobre las Faenas	136
4.2 Eco-Tecnologías Comunitarias para la Vida. El Proceso de Elaboración de Adobe	138
4.2.1 Introducción.....	138
4.2.2 La Ecotecnia: el Adobe	139
4.2.3 Proceso de Elaboración del Adobe.....	141
4.2.3.1 Consecución de los Materiales y Herramientas	141
4.2.3.2 Mezcla de Componentes	142
4.2.3.3 Vaciado.....	142
4.2.3.4 Secado	143
4.2.3.5 Acarreo	144
4.2.3.6 Pegado	145
4.2.4 Interpretación de las Características Dimensionales de la Tecnología Social aplicadas.....	146
4.2.4.1 Dimensión: Conocimiento, Ciencia, Tecnología e Innovación	146
4.2.4.2 Dimensión: Participación Ciudadana y Democracia	149
4.2.4.3 Dimensión: Educación	151
4.2.4.4 Dimensión: Relevancia Social	153
4.2.5 Referentes Interpretativos para “Leer” el Proceso de Elaboración del Adobe	155

4.2.5.1 Referente Socio-Técnico del Abohe	155
4.2.5.2 Referente Socio-Económico del Adobe	158
4.3 Diálogo de Saberes Comunitarios y Académicos para un Andar Solidario	161
4.3.1 Introducción	161
4.3.2 «La Relación de la Comunidad con la Academia ha Sido muy Fructífera»	162
4.3.3 «La Comunidad ha Dejado de Ser Objeto para Ser Sujeto»	165
4.3.4 «¿Cómo Vas a Hablar de un Territorio si no lo Conoces?»	168
4.3.5 «La Academia no Son solo las Aulas Pues»	171
4.3.6 «Con la Academia sí Tenemos Diferencias»	174
4.3.7 El Diálogo Precisa Lenguajes que no Siempre son Comunes	176
4.3.8 «Valorar el Esfuerzo de lo que Hacemos y Somos»	177
4.3.9 El Diálogo entre Comunidad y Academia Tiene sus Límites	178
4.3.10 El Cuidado es Esencial para el Diálogo	179
Capítulo V. La Feria del Agua y Tianguis la Gotita. Un Breve Recorrido por su Historicidad	182
5.1 Introducción	182
5.2 ¿Qué es la Feria del Agua y Tianguis la Gotita?	183
5.3 ¿Cómo Nace la Feria del Agua y Tianguis la Gotita?	186
5.4 ¿Cuáles Son los Objetivos de la FATG?	190
5.5 ¿Quiénes Conforman la Feria del Agua y Tianguis la Gotita?	194
5.6 ¿Cómo se Organizan las FATG?	197
5.7 La FATG como Mixtura Social Compleja	220
5.8 ¿En qué ha Incidido la FATG?	222
5.9 La Feria del Agua y Tianguis la Gotita como Movimiento Socioambiental	226
5.10 Conflictos Socioambientales como Motor de los Movimientos Socioambientales	235
5.11 Fomentando Economías Alternativas: el Tianguis de Trueque la Gotita	238
Capítulo VI. De-constitución de subjetividades	243
6.1 Puntadas Iniciales para Comprender las Subjetividades	243
6.2 Luchas Internas	250
6.3 Luchas contra los Liderazgos	254
6.4 «Predicar con el Ejemplo.» La Búsqueda de la Congruencia	257
6.5 La Subjetividad Solidaria Hay que Construir la	262
6.6 Formación Política Comunitaria	265

6.7 Subjetividades Asociadas con la Naturaleza	268
6.8 Los Cuidados Colectivos en el Ámbito Comunitario.....	272
Conclusiones.....	277
Bibliografía.....	285

Índice de figuras y tablas

Figura 1 Etapas del proceso de investigación con la CEJM	43
Figura 2. Esquema porciones de la práctica de la CEJM	50
Figura 3. Círculos de la Palabra con la CEJM	54
Figura 4. Taller de pan artesanal en la CEJM y participación de la CEJM en Kermes Vegana	57
Figura 5. Participación de la CEJM en 2do Encuentro de Economías Alternativas y Buen Vivir en UMSNH y participación de la CEJM en 6to Encuentro de Semillas	58
Figura 6. Esquema construcción del sistema categorial	62
Figura 7. Logo de la CEJM	68
Figura 8. Manantiales de La Mintzita.....	77
Figura 9. Predios invadidos, colonias actuales, ejidos y fabrica papelera	78
Figura 10. Biodiversidad de réptiles, aves y anfibios territorio La Mintzita.....	83
Figura 11. Papelera Kimberly Clark vista desde el humedal La Mintzita	85
Figura 12. Contaminación del Río Grande por aguas industriales de Kimberly Clark.....	86
Figura 13. Control de incendios en Área Natural Protegida y Sitio Ramsar La Mintzita	93
Figura 14. <i>Suspensión de cabañas que pretendían construir en Manantial La Mintzita por denuncia del Comité de Vigilancia Ambiental Participativo</i>	98
Figura 15. Molienda de la caña de maíz	100
Figura 16. Calabaza, flor de calabaza y maíces de la milpa comunitaria	101
Figura 17. Milpa comunitaria CEJM	103
Figura 18. Taller de agroecología en la FATG.....	106
Figura 19. Canto Campesino	108
Figura 20. Faena comunitaria construcción antigua Casita Comunal CEJM.....	109
Figura 21. CEJM compartiendo saberes en torno a la milpa y la producción de alimentos	110
Figura 22. Foro Alto a la Urbanización Salvaje en la CEJM.....	111
Figura 23. Carteles programas radiales en 15 días con la CEJM	112
Figura 24. Comparativo de prácticas económicas alternativas promovidas por la CEJM vs prácticas económicas convencionales	113
Figura 25. Compartencia de palabra y alimentos al final de faena	118
Figura 26. Faena comunitaria antigua Casita Comunal	122
Figura 27. Faena comunitaria brechas corta fuego.....	126
Figura 28. Faena comunitaria con estudiantes y docentes del CBTA-7, en la milpa de la CEJM.....	127

Figura 29. Compartencia de palabra en faena comunitaria brecha corta fuego.....	130
Figura 30. Compartencia de alimentos faena comunitaria	132
Figura 31. Nueva Casita Comunal CEJM elaborada en adobe.....	139
Figura 32. Proceso de elaboración del adobe	141
Figura 33. Faena elaboración de adobes estudiantes de la UNAM-ENES-Morelia.....	142
Figura 34. Proceso de vaciado y dimensiones del adobe.....	143
Figura 35. Proceso de secado del adobe	144
Figura 36. Proceso de acarreo del adobe	145
Figura 37. Proceso de pegado del adobe en la construcción Nueva Casita Comunal CEJM.....	146
Figura 38. Cartel invitación faenas comunitarias elaboración de adobes	151
Figura 39. Técnicas de construcción Casita Comunal.....	153
Figura 40. <i>Taller de aves en FATG en nueva Casita Comunal</i>	160
Figura 41. Imagen satelital con polígonos de La Mintzita	164
Figura 42. Cartel evento compartencia de saberes CEJM y academia	166
Figura 43. <i>Recorrido por la milpa con estudiantes e investigadorxs</i>	169
Figura 44. Exposición y sensibilización problemáticas ambientales.....	170
Figura 45. Integrantes del Colectivo de avistamiento de aves Kuani	173
Figura 46. Preparación de alimentos en Nueva Casita Comunal CEJM	181
Figura 47. Logos Feria del Agua y Tianguis la Gotita	182
Figura 48. Ediciones de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita.....	185
Figura 49. Cartel invitación Foro Alto a la Urbanización Salvaje	187
Figura 50. Lona publicitaria Foro Alto a la Urbanización Salvaje en la CEJM.....	188
Figura 51. Arte y Palabra FATG.....	191
Figura 52. Arte y Palabra FATG	193
Figura 53. Talleres FATG	194
Figura 54. Talleres FATG	195
Figura 55. Cartel invitación FATG	196
Figura 56. Reunión preparatoria de FATG inmediaciones de la Nueva Casita Comunal CEJM	198
Figura 57. Ritual de inicio FATG.....	199
Figura 58. Ritual de inicio FATG.....	201
Figura 59. Elementos simbólicos ritual de inicio FATG	202
Figura 60. FATG Colonia Valle del Durazno.....	203
Figura 61. Programas de Arte y Palabra FATG	204
Figura 62. Arte y Palabra FATG.....	205
Figura 63. Tianguis de Trueque la Gotita	207
Figura 64. Tianguis de Trueque la Gotita	208
Figura 65. Taller FATG.....	209
Figura 66. Talleres FATG	210
Figura 67. Talleres FATG	211
Figura 68. Talleres FATG	212
Figura 69. Boletín de prensa FATG	213
Figura 70. Carteles FATG	214
Figura 71. Pozole rojo de puerco	215

Figura 72. Registrando la FATG	216
Figura 73. Vídeo documental CEJM	217
Figura 74. Taller Sanitario Ecológico Seco	218
Figura 75. Cartel violentometro FATG	219
Figura 76. Carteles y expresiones políticas FATG	231
Figura 77. Expresiones políticas FATG	232
Figura 78. Compartencia de Palabra FATG	233
Figura 79. Tianguis de Trueque la Gotita	239

Resumen

Reproducir la vida en un contexto periurbano como el de Morelia, Michoacán, en el marco de una sociedad marcadamente capitalista que ha dinamizado fuertes conflictos ambientales y de disputas por el territorio y los bienes comunes, parece configurar un hecho con rasgos normalizados. Sin embargo, cuando dicha reproducción se hace de manera comunitaria, sostenida por más de dos décadas, activando prácticas que prefigurativamente se consideran alternativas, desde el entramado de relaciones solidarias entre sujetxs y de éstos con el territorio en el que satisfacen necesidades individuales y colectivas desde el trabajo en común, el fenómeno y sus diversas implicaciones se tornan diferentes. Es por ello que esta tesis doctoral la hemos abordado desde el campo de las economías alternativas y las subjetividades otras, aquellas que prestan especial atención a la vida en vez del capital, centrando nuestra atención heurística en la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita¹ puesto que, a contracorriente de los mandatos hegemónicos que cunden en la sociedad actual, este cúmulo de mujeres y hombres decidieron reproducir comunitariamente su vida en correlato con el cuidado y protección de un territorio como el de la Mintzita, el cual es de gran importancia ecosistémica para la ciudad.

Para abordar el proceso de investigación bajo el paradigma sociocrítico y desde un enfoque cualitativo se recurrió a la metodología de la sistematización de experiencias como una manera de construir conocimientos con lxs propios actorxs situados desde la práctica. Este abordaje metodológico nos permitió de una manera participativa reconstruir sus trayectorias para hacer que emergieran aprendizajes, reflexiones y conocimientos, así como para reforzar sentidos sobre la práctica en función de la comunidad. Recurrimos además al despliegue de metodologías dialógicas y situadas, apelando a los círculos de la palabra en conjunción con la estrategia llamada “observación militante” con la firme intención de construir conocimientos que fueran útiles a las demandas de la comunidad, con un compromiso ético y político por lo que la hemos denominado como “investigación solidaria”.

Nuestro trabajo evidenció que, tanto la defensa del territorio Mintzita como la construcción de procesos comunitarios que estén fincados en prácticas económicas alternativas, como el caso de la agroecología, las relaciones cooperativas y la construcción social del territorio a través de acciones colectivas como las faenas que cuidan de la vida, es preciso que en lxs sujetxs haya un despertar de subjetividades solidarias. Éstas se reconfiguran permanentemente en el marco de un proceso inacabado, en cuyo móvil está la continua disputa con las subjetividades dominantes como la capitalista, a la cual hay que arrebatárle el derecho a construir relaciones interdependientes

¹ “Mintsita es una palabra P’urhépecha que se traduce al español como corazón. Pese a que dicho idioma no usa la letra zeta, la toponimia del manantial se popularizó como Mintzita. La comunidad inicialmente adoptó el topónimo con zeta, y posteriormente lo cambió para reivindicar su origen indígena.” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 73). Por esta razón a lo largo del texto se encontrarán ambas palabras, designando Mintsita para referirnos a la comunidad y Mintzita para el sistema de manantiales y el territorio en general.

donde la naturaleza no sea reducida a una simple mercancía y la vida humana pueda darse en el marco de relaciones sociales dignas y solidarias.

Palabras clave: reproducción comunitaria de la vida, prácticas económicas alternativas, sujetos, subjetividades solidarias, investigación solidaria.

Abstract

Reproducing life in a peri-urban context such as the Morelia, Michoacán's one, in the framework of a markedly capitalist society that has revitalized hard environmental conflicts and disputes over territory and commons, seems to configure a fact with normalized features. Nevertheless, when that reproduction is performed with a communal approach, supported by more than two decades, activating practices that are prefiguratively considered alternatives, from the solidarity relations framework between subjects and between them and the territory in which they satisfy individual and collective needs through joint work, the phenomenon and its several implications turn differently. That is why we have approached this doctoral thesis from the field of alternative economies and *subjetividades otras*, those that pay special attention to life instead of capital, focusing our heuristic attention into *Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita* due to, opposite to hegemonic mandates that prevail in today's society, this group of women and men decided to reproduce their lives communally in correlation with the care and protection of a territory such the Mintzita one, which has a great ecosystemic importance in the city.

To address the research process under the socio-critical paradigm and from a qualitative approach, we resorted to the *sistematización de experiencias* methodology as a way of building knowledge with the actors themselves situated in their own practice. This methodological approach allowed us to reconstruct their trajectories in a participatory manner to make learning, reflections and knowledge emerge, and also to reinforce meanings regarding the practice according to the community basis. We also resorted to deploy dialogic and situated methodologies appealing to the word circles in conjunction with the strategy named "militant observation" with the definite intention to construct knowledge that would be useful for the community demands, with an ethical and political commitment for what we have named "solidarity research".

Our work evidenced that, both the defense of the Mintzita territory and the construction of community processes based on alternative economic practices, as the agroecology case, the cooperative relations and the social construction of the territory through collective actions such as *faenas* that take care of life, it is precise that there is a subjects' awakening of solidary subjectivities. These are permanently reconfigured within the framework of an unfinished process, in which motive is the continuous dispute with the dominant subjectivities such as the capitalist one, from which the right to construct interdependent relationships must be taken away so that nature is no

longer reduced to a simple commodity and human life can take place within the framework of dignified and supportive social relations.

Keywords: community reproduction of life, alternative economic practices, subjects, solidarity subjectivities, solidarity research.

Capítulo I. Introducción

*Simplemente no puedo pensar por los otros ni para los otros, ni sin los otros.
La investigación del pensar del pueblo no puede ser hecha sin el pueblo,
sino con él como sujeto de su pensamiento*

Paulo Freire

*El criterio principal de la investigación debería ser
la obtención de conocimientos útiles
para adelantar causas justas*

Orlando Fals Borda

*Tenemos que cuestionar la universidad, su historia
y su relación con las comunidades que la rodean*
Silvia Federici

1. Premisas Investigativas

1.1 Los Primeros Pasos: la Problematicación

Para construir esta versión problematizadora sobre la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita (en adelante CEJM) hilvané tres ejercicios, uno desde mi experiencia caminando con ellxs² sus diversas prácticas, el siguiente revisando fuentes secundarias y el otro integrando aspiraciones temáticas y conceptuales devenidas de mi formación académica. El primer ejercicio problematizador se nutrió en mi cercanía y experiencia de más de seis años de conocerlxs en lo

² Advertencia: antes de comenzar la lectura del presente texto he de dar cuenta a lxs lectorxs de la utilización de la equis (x) en los pronombres personales y en algunos sustantivos y adjetivos en lugar de la marca de género. Cuando se trate de una cita bibliográfica literal, misma que aparecerá entre comillas inglesas (" "), como de las narrativas de lxs sujetxs que participaron del estudio, las que aparecerán entre comillas angulares (« »), se respetará el pronombre original. Tal asignación hace parte de una apuesta ética y política, más que gramatical, para no usar el genérico masculino como ha sido costumbre por lo general en la escritura académica. Dicha apuesta, además, es una manera disruptiva de irme desligando de los patrones lingüísticos que me han encasillado en mi formación profesional.

que ellxs llaman su *andar*³ comunitario. Esta experiencia, como primer eslabón, se dio a través de participar en las actividades que designan como faenas, de participar activamente como *andante* y organizador en la Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- entre otras actividades promovidas por la CEJM. En el marco de dichas actividades tuvieron presencia otrxs actores, sociales, comunitarios y académicos, con quienes se sostuvo algún tipo de relación, lo que de alguna manera amplió el espectro de lo que hacen como comunidad.

El segundo ejercicio problematizador lo hice desde la revisión documental sobre estudios de caso alrededor de la CEJM, lo que me permitió acceder a un panorama más amplio respecto a los conocimientos allí construidos. Estas lecturas documentales me permitieron hacer un balance sobre lo conocido hasta ese momento, coadyuvando a tener más elementos que me facilitaran apuntalar una problematización teórica-empírica y así darme cuenta qué era aquello que aún faltaba por conocer respecto a la CEJM.

Un tercer ejercicio, que se corresponde con los dos anteriores, tuvo que ver con mis preguntas y prefiguraciones temáticas obtenidas a lo largo de mi carrera profesional en el campo de las ciencias sociales. Específicamente me he interesado en temas como la constitución de lxs sujetxs y la subjetividad asociada a la configuración de prácticas alternativas desde el campo de la economía solidaria. La conjugación entre elementos experienciales vinculados con su proyecto comunitario, aquellos derivados de otras investigaciones donde se asumió a la CEJM como sujeto de conocimiento y los temas procedentes desde mi quehacer como estudiante de las economías alternativas e investigador social, me permitieron ir entendiendo la necesidad de invitar a la CEJM a reflexionar conmigo sobre sus prácticas bajo el supuesto que allí es justamente donde se configura su subjetividad presumiblemente solidaria.

El punto de partida para formular el ejercicio investigativo con la CEJM, entonces, no se trató única y exclusivamente a partir de los intereses temáticos de quien investiga desde la academia, tampoco desde las elucubraciones conceptuales, en este caso desde mi rol como estudiante del Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria (DIESS), sino que se conjugaron ante una necesidad que para mí era latente en la CEJM: reconocer crítica y reflexivamente algunas de las principales prácticas en las que han estado imbuidxs por más de dos décadas, además, integrando algunas cuestiones que no fueron investigadas de manera directa por los estudios que me antecedieron.

³ *Andar* es una palabra que usa metafóricamente la CEJM para designar el universo de prácticas que configura el trabajo físico, intelectual y simbólico de construir comunidad. Incluso puede ser visto como una suerte de filosofía comunitaria de la praxis, es decir, es acción y reflexión. De esta raíz se deriva la noción de andante para designar a las mujeres y hombres que configuran el andar comunitario. Ambas nociones se usarán a lo largo del texto.

A continuación, expondré las principales razones de orden personal, epistemológicas, teóricas, metodológicas y ético-políticas que, en conjunto y de manera imbricada con mi sentipensar, me animaron a llevar a cabo el estudio doctoral con la CEJM.

1.2 Razones para Optar por la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita como Sujeto Colectivo

1.2.1 Razones Personales

Hubo dos momentos que fueron cruciales en la elección de la CEJM como sujeto colectivo de estudio. El primero de ellos se remonta al 20 de marzo del 2016, día en que conocí la CEJM en el marco de la edición #11 de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita (FATG), en donde además se conmemoraba su aniversario quince como comunidad ecológica. Tal evento tuvo lugar en la antigua Casita Comunal, en la Avenida Cointzio, justo al lado de la tienda La Lomita. Al evento fui invitado por compañerxs con los que cursaba la Maestría en Desarrollo Local (MADEL) en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), quienes ya conocían la CEJM y habían participado de acciones colectivas como las faenas de limpieza del manantial, entre otras. Escucharlx hablar de la CEJM como una comunidad asentada en la periferia de Morelia, que llevaban a cabo prácticas colectivas en conjunto con estudiantes, investigadorxs y sociedad en general, y que además habían llegado al territorio en el contexto de luchas sociales por la tierra buscando un lugar donde asentarse, fue algo que me llamó la atención por lo que decidí acompañarlx al evento.

El haber participado de aquella edición de la FATG, de gozar su fiesta en medio de la música, de escuchar la palabra argumentada que denunciaba sobre las graves amenazas que pasaba el manantial, de aprender en los talleres desde una educación sentipensante, de ver cómo se intercambiaban bienes por otros sin necesidad de dinero, a lo que llamaron trueque, de escuchar resultados de un proceso de investigación en la voz de la profesora Josefina Cendejas, que años después supe que se trataba del Estudio de Impacto Ambiental y Social, y, de saber que detrás de todas esas actividades que se me revelaban posibles alternativas, estaba la CEJM, claro, aún sin conocerlx, lo cual me fue llenando de inquietudes y de ganas de acercarme a su proceso.

Dicho interés tenía mucho que ver con mi experiencia en procesos sociales, comunitarios y académicos vividos años antes en Medellín, Colombia, mi ciudad natal. Allí había tenido la posibilidad de trabajar con comunidades y organizaciones sociales en el marco de procesos comunitarios con población desplazada por el conflicto armado. Mi rol como profesional de las ciencias sociales, fue animar y acompañar sus luchas por la defensa del territorio y la construcción

social del mismo en el marco de la organización comunitaria. Mi compromiso con la gente me fue llevando a conocer otros procesos, por lo que más tarde me vinculé con dos movimientos sociales, uno de ellos el Movimiento Ciudadano NO más Guacal, en San Antonio de Prado, y el segundo el Movimiento Social de Pobladorxs por la Defensa del Territorio, desde donde pude, junto con otrxs colegas y activistas, desarrollar acciones de incidencia sociopolítica y percatarme que detrás de esos procesos hay personas con anhelos de justicia y de establecer modos de vida que dignifiquen la existencia. Con un pie en el movimiento social y otro en la academia, apalancamos proyectos de investigación social con las mismas comunidades, que sirvieron de base para desarrollar una sustancial carrera profesional desde el saber-hacer en el campo de las ciencias sociales.

Referir esta parte de mi experiencia profesional en Colombia no es un asunto casual respecto a definir mi opción investigativa con la CEJM. Bastaron un par de ocasiones más de participar de la FATG y de acercarme a la CEJM para sembrar un entusiasmo temprano por lo que allí se presentaba. Si bien ya sabía algo de la CEJM y de la FATG, nunca tuve la intención de quedarme en México luego de terminar mis estudios de maestría, por lo que regresé a Medellín donde continué en mis andanzas académicas, investigativas y comunitarias, lo que reforzó mis intereses en temas que más adelante aflorarían.

El segundo momento de acercamiento con la CEJM ocurre varios años después, específicamente en el 2018, cuando decidí venir a radicar en Morelia. Cuestiones sentimentales me trajeron nuevamente a México, lo que activó una parte de mi ser social. En una calle de la ciudad de Morelia, concretamente en Agrarismo # 50, me topé, para inmensa fortuna, con Karla Ávila, a quien había conocido años antes en la Facultad de Economía Vasco de Quiroga cuando yo estudiaba la maestría y ella el doctorado en Desarrollo y Sustentabilidad. Karla participaba de la FATG y, además, llevaba a cabo su investigación doctoral con la CEJM (Ávila, 2018). Puede parecer trivial el traer esta situación al planteamiento de un problema de investigación, pero no lo es. No existen casualidades en la vida, eso lo pude comprobar años más tarde.

En cuanto nos vimos, le dije que, ahora que me iba a radicar en Morelia, quería vincularme con procesos comunitarios, para, según yo, seguir aportando a la transformación “desde abajo” que era la manera como yo sentía (y siento) es como puedo hacer plausible mi función social profesional. Muy animada por mi interés, Karla me invitó a vincularme con el Hormiguero Solidario, una nascente cooperativa de consumo solidario, en donde tuve mi primer contacto con la Economía Solidaria, lo que años más tarde me llevaría a cursar el DIESS, y, además me invitó y a ser parte de la organización de la FATG. Debido a su invitación y a mi motivación, me vinculé en la organización de la FATG en su edición # 21, misma que iba a ser desarrollada en la tenencia de San Nicolás Obispo, Municipio de Morelia. Dicha experiencia no solo llenó mis expectativas, sino que,

desde entonces participo como andante de la FATG, lo que, además, me exhortó a buscar la manera de acercarme paulatinamente a las faenas comunitarias promovidas por la CEJM.

Es así que desde aproximadamente el año 2018 he venido acercándome a algunas de las actividades desarrolladas por la CEJM. Primero, en calidad de amigo solidario, participando en las faenas, en las FATG, en algunas de sus reuniones ampliadas, como las del Congreso Nacional Indígena (CNI) y, después, a partir del 2021, en condición de investigador solidario en el marco del DIESS.

Ahora bien, dicho acercamiento con la práctica de la CEJM y de la FATG se fue combinando con legados académicos y de alcance teórico asociados a los procesos sociales y comunitarios, específicamente al tema de lxs sujetxs, tema del que me ocupé en la maestría (Montoya, 2016). Ciertamente es que he tenido un constante interés por conocer qué pasa con el devenir de aquellas mujeres y hombres quienes, en virtud de alcanzar el bien común y de proferir la justicia social y ambiental, de defender un territorio, de construirlo socialmente, etc., dedican sus esfuerzos físicos e intelectuales, ponen a prueba sus sentimientos, se envuelven con otrxs, en un montón de causas sociales. Preguntas tales como ¿qué pasa con su devenir como sujetxs en tanto mujeres y hombres que sienten, piensan, se ven envueltos en conflictos, en disputas, pero además van aprendiendo sobre gran cantidad de temas como parte de sus trayectorias? ¿Qué hay detrás de las prácticas sociales en tanto condición humana que lucha por un mundo justo y digno? Ello cobró mayor sentido toda vez que en medio de sus procesos y sus luchas subsisten modos y paradigmas dominantes tales como el capitalismo, el desarrollo, el patriarcado, etc., los cuales funcionan como detonadores de las resistencias.

La proliferación de las resistencias es un tema que me llama la atención porque precisamente emergen como detonante de subjetividades insumisas, en resistencia, cuyo destino configura acciones reivindicativas por parte de lxs sujetxs en apego a una vida digna, como una manera de cambiar el estado actual de cosas, máxime cuando de por medio hay afectaciones que impiden el acceso a derechos básicos. ¿Es la CEJM una de aquellas experiencias en resistencia que lucha por una porción de tierra y por el cuidado de la naturaleza? ¿Qué sucede con quienes ponen el cuerpo y sus vidas en medio de los procesos en disputa?

Dichas inquietudes me llevaron a la búsqueda de planteamientos y conceptualizaciones, como las de las subjetividades solidarias en pro de situar la intencionalidad heurística sobre la cuestión del papel que juegan lxs sujetxs en diferentes espacios o ámbitos de vida, y allí pude atisbar que, presumiblemente, la CEJM era una experiencia digna de ser analizada. Cuando se alude a la categoría *sujetxs* se hace mención a seres humanos, concretos, sintientes, necesitados,

pero además dolientes que por diversos medios realizan acciones para procurar justicia y dignidad en aras de reproducir su vida y la de otrxs de manera comunitaria. Concretamente se instalaba en mí una semilla que emprendió la búsqueda de lo que movía a aquellos hombres y mujeres que se enfrentan a las instituciones llámese Estado, mercado, y a los modos dominantes de producción social, económica y cultural.

Con todo lo anterior, dicha semilla fue germinando una vez inicié los primeros semestres del DIESS, escenario académico que le da soporte al presente estudio. Estando allí, me fue haciendo eco y sentido el supuesto de que, si bien la Economía Social Solidaria (ESS) se presenta como una alternativa multidimensional (económica, social, política, ambiental, cultural, etc.), que pone la vida en el centro, supeditando el capital a un segundo orden, que se configura a partir de relaciones sociales en la vivencia de valores, que reivindica el lugar de lxs sujetxs y de la naturaleza como fuentes de reproducción de la vida, y un conjunto de elementos más, entonces, ello será posible siempre y cuando dicha alternativa sea sentipensada, movilizada y dinamizada en tanto construcción social por sujetxs concretxs, quienes, además, median su relación con el mundo a partir de su subjetividad. Aunado a lo anterior, y que configura un elemento justificativo más es el hecho de que el tema de interés se vincula expresamente con la Línea de Investigación e Incidencia del DIESS *Actores, Estrategias y Políticas Públicas para la Economía Social Solidaria* específicamente en los campos temáticos de sujetos, construcción de subjetividades y movimientos sociales.

Ahora bien, un supuesto de esta naturaleza no solo me llevó a interesarme por conocer lo que las mujeres y hombres de la CEJM, en el contexto de la sociedad actual, impregnada de capitalismo, estaban haciendo en la construcción de esos otros mundos posibles, sino que por cuestiones temáticas mi espectro del estudio se amplió. Estaba tan entusiasmado con las corrientes críticas y alternativas que fui conociendo en el DIESS que inicialmente situé la posibilidad de “leer”, o sea, estudiar esas alternativas desde la interrelación de tres ámbitos: el social, el comunitario y el académico.

El ámbito social lo pensé desde los mercados alternativos, en concreto, me llamaba la atención la experiencia de La Ruta Natural, un mercado alternativo y agroecológico situado en la tenencia de Santa María, en Morelia, y que, en aquel entonces, cumplía 10 años de proponer otras formas de consumo y de relación entre productoxs y consumidorxs. De esta experiencia me interesé por la relación entre la agroecología y el consumo solidario. El ámbito académico lo visualicé en el marco del DIESS. Me inquietaba cómo es que se forma, o deforma, a quienes se abocan a estudiar, investigar y promover estas formas económicas alternativas, máxime cuando la perspectiva pedagógica, que además se presenta como crítica, debe enfrentarse a la tarea de

desmitificar y deconstruir el proceso de enseñanza-aprendizaje tomando como base crítica los mega monstruos históricos como el capitalismo, el patriarcado, el eurocentrismo, el colonialismo, la modernidad, fuertemente incrustados en la sociedad y en la universidad como institución. Y, finalmente, pensaba en el ámbito comunitario, para el cual tenía en el radar a la CEJM.

Este punto de mis meditaciones me llevó, por cuestiones metodológicas y de alcance, a sortear la dificultad de abordar los tres ámbitos en un mismo proceso de investigación, lo que me conminó a replantear el abordaje. De la interrelación de los tres ámbitos, migré a uno: el comunitario. Vale aclarar que los otros ámbitos, el social y el académico, no carecen de relevancia heurística, todo lo contrario, considero que son supremamente importantes. Sin embargo, dado que dichos ámbitos albergan inquietudes que se fueron traslapando con el ámbito comunitario toda vez que, desde su actuación, la comunidad, como puede constatar después, ha promovido la agroecología, el consumo solidario, la educación popular, ha entablado relación directa tanto con la academia en el marco de investigaciones, se ha entrelazado con actores de la sociedad civil, entre otros temas, lo que, al final de cuentas todo ello me llevó a comprender que los temas iniciales tendrían que aparecer de alguna manera.

Una serie de condiciones académicas, personales y políticas, se conjugaron y me llevaron a estimar en tanto sujeto de estudio a la comunidad con la que venía participando varios años atrás. Ubicar una experiencia concreta, con sus hacedorxs, que además fuera situada en un territorio específico, con trayectoria en el tiempo, en la que se pudiera problematizar los razonamientos e ideas sobre la cuestión de lxs sujetxs, la subjetividad y las prácticas económicas “alternativas”, fue un asunto que se me presentó como ineludible. Comprendí, además, que la parte social y académica, de la cual me interesé tempranamente, están íntimamente imbricadas en la vida e historicidad de la CEJM, lo cual hizo aún más relevante su abordaje.

En suma, fue así que llegué a considerar a la CEJM como una experiencia con todo el bagaje histórico y, por lo tanto, susceptible de conocerse a fondo. Una vez inmerso en los procesos académicos en el DIESS, concretamente cursando los seminarios temáticos y de investigación, busqué articular y abordar lo que pasaba en la CEJM y correlacionarlo con los temas y tareas propias, y así se fue convirtiendo en un caso que cada vez me exhortaba más a comprenderlo. Con esto en mente y en el corazón, porque no se separan uno y otro, la CEJM se convirtió en la experiencia que se perfiló con fuerza como el caso idóneo para hacer la investigación. Lo anterior coincide plenamente con lo planteado por Paris (2015, p. 249) quien acentúa que “la investigación en ciencias sociales y en humanidades tiene casi siempre una relevancia subjetiva, toca fibras sensibles de nuestra historia personal y de nuestras experiencias vitales.”

1.2.2 Razones Epistemológicas Asociadas a las Prácticas

La CEJM ha sido concebida como un proyecto de vida comunitario, sustentable y solidario (Ávila, 2018; Cendejas, 2015) que un grupo de familias decidió emprender hace más de dos décadas. El 19 de abril del 2024 la CEJM conmemoró su vigésimo tercer aniversario. En términos de trascendencia temporal eso indica un hecho epistémico de gran importancia. Sus inicios datan del año 2002 (Vargas-Ramírez, 2023) en la que un grupo de aproximadamente 60 familias decide formar la Colonia Jardines de la Mintsita (Cendejas *et al*, 2015), aunque sus antecedentes se remontan al año 1994 con los tres intentos de formación de la Comunidad Vasco de Quiroga (Ávila, 2018; Vargas-Ramírez, 2023).

En el año 2011, luego de un proceso de andar colectivo que deviene en disputas internas entre miembros del proyecto “por conflictos sobre la propiedad de la tierra y su vínculo con la expansión urbana” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 29) tiene lugar una escisión del grupo original de pobladores, dando como resultado la configuración de una nueva y decisiva etapa para la CEJM. Desde ese momento, un grupo menor de familias, las disidentes, deciden constituir el proyecto Comunidad Ecológica, deslindándose del proyecto de colonia, hecho que quedaría marcado en su historicidad y que ha significado un parteaguas en su devenir como comunidad. Al parecer, esto configura una reorientación de su proyecto desde un punto de vista filosófico, político y económico, como una marca identitaria en su andar. A ello se suma una disminución del grupo de familias, hecho que merece una revisión.

Una razón epistémica más me pone ante la urdimbre que nos presenta Ávila (2018) y Cendejas (2015) donde se caracteriza a la CEJM como solidaria y sustentable. A primera vista eso me ubica en el plano de lo alternativo, empero, no deja de ser un tema problemático si perdemos de vista lo abordado unos años más adelante por Vargas-Ramírez (2023) cuando nos sitúa en un contexto de conflictos socioambientales y disputas por la tierra. Una pregunta preliminar nos cuestiona sobre ¿cómo se construye la solidaridad cuando el contexto se torna hostil?

Parte del contexto y las condiciones sociales y políticas que permitieron el asentamiento y posterior establecimiento en el lugar por parte de las primeras familias han sido descritos y desarrollados por Cendejas (*et al*, 2015), Ávila (2018) y Vargas-Ramírez (2023). Algunas de las principales características de este contexto están marcadas por los conflictos agrarios, la influencia de personas con participación sindical, otros provenientes de movimientos campesinos y organizaciones populares de amplia base social. Un elemento en común de tales influencias tiene que ver con los reclamos de tierras y la inconformidad de amplios sectores sociales frente a las desigualdades económicas especialmente manifiestas entre población campesina y oriunda de sectores populares. Este elemento contextual se nos revela como condicionante del proyecto de comunidad.

Veintitrés años atestiguan la presencia de la CEJM en el territorio periurbano suroeste de una ciudad como Morelia, un territorio en disputa (Vargas-Ramírez, 2023) por sus bienes comunes, mal llamados recursos naturales⁴, lo que fue apenas necesario para configurar múltiples trayectorias y dinámicas como condición para construir un proyecto de vida de largo alcance. La observación preliminar y las lecturas documentales nos sitúan en el marco de un despliegue de acciones colectivas que habría emprendido la CEJM durante un largo periodo de tiempo, configurando un conjunto de prácticas sociopolíticas, económicas, ecológicas, educativas y culturales que trasciende el tiempo cortoplacista. Hemos optado preliminarmente por aglutinar las acciones de la CEJM en esta clasificación de prácticas con la intención heurística de develar su importancia epistemológica, es decir, dejar ver porqué nos interesa conocerla en profundidad.

Las prácticas asociadas a lo comunitario y lo socio-político son un elemento inicial a tener en cuenta. No hay comunidad sin relaciones sociales como tampoco la hay sin bienes comunes (Federici, 2020). Bajo esta premisa, llama la atención que la conformación del proyecto comunitario que ahora caracteriza a la CEJM devino de una ruptura entre lxs miembros que originalmente empezaron a conformar el asentamiento. Dichas rupturas tuvieron que ver con las lógicas y las maneras de ver al territorio. “Para los miembros de la comunidad, haberse separado del grupo dominante representa uno de sus principales logros” (Ávila, 2018, p. 150). «En realidad ahí es donde nace lo que es la comunidad, con la separación de nosotros de allá [pues] ahí fue donde dijimos: ‘bueno, vamos a resolver los problemas individuales de manera colectiva’ [...] La dificultad fue lo que nos juntó»⁵(Vargas-Ramírez, 2023, p. 47).

La anterior afirmación deja ver que los procesos comunitarios están lejos de ser puros, que en ellos se manifiestan los claros oscuros que nos atraviesan como especie relacional, que los procesos sociales suelen estar marcados por cambios, por dinamismos que producen virajes en las relaciones sociales y en las maneras de constituir los entramados. Ahora bien, la separación del grupo de origen, en el 2011, marcaría un nuevo rumbo al interior y exterior de la CEJM, pero ¿qué significó eso en la vivencia del proyecto comunitario? ¿Qué elementos hay en medio de la toma de distancia respecto a preceptos individualistas y con fines de lucro en función del territorio? Allí hay elementos significativos y de sentido que merecen su reconocimiento.

⁴ Acudimos a esta afirmación de *mal llamados recursos naturales* como una suerte de crítica que no solo es discursiva, sino que es, ante todo, significante y política. Ello se debe ya que cuando los bienes comunes como el agua, los bosques, paisajes, los cerros, etc., son incorporados como recursos a las lógicas de explotación y producción capitalistas, una vez convertidos en materia prima, se desconocen sus potenciales instituyentes frente a la reproducción de la vida. El agua, por ejemplo, deja de ser un bien común a convertirse en recurso cuando es subsumida a la lógica capitalista como materia prima, o cuando es embotellada y vendida en el mercado para obtener valores de cambio.

⁵ A lo largo del texto presentaremos entre comillas angulares «» las narrativas testimoniales provenientes de lxs miembros de la CEJM para diferenciarlas de las citas bibliográficas y como una manera de salvaguardar su identidad, aspecto que ha sido concertado con la CEJM.

Otra observación derivada de la participación en diversas prácticas comunitarias muestra que en las relaciones sociales en la CEJM se privilegia el carácter horizontal, aspecto subrayado por Vargas-Ramírez (2023). A simple vista no se evidencian jerarquías entre sus formas de organizar la vida en común. De allí que prefieran no hablar de liderazgos individuales, sino de comunidad organizada, lo cual merece una revisión crítica. En 2022, en el marco de una faena de reforestación del zapote prieto, en las inmediaciones del manantial la Mintzita, atestigüé una conversación entre dos miembros de la CEJM y una persona externa quien, invitando a la CEJM a sumarse a una actividad sociopolítica en la ciudad de Morelia, presumiblemente para integrar un movimiento ambiental, preguntó quién era el líder de la comunidad. La respuesta que de inmediato recibió de ellos fue: «acá no tenemos líderes, acá hablamos de comunidad». Detrás de esa postura, hay toda una construcción identitaria colectiva que habría que explorar y vincular con aspectos tanto éticos, como políticos, incluso emocionales, en aras de obtener significados sobre los elementos intangibles que contribuyen a la formación de una comunidad.

Las decisiones sobre las prácticas y la cotidianidad de su quehacer comunitario, sea cual sea, las toman colectivamente y de manera consensuada, basados en un sistema asambleario que privilegia la participación horizontal, subrayan Ávila (2018) y Vargas-Ramírez (2023), de modo que sean posibles y efectivos los principios democráticos frente a su gestión social, política, ecológica y económica. La asamblea funge como una suerte de política orientada a la construcción de la comunidad. Ahora bien, esta es una cuestión que puede ser retomada a la luz de analizar con base en qué aspectos lo que ocurre en la CEJM es una democracia como voluntad de las mayorías o una organización de consenso en el sentido amplio del término; aspecto éste que complejiza lo relacional y que además que involucra temas de género. ¿Son los hombres, como suele ocurrir en la mayoría de organizaciones, los que toman las decisiones o influyen mayoritariamente en éstas? ¿Qué papel juegan las mujeres en la construcción de los consensos comunitarios y cómo ello contribuye a su poder personal?

En la misma línea anterior las comisiones de trabajo por su parte sirven para hacer la redistribución de las tareas. Una especie de división social (¿sexual?) del trabajo parece sobreponerse ante cualquier acción. Sin embargo, la división del trabajo y las labores del cuidado constituyen un asunto de gran relevancia en cualquier agrupación social, cosa a la que no escapa la CEJM, por lo que consideramos sugerente una revisión de las relaciones de género que se dan entre lxs miembros, bien sea en su carácter interno, es decir, en las familias que integran la comunidad, así como en la relación que han establecido comunitariamente.

Asimismo, asalta la necesidad de problematizar conflictos y violencias derivados por supuestos acosos por parte de un miembro de la CEJM a algunas compañeras de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita. Este hecho, además de lamentable, produjo rupturas importantes entre la base social que impulsa la FATG. La cultura patriarcal, al parecer, no está ausente de estos procesos

comunitarios donde suelen subsistir rasgos heteronormados y sexistas, especialmente entre los varones. Lo anterior no constituye un juicio apriorístico, sino una alerta temprana a la que no hay que perder de vista. En ese sentido ¿Cómo ese acto afectó la dinámica comunitaria en la CEJM y de qué manera reconfiguró la dinámica y las relaciones de género al interior de la FATG? Estas preguntas las consideramos pertinentes en la medida que nos permitirán diferenciar las experiencias de mujeres y hombres en el marco de los procesos. Lo anterior toma mayor relevancia ya que en la CEJM nunca se han realizado estudios que aborden la cuestión de género.

En la CEJM hay una periodización y asignación de acciones comunitarias para cada día de la semana. Todo depende de la temporada del año, ya que, a la llegada del temporal de lluvias, la prioridad es la milpa. Cada labor se realiza a través de comisiones de trabajo⁶, lo que pone el énfasis en los compromisos que asume cada quien por lo que la construcción de confianzas constituye uno de los elementos indispensables para la edificación del proyecto comunitario. Eso de entrada garantiza un sentido de corresponsabilidad con lo colectivo, con el bien común, buscando alejar de la práctica cualquier intento de individualizar las decisiones y las acciones. Claro, no se trata de un tema aséptico, sino de un campo dinámico y conflictivo donde se reafirman las voluntades al tiempo que se puedan dar desencuentros y rupturas, lo cual ha sucedido a lo largo de su formación comunitaria. Esta es una de esas prácticas donde es susceptible apreciar la constitución y de-constitución de lxs sujetxs puesto que se enfrentan permanentemente a la contradicción entre lo individual y lo colectivo, entre la autonomía individual y la comunitaria.

En ese tenor, valdría la pena indagar y problematizar ¿hasta qué punto las obligaciones y responsabilidades comunitarias diezman la autonomía individual, o, en su defecto, refuerzan los vínculos socio comunitarios al tiempo que se fortalece el sujeto colectivo? La implicación de lo colectivo en la vida personal, y viceversa, traza líneas importantes en la construcción de lo común.

En cuanto a las faenas, hay que decir que es la forma de trabajo predominante en la CEJM. Vargas-Ramírez (2023) hace un recuento detallado de las faenas que la CEJM ha promovido en su devenir como comunidad, lo que resulta valioso. Sin embargo, es sugerente apuntalar una conceptualización de las faenas, ya que no hay vestigios conceptuales; además, sería importante tomar en cuenta elementos narrativos expresados por lxs miembros, a partir de sus sentidos y significados, de su vivencia, para vincularlos, por un lado, con categorías económicas desde una perspectiva alternativa y, del otro, con dimensiones propias de la constitución de la subjetividad.

Es meritorio reconocer el potencial heurístico que tienen las faenas en la construcción de comunidad. Laura Collin las señala como “una especie en peligro de extinción” (2014, p. 12).

⁶ En el trabajo doctoral de Nicolas Vargas-Ramírez (2023) señala las once comisiones que anteceden al deslinde de la Colonia Ecológica: Educación y Rescate de la Cultura, Ecología, Sanitario Seco, Iglesia, Agricultura Orgánica, Vivienda, Energías Alternativas, Limpieza General, Salud, Cuidado de Flora y Fauna, y Jardín Botánico. Empero, debido a la merma en la cantidad de personas integrantes de la CEJM, solo algunas continúan operando.

Justamente porque se trata de una práctica que va cayendo en desuso. De ahí que cuando se recupera intencionalmente, como en el caso de la CEJM, lo haga con la potencia de ser reconocida y valorada como una práctica cohesionadora, desmercantilizada y reproductora de la vida en común.

Otro asunto que resulta relevante explorar en la construcción del proyecto de la CEJM como comunidad, es la trayectoria política, organizativa y sindical de algunxs de sus miembros. Las relaciones y alianzas con otros procesos y comunidades en resistencia como es el caso de la comunidad de Santa María de Ostula, la comunidad de Cherán, el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), el Congreso Nacional Indígena (CNI) Movimiento Nacional Plan de Ayala, el de Hijos de Emiliano Zapata, y con movimientos sociales afines al neozapatismo (Vargas-Ramírez, 2023), han sido claves para configurar y reafirmar su andar en la lucha. Se sospecha que, a partir de estos intercambios de saberes, de apuestas sociopolíticas por la defensa de la vida, la autonomía y la permanencia en los territorios, se desprende parte de su pensamiento crítico presente en las narrativas críticas. Estaríamos hablando, de manera preliminar, de una suerte de subjetividad en resistencia en permanente de-constitución.

A lo anterior habría que agregar las posibles influencias ideológicas relacionadas con las alianzas que sostuvieron con moradores y ex-moradores de la Casa del Estudiante Vladimir Illich Lenin de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el Proyecto Andar con y en Nuestros Pueblos y la Multiversidad de la Vida, con quienes, además de un andar continuo que se vio fracturado a mediados del 2021, por razones que nos interesa explorar, se originó, además, la constitución de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita.

La FATG, al parecer, ha sido un brazo político y educativo de la CEJM de cara a apuntalar su participación dentro de la sociedad moreliana. A la fecha, se han realizado treinta y siete ediciones (37). No obstante, pese a la prominente participación de la CEJM en su creación y desarrollo no se cuenta a la fecha con un registro detallado de la FATG, por breve que sea, por lo que viene bastante bien construirla. Tanto Ávila (2018) como Vargas-Ramírez (2023), la referencian en sus estudios; una en relación con el poder social, y otro en razón de los procesos de comunalización. Sin embargo, sigue siendo indispensable precisar las razones que fundamentaron su origen, el modus operandi, los repertorios de acción materiales y simbólicos, lxs actorxs con los que se ha vinculado, y mejor aún, los alcances, retos, aprendizajes y dificultades que se han presentado en su desarrollo.

Pensar y actuar en colectivo en los tiempos actuales, marcados por el individualismo, tiene gran relevancia social. Para trabajar la defensa del territorio antes hay que trabajar las relaciones sociales y el fortalecimiento de los vínculos solidarios. Es por ello que una de las banderas de resistencia que ha tenido la CEJM y “para posicionarse políticamente” (Ávila, 2018, p. 29) ha sido el establecimiento de vínculos solidarios con actores diversos.

Un elemento clave en la historicidad de la CEJM ha sido su cercanía y diálogo con actores externos. Con actorxs académicxs, investigadorxs y estudiantes en formación junto con la participación activa de la CEJM se han realizado estudios de impacto ambiental (Cendejas, *et al*, 2015), tesis de licenciatura sobre la consolidación de asentamientos irregulares (Salazar, 2017), luchas sociales (Dosil, 2014), tesis de maestría y doctorado en temas como la sustentabilidad y el poder social, la gestión del agua, y los conflictos socioambientales (Ávila, 2018; Morales-Magaña, 2010 y 2015; Vargas-Ramírez, 2023), proyectos de investigación sobre innovación social (Bucio-Mendoza *et al*, 2018). Cabe entonces preguntar si estamos al frente de una comunidad de aprendizaje, como señaló Ávila (2018), que reproduce saberes y conocimientos en común acuerdo con otrxs actorxs como aporte para sus luchas y demandas.

Ante tal pregunta uno de los artículos escritos sobre la CEJM señala que “mediante estas colaboraciones se ha co-generado multitud de conocimiento social, ambiental y territorial, que suma al propio conocimiento de los miembros de la comunidad” (Bucio-Mendoza *et al*, 2018, p. 87). Sin embargo, queda la inquietud por los modos en que se produce dicho saber, además sería interesante dimensionar qué tipo de aprendizajes y formas relacionales han producido este tipo de intercambios. Lo interesante de todo ello es saber en qué medida lxs miembros de la CEJM se reconocen, validan, se apropian, cuestionan y/o se sienten identificadxs con las narrativas y conceptualizaciones que sobre ellxs producen lxs actorxs externos.

Además de la relación con la academia, en cada encuentro al que convoca la CEJM, sea faena, celebración de aniversario cada 19 de marzo, FATG, es común encontrarse con personas y representantes de múltiples grupos sociales. Desde organizaciones no gubernamentales-Ong’s-, investigadorxs, académicxs de universidades, integrantes de dependencias del Estado y actores individuales, que han respondido a su convocatoria. Admitamos que esa es parte de la forma de operar su relacionalidad, aun así, interesa saber ¿qué representa para ellxs como comunidad establecer diálogos e intercambios con actores externos tan diversos?

De igual manera, en distintas fases y momentos históricos, la CEJM ha tenido acercamientos con miembros de los gobiernos local y estatal, específicamente en lo que corresponde al litigio por la apropiación del espacio, la gestión territorial del Área Natural Protegida (ANP), al cuidado del manantial la Mintzita, a la reproducción de especies endémicas como el zapote prieto, el manejo de problemáticas como los incendios, entre otros asuntos. Sin embargo, ¿qué se puede deducir de dicha relación, concretamente con los entes públicos, toda vez que su condición de asentamiento irregular los pone en una situación de disputa permanente? ¿cuáles han sido sus estrategias políticas, relacionales, de cara a entablar diálogos con el Estado sin perder de vista la autonomía comunitaria?

Otro nivel de prácticas de la CEJM se halla en relación con el territorio, los bienes comunes y el agua como elemento central. Al lado de ello emerge otro supuesto epistémico al considerar a la CEJM como sinónimo de transformación social y ecológica del territorio que habitan formando una identidad al autodenominarse como “guardianes del manantial” (Ávila, 2018; Vargas-Ramírez, 2023). Acerca del tema del agua y del territorio en su conjunto tiene sentido aventurar una indagación por los sentidos que le otorgan, lo que nos pone una vez más ante la presumible constitución de una subjetividad solidaria con el territorio y la naturaleza. Habrá que ver cómo la dotan de significado, y porqué es tan importante mantener esa relación pese a ser el detonante de los conflictos socioambientales.

El que hayan asumido la defensa y cuidado de un territorio donde se encuentra el sistema de manantiales La Mintzita, declarado como ANP y como sitio Ramsar, en 2005 y 2009 respectivamente, cuyo aporte hídrico es sumamente importante ya que aproximadamente de allí se provee el 43 % del agua que abastece a Morelia, es un asunto de gran importancia ya que detrás de ello pareciera que hay una suerte de conciencia y sensibilidad ecológica.

Desde su asentamiento en las veintiún hectáreas que constituyen el espacio biofísico que se han apropiado, su relación con el territorio se ha dado en el marco de una relación paradójica debido a los múltiples intereses que se ciernen sobre el cuerpo de agua y el territorio que le circunda. Pese a la incertidumbre jurídica sobre la tenencia de la tierra toda vez que se asentaron de manera informal (Bucio-Mendoza *et al*, 2019; Salazar, 2017), en terrenos que delimitan con propiedad de la nación como el caso del manantial La Mintzita y otros de propiedad ejidal (Cendejas *et al*, 2015), la CEJM no ha cesado de trabajar por la defensa del territorio, como tampoco han dejado de construir diversas ecotecnias para adecuar los espacios que consideran necesarios para la vida digna. Así, llama la atención que en este contexto lo legítimo está por encima de lo legal, en ese sentido, lo legal no ha diezmado los esfuerzos para la construcción social del territorio.

Un esfuerzo que va en esa vía es la construcción de casas en adobe, los sanitarios ecológicos secos, las cisternas de ferrocemento, las trampas de grasas para tratar las aguas grises. Sobre este aspecto valdría la pena saber más sobre el proceso, los conocimientos y técnicas que allí se reproducen, además, porque en apariencia ello representa un aporte sustancial a la satisfacción de sus necesidades. Si bien las ecotecnias desarrolladas por la CEJM son conceptualizadas como innovaciones sociales desde un enfoque incluyente, solidario y recíproco (Bucio-Mendoza *et al*, 2018), valdría la pena indagar lo que significa para ellos el aprovechamiento sustentable de los bienes que les ofrece la naturaleza y el territorio, la manera comunitaria de hacerlo.

Otro grupo de actividades prácticas desarrolladas por la CEJM están asociadas con la producción de alimentos. Una lectura apriorística sobre la producción alimentaria por parte de la

CEJM diría que sus integrantes gozan de seguridad y soberanía alimentaria. El que puedan decidir sobre lo que van a cultivar cada temporal, con qué tipo de semillas, así como los medios y los métodos que emplearán, lxs convierte en poseedorxs de algo que ha sido arrebatado abruptamente por el capital: la elección de lo que llevamos a nuestra mesa. ¿Qué significa para ellxs el que puedan autoabastecerse de cierta cantidad de alimentos durante el año, sin necesidad de recurrir al mercado? Es cierto que el estudio de Ávila (2018), explora la satisfacción de necesidades en la CEJM, empero, hace falta hilvanar las prácticas desde la perspectiva de las alternativas económicas, con arraigo comunitario, contemplando además el punto de vista subjetivo e intersubjetivo por parte de lxs sujetxs implicados.

Actividades productivas como los huertos de plantas comestibles y medicinales, la producción de animales de traspatio, aunado a la milpa comunitaria y el proyecto de panadería artesanal representan formas de acceso a recursos y alimentos que, en apariencia, se ubican dentro de las economías alternativas en tanto les permite la satisfacción de varias necesidades vitales. Hay quienes aducen que sembrar la milpa de temporal es una forma de resistencia (Cendejas *et al*, 2015), respecto a las prácticas convencionales de producir alimentos. Pero ¿de dónde proviene el interés por sembrar agroecológicamente? ¿qué tipo de conocimientos y experiencias han marcado su devenir como sujetxs para cuestionar la forma convencional de producir los alimentos?

Un último grupo de prácticas se hallan asociadas a lo cultural y lo educativo. Una de las expresiones más sobresalientes en términos culturales se da a través de Canto Campesino, grupo musical de cuerdas enfocado a la reproducción de la música tradicional y popular mexicana. La música ha sido una gran aliada de la CEJM, lo cual se presupone como reivindicación de las tradiciones campesinas, e incluso como expresión política, cuando incluyen composiciones con contenidos revolucionarios. La identidad comunitaria ha versado sobre y en relación con letras que inspiran, que recuerdan, que traen a la memoria la añoranza de un pasado que dialoga con el presente, pero que además se conjuga con nuevas composiciones de otros géneros (rock, reggae, protesta). Así, la música se convierte en un dispositivo subjetivante que es importante reconocer.

Los talleres de danza y música, de artesanías, de medicina tradicional, de sanitario ecológico seco, de bioles y compostas, de pan artesanal, son, entre otras, contribuciones que miembros de la comunidad y personas e instituciones externas han ofrecido a habitantes y simpatizantes de la CEJM. Los espacios de los talleres conjeturan una manera de formación autónoma en temas que son de interés para la comunidad. Estos talleres son ofrecidos en doble vía: bien por miembros de la CEJM cuando algunxs de ellxs posee el saber o habilidad, o también por personas externas. Lo interesante del tema formativo es que de cualquier manera ha acompañado los procesos de la CEJM. Al respecto conviene saber ¿cuál es el fundamento y el horizonte educativo que prevalece en medio de las acciones formativas promovidas por la CEJM?

¿Tienen algún vestigio de educación popular? ¿De qué manera la educación ha coadyuvado a propiciar cambios subjetivos en lxs integrantes de la CEJM?

1.2.3 Razones Teóricas

Ahora quiero situar brevemente algunas categorías conceptuales que justifican las razones para llevar a cabo el estudio con la CEJM. Como pudo apreciarse en la parte empírica que acabamos de esbozar, es más que evidente que subiste un interés heurístico por el tema de lxs sujetos y la constitución de la subjetividad. Por ahora solo apuntaré algunas ideas fuerza, sin ser exhaustivas, en función de situar las principales categorías como punto de partida, mismas que se desarrollarán en la antesala de cada capítulo para ubicar algunos referentes.

Uno de los puntos de partida que legitima el estudio de las subjetividades en el marco de las prácticas económicas alternativas (PEA) que conlleva la reproducción comunitaria de la vida es que lo económico también es un fenómeno subjetivo, esto es, atraviesa los vínculos, actitudes, creencias, valores éticos-políticos, y los comportamientos de lxs sujetxs que, en última instancia, configuran un escenario intersubjetivo. Lo anterior se fundamenta en que el sistema social y productivo económico dominante, el capitalismo, que además es colonial y patriarcal (Federici, 2020; Quiroga, 2019) no solo produce bienes y servicios para favorecer su engranaje, sino que también produce subjetividades: “la producción de la subjetividad constituye la materia prima de toda y cualquier producción” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 42).

Cabe señalar entonces que nuestra sospecha teórica es que la CEJM estaría batallando, subvirtiéndose y/o trabajando-consciente o inconscientemente, eso aun no lo sabemos- en contra de dicha subjetividad capitalista, y, en consecuencia, estarían envueltxs en el marco de un proceso de-constitutivo (Montoya y Herrera, 2017), proceso que no es lineal y nunca acabado, en aras de amasar y moldear una nueva subjetividad a la que designamos como solidaria. Se trataría, de acuerdo con Guattari y Rolnik (2006) de una “subversión subjetiva (...) que provoque el desmorone de la subjetividad capitalista” (p. 45).

Hablar de subjetividades, por tanto, nos pone ante la necesidad de ubicar a lxs sujetxs, mujeres y hombres a quienes designaremos con esta categoría para situar personas y no sustancias abstractas. Lo que quiere decir, que las mujeres y hombres en tanto sujetxs integrales, objetivos y subjetivos, que participan en ámbitos comunitarios y público- privados, se mueven en dinámicas particulares y colectivas, y que son a la vez *corpo-senti-pensantes* en tanto no escinden razón, cuerpo ni emociones en su cualidad de transformadores de realidades. Así, la subjetividad, nos recuerda González Rey (2008) no es un fenómeno exclusivamente individual, sino que tiene su

correlato con lo social, incluso con lo territorial y con instituciones como el Estado y el mercado, como nos apunta Guattari (1992).

Además, Polanyi (2003), Hinkelammert y Mora (2013), Collin (2014) y Coraggio (2007), nos recuerdan que lo económico no es una dimensión que pueda pensarse al margen de lxs sujetxs. En ese orden y como resultado de la emergencia de enfoques alternativos y heterodoxos respecto a la economía dominante, la capitalista, el campo de estudios sobre la subjetividad emerge como condición indispensable para pensar y reestructurar la cuestión económica, en especial desde proyectos comunitarios que se anuncian presuntamente como emancipadores y constructores de vida digna. Es decir, partimos de entender la inherencia de la subjetividad en la construcción de las economías alternativas (Fernández, 2017; Collin, 2012, 2014).

En tanto la dimensión económica no está separada de lo social, lo político, lo ambiental-territorial y cultural, toda vez que se encuentra incrustada a la vida social de los pueblos y sociedades (Polanyi, 2003), los aspectos subjetivos recobran significancia y sentido para su comprensión. Esto es así no por capricho, sino por la importancia que reviste la integración de lxs sujetxs y su dimensión intangible y simbólica en los procesos que registran un cambio social. De esta manera, sospechamos que las subjetividades se reconfiguran permanentemente en el proceso de construcción de alternativas económicas en la medida que constituyen prácticas que buscan satisfacer necesidades desde un horizonte reproductor de la vida humana y natural.

Ahora bien, hay una fuerte oposición desde las economías heterodoxas a declarar la muerte del sujetx (Hinkelammert, 1999). Lejos de estar muerto, el sujetx tiene cara de pregunta, actitud de movimiento (Ibáñez, 1991), capacidad de imaginación y creación de utopías. Estamos hablando de sujetxs no sujetadx. En tanto que actorxs lxs sujetxs construyen alternativas que no ofrecen el mercado y el Estado. De allí que el estudio de las subjetividades propende por el reconocimiento de su legitimidad a la hora de construir formas alternativas conducentes al cambio. Desde ese horizonte, desde esta perspectiva epistémica, se entiende al sujetx en proceso de constitución, nunca acabado, ni completo/a, por lo que se precisa reconocer los sentidos inherentes a su acción transformadora.

Hoy día las personas que se inscriben en procesos comunitarios desconfían con justificada razón de los resultados arrojados por el sistema económico capitalista. Hay un desencantamiento del mundo, del estado actual de cosas, por parte de algunos sujetxs, y por eso apelan al cambio social. Subsisten suficientes motivos, antropológicos y ecológicos, para interpelar el sistema económico dominante y resistirse a ser subsumido a su lógica. De allí que la reflexividad es la clave desde el punto de vista epistemológico para el retorno del actor social, es decir para la emergencia de sujetxs que se piensan a sí mismxs, pero no separadx de la naturaleza en tanto bien común (Delanty, 2005).

Este asunto de lo común que, por un lado, está asociado a lo comunitario, y que, por el otro, para nada es de fácil construcción, es subrayado por Silvia Federici (2020) en términos del “potencial que tienen las relaciones comunales, no solo como garantía de supervivencia y una capacidad mayor de resistencia, sino también, sobre todo, como un camino para transformar nuestra subjetividad (...)” (p. 121).

Al llegar a este punto, quiero subrayar algunas ideas fuerza que nos conminan a construir teoría a partir de las prácticas desde la CEJM:

- Partimos del supuesto de que las prácticas comunitarias están permeadas por condicionantes subjetivos, reflejan lo que pasa por lxs sujetos. Las prácticas son una manifestación de la subjetividad (González-Rey, 2008) en la medida que son una creación humana, una invención cognitiva, afectiva y sensible en la que las personas dejan su huella. Configuran, además, dispositivos subjetivantes en la medida que dicen algo de aquellxs que las crearon y dejan entrever mensajes y narrativas sobre lo introyectado.
- Subyace un interés heurístico en comprender lo que pasa con lxs sujetxs que desafían e interpelan los modos dominantes de producción social, económica, ambiental y cultural a través de edificar prácticas “alternativas”. Como bien señala Laura Collin “La observación de los procesos de construcción de subjetividades comienza a ser un campo fructífero para la exploración de los procesos de cambio” (2012, p. 285).
- Se arguye, además, que desde las acciones comunitarias lxs sujetxs interpelan la individualidad, persiguen la justicia ambiental y se obstinan en desarrollar la solidaridad entre ellxs y con el territorio, configurando, presumiblemente, una suerte de subjetividad solidaria. Antes que designar un sujetx históricx predeterminedo, lo cual ni siquiera tiene sentido buscarlo, sería mejor suponer la emergencia de múltiples sujetxs en un movimiento de experimentación, acción-reflexión-acción y aprendizaje colectivo (Coraggio, 2009).
- Hay indicios de que, desde la activación de las faenas como acción colectiva centrada en el trabajo, lxs integrantes de la CEJM estarían construyendo una economía para la vida comunitaria, produciendo valores de uso desde la autonomía, la autosuficiencia y desde una racionalidad reproductiva (Hinkelammert y Mora, 2013). En medio de las prácticas económicas, espacio donde “no hay una terminología ni una conceptualización homogénea sobre la economía alternativa” (Coraggio, 2009, p. 31), se nos abre el espectro para considerar lo que Natalia Quiroga (2019) plantea en cuanto a la necesidad de articular lo productivo y lo reproductivo en función de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Además, “porque no existe imposibilidad de juzgar lo subjetivo” en la vivencia de la satisfacción de las necesidades, es más, “las formas en que vivimos nuestras necesidades son, en último término, subjetivas” (Max-Neef *et al*, 1986, p. 37).

- Nuestra idea sería construir una visión teórica de la solidaridad en los términos que la planteó Razzeto cuando dice que ésta no solo está incorporada en la teoría, esto es el discurso y la ideología, sino en la práctica, lo que implica “producir con solidaridad, distribuir con solidaridad, consumir con solidaridad y acumular con solidaridad, (...) que la solidaridad sea tanta que llegue a transformar desde adentro” (Razzeto, 1999, p. 3).
- En el marco de la lucha por una porción de territorio y los bienes que allí subyacen cobra especial interés el tema de las territorialidades, esto es, los sentidos, significados y representaciones que las personas adquieren en el proceso mismo en que se gesta la apropiación, defensa y construcción social del territorio. En otras palabras, queremos ir tras la pista de las subjetividades asociadas al territorio que se habita, la percepción que tienen del espacio habitado, del territorio defendido, de la naturaleza en su conjunto, quizás ello nos conduzca a estar en frente de sujetxs que estarían deconstruyendo la relación de dominación entre ser humano y naturaleza desde una perspectiva de la decolonialidad de la naturaleza (Mignolo, 2010).
- Como deja entrever Nicolas Vargas-Ramírez (2023), algunxs miembros de la CEJM han tenido influencia del pensamiento crítico marxista y de corrientes ideológicas que propugnan por el cambio y la transformación social. En ese sentido, cobra especial interés el dilucidar sobre las coordenadas ideológicas y experienciales que estas y quizás otras corrientes de pensamiento crítico, político, económico y filosófico, pudiesen estar influyendo en la racionalidad y subjetividad de las personas miembros de la CEJM.
- Desde la perspectiva de la educación popular importa considerar cómo los diálogos de saberes y conocimientos entre la CEJM y un conjunto de actores diversos propicia la constitución de subjetividades en función de aquellos temas que son sensibles a su reflexión y acción transformadora (Freire, 1980). De mucho interés para este estudio es el tema relacional con los actores externos, por dos razones. La primera, porque hay vestigios sobre alianzas y procesos desarrollados por la CEJM con la participación de actores externos, predominantemente con la academia. Segundo, porque uno de los ámbitos en que se constituyen las subjetividades, de acuerdo con Guattari (1992) y González-Rey (2008), tiene que ver con lo intersubjetivo, con lo relacional, o sea, con el vínculo y el contacto con otras formas de ver y entender la vida.
- Considero por lo tanto que vale la pena investigar la constitución de subjetividades con las y los integrantes de la CEJM en tanto sujeto colectivo, por tratarse de mujeres y hombres que han decidido participar en la apropiación, defensa, cuidado y construcción social de un territorio periurbano en la ciudad de Morelia. Sujetxs que, poniendo no solo el cuerpo como materialidad de vida, la mente como manifestación de la racionalidad, el alma y su sentido espiritual como expresión trascendente, y, por supuesto, el corazón en tanto expresión simbólica, han ido edificando relaciones sociales y solidarias entre ellxs y con el

territorio como sustento de las acciones colectivas para construir comunidad y reproducirse comunitariamente.

1.2.4 Pregunta y Objetivos de Investigación

Este breve recorrido por las razones empíricas y algunos presupuestos teóricos tienen como propósito sentar las bases para desarrollar un proceso de sistematización de experiencias en tanto modalidad de investigación participativa (Barragán y Torres, 2017) que, en un mismo proceso, reúna los intereses de quien investiga desde el campo de las economías alternativas, por un lado, y aquellas cuestiones asociadas al quehacer y reflexión que le interesan a la comunidad como sujeto colectivo de conocimiento, por el otro.

Para hacer efectiva la hibridación de ambos intereses, me propuse el abordaje de cuatro cuestiones que están íntimamente imbricadas entre sí y que designan las dimensiones de observación y análisis de la investigación doctoral: el proyecto comunitario de la CEJM en tanto resistencia y como proyecto que busca reproducir la vida humana y natural; las prácticas alternativas en tanto acciones económicas, ecológicas, educativas y territoriales; su estrecha relación con el origen y desarrollo de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita, y, finalmente, comprender el proceso en que lxs sujetxs van modelando la constitución de la subjetividad.

En ese orden de ideas, la pregunta general que guio el proceso de investigación fue: ¿Cómo lxs miembros de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita han construido su proyecto comunitario para reproducir su vida comunitaria y la del territorio, a partir de cuáles prácticas económicas alternativas y cómo es que ha sucedido el proceso de la transformación subjetiva en su devenir como sujetxs?

Esto me llevó a plantear como objetivo general del proceso de investigación:

Comprender el proceso en que se configura el proyecto comunitario para reproducir la vida humana y del territorio de la Mintzita, así como las principales prácticas económicas alternativas para, en ese contexto, interpretar el proceso en que de-constituyen su subjetividad en tanto sujetxs. De este objetivo general se desprenden otros particulares que a la vez se desarrollan a lo largo de los capítulos de la tesis.

1. En primer lugar, identificamos y describimos los referentes que orientan el proyecto de vida comunitario de la CEJM.
2. En segundo lugar, caracterizamos y analizamos las principales prácticas que han desarrollado como comunidad a lo largo de estos veintitrés años.
3. Luego, reconstruimos una breve genealogía de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita, y,

4. Finalmente, analizamos el proceso de de-constitución de subjetividades en las mujeres y hombres que habitan la comunidad en tanto sujetxs transformadorxs de realidad.

Capítulo II. Investigación Solidaria: cuando la Observación Participante y la Construcción de Conocimientos Acompañan la Acción

Hablar de metodología en el marco de una investigación social es poner de manifiesto y a disposición los caminos, los trazos y los modos en que nos fuimos acercando a la comprensión de la realidad que decidí estudiar de la mano de la comunidad sujeto de estudio, o sea la CEJM. La metodología en un proceso de investigación que designa el cómo, esto es, el método que asumimos para hacer las cosas desde el punto de vista investigativo. Dicho relato busca mostrar los aportes que la sistematización de experiencias aportó al proceso en su conjunto, para desde allí, situar los virajes propios de un proceso que, como es natural, no se presentó de manera lineal ni sin complejidades. Y digo que es “natural” porque en ningún momento opté por la inflexibilidad, por el control; todo lo contrario, el mismo desarrollo del proceso, a través del trabajo de campo y de poner a prueba las técnicas de generación de información, fue mostrando la necesidad de dialogar con las necesidades contextuales y las particularidades a que nos enfrentamos quienes participamos del estudio.

2.1 Razones para Optar por la Sistematización de Experiencias

A continuación, destacaremos las ocho principales razones que se tuvieron en cuenta a la hora de elegir la sistematización de experiencias como metodología para guiar, acompañar y llevar a cabo el curso del proceso de generación y producción de conocimiento con la CEJM.

Primero, se eligió este enfoque por tratarse de un proceso de producción de conocimientos que estuvo orientado a la recuperación de saberes, aprendizajes, logros, dificultades, sentidos, relaciones actorales, entre otros, sobre la práctica. Si en algo están de acuerdo lxs teóricxs de la sistematización de experiencias es en el carácter profundo de ésta con la práctica (Jara, 2006; Barragán y Torres, 2017; Leis, 2006; Ghiso, 2006- 2011; Cendales, 2006). De esta manera la práctica se convirtió en el piso epistémico y de base para la construcción teórica que le prosigue.

La sistematización de experiencias, como su nombre indica, fue tras la experiencia, “buscando integrar coherentemente las palabras y los actos producto de la práctica social” (Leis, 2006, p. 5). Las experiencias sobre una práctica concreta “son esencialmente procesos vitales que están en permanente movimiento y combinan un conjunto de dimensiones objetivas y subjetivas de la realidad histórico-social” (Jara, 2006, p. 7). Esta recuperación de experiencias en composición de dimensiones objetivas y subjetivas resulta esencial para los objetivos del estudio con la CEJM, pues permite abordar dos dimensiones que están estrechamente entrelazadas.

La práctica sirvió pues de escenario para comprender lo que un conjunto de mujeres y hombres han llevado a cabo por más de dos décadas en su afán cotidiano de reproducir su vida y de salvaguardar un territorio. Eso que llevan a cabo lxs sujetxs está constituido por acciones, es decir, por cosas que se hicieron, o no, de manera intencionada o inintencionada, planeada o espontánea (Jara, 2006). Se partió de reconocer que en medio de la práctica hay relatos, saberes y haceres que van configurando un conjunto de acciones colectivas, sobre temas vitales para el cuidado y protección del territorio, pero también y en mayor proporción, en la configuración de su proyecto comunitario, base de la reproducción social, sobre lo cual, según lo que ellxs mismxs han sostenido, «hay mucho por reflexionar».

Segundo, porque vimos potencia del abordaje de la sistematización para la comprensión de las prácticas porque la reflexión no se limitó a ellas, sino que asumió “una mirada crítica de los discursos y contextos que condicionan las experiencias” (Barragán y Torres, 2017, p. 62). A este propósito se sumó la máxima de que toda experiencia está siempre determinada e influenciada por una serie de condicionantes propios del contexto social, económico, ambiental y político que les inherente, bien sea a nivel local, regional, incluso nacional, hecho que constatamos con la CEJM. Es decir, la sistematización de experiencias partió del entendimiento de que las prácticas en la medida que son agenciadas por sujetxs, que además son hacedorxs de historias situadas, responden a condicionantes históricos de acuerdo a un espacio y tiempo particulares.

En ese sentido, “el contexto no es algo totalmente exterior a la experiencia, sino una dimensión de la misma” (Jara, 2006, p. 7). Con todo lo anterior, se previó considerar los atributos de la sistematización para producir saberes y conocimientos situados, desde las voces de sus protagonistas, de modo que la autorreflexión de la práctica permitiera, además, resignificar la mirada que se tiene del contexto. El abordaje de la sistematización implicó escudriñar sobre los contextos problematizadores, muchos de ellos permeados por dinámicas capitalistas, estatistas, desde donde emergieron las prácticas en resistencia. Ello provocó un gran interés para descifrar las claves presentes en los procesos, las relaciones de poder en que se manifiesta el sistema socioeconómico dominante en las prácticas, cuyas consecuencias no son únicamente las externalidades objetivas sino los condicionantes y motores de procesos reivindicatorios que avivaron la presencia de cierto tipo de subjetividades. Es por ello que tuvo mucho sentido lo planteado por Oscar Jara (1994) cuando propuso la Concepción Metodológica Dialéctica (CMD) desde donde “se entiende la realidad como un proceso histórico, como una totalidad conflictiva en movimiento; por ello, los sujetos de conocimiento no son externos a la realidad que investigan, sino que guardan una relación dialéctica permanente” (Barragán y Torres, 2017, p. 34).

Tercero, porque en toda práctica social se va modelando la experiencia, tanto individual como colectiva, en la que se revelan pensamientos, percepciones, sentidos, emociones e interpretaciones de acuerdo al lugar que cada persona ocupa y el horizonte de sentido que le

confiere. Algo interesante es que la misma experiencia de la práctica deja ver interpretaciones muy distintas entre las vivencias interiorizadas por mujeres y hombres. Estos rasgos distintivos imprimen matices en relación con la apropiación del género. En las prácticas no hay simplemente hechos y cosas, hay personas, hay interrelación entre ellas, hay mundos subjetivos y, por lo tanto, las experiencias conforman un espacio de significantes donde afloran temores, sueños, esperanzas, ideas, prefiguraciones. “En síntesis, las experiencias son siempre experiencias vitales, cargadas de una enorme riqueza por explorar” (Jara, 2006, p. 8).

Sobre este punto hemos de señalar también a la importancia de asumir un enfoque cualitativo, como el que promulga la sistematización, puesto que la colectivización de la reflexión activó un despliegue de narrativas como se dio en los círculos de la palabra, lo cual “afecta las dimensiones subjetivas de los participantes, actualizando y resignificando sentidos y propósitos” logrando con ello activar lenguajes en las “maneras de ser, sentir y hacer de los sujetos” (Barragán y Torres, 2017, p. 81-82). Con ello no solo se amplió la mirada sobre la práctica, sobre lo vivido, sino que ofreció posibilidades para afirmar el porqué de las cosas hechas y con ello se profundizó en los sentidos que le dieron sustento.

Cuarto, porque se pretendió posicionar la relación con la CEJM en calidad de sujeto de conocimiento y no como “objeto” de estudio. Ello implicó asumir los postulados del enfoque cualitativo de la investigación social y, en consecuencia, tomar distancia de los enfoques y los paradigmas positivistas y funcionalistas del análisis social (Barragán y Torres, 2017). En tanto la sistematización de experiencias cuestiona e interpela las metodologías dominantes, aquellas que instrumentalizan, en cuanto postula un tipo de relación horizontal, respetuosa y afirmativa de la autonomía de los sujetxs cognoscentes, apela a un tipo de relación donde sea posible activar la solidaridad entre las partes. Mientras la CEJM dispuso de gran cantidad de tiempo para los círculos de la palabra, para compartir archivos, para caminar el territorio, y para asumir una disposición a la pregunta, mi posición fue la de coadyuvar a construir conocimientos que fueran relevantes para el accionar presente de la CEJM. Asumir esta posición, a la que he llamado solidaria, me conminó a establecer un tipo de relación muy distinta a la que comúnmente se observa en las investigaciones y proyectos academicistas, donde lo que importa es el producto y no así el proceso.

Para llevar a cabo lo anterior fue vital el cultivo de la confianza y el establecimiento de relaciones afectivas, mismas que se fueron labrando desde el acercamiento y participación en las acciones de la CEJM como de la FATG. “El secreto que está en el trasfondo de una manera distinta de hacer ciencia de otra manera. Este secreto es la amistad. El cultivo de las redes de afectos, la creación de espacios de confianza, y el establecimiento de relaciones honestas no generadas a través de proyectos y ciclos de financiación” (Giraldo, 2024, p. 3). Entender que lo que está de fondo no es un proyecto, ni una titulación, sino el deseo de aportar conocimiento coproducido

para que de esta manera sigan caminando los procesos reales y concretos, es una labor que, además de solidaria, solo puede hacerse desde un relacionamiento sustentado en afectividades.

Quinto, porque la sistematización de experiencias está profundamente enraizada en una modalidad participativa de investigación que coadyuva a generar un diálogo de saberes desde la práctica, “privilegiando los saberes y el punto de vista de los participantes” (Cendales, 2006, p. 93). De esta manera, “la participación no es una promesa sino un camino epistemológico, político y metodológico” (Barragán y Torres, 2017, p. 78) que se asumió en todo momento. Hay que recordar que la sistematización se fundamenta metodológicamente en el diálogo de saberes que propone la Educación Popular (EP), cuyo basamento fue inspirado por la experiencia de los círculos culturales de la Pedagogía del Oprimido planteada y desarrollada por Freire (Freire, 1980). El tema que nos interesó de esa experiencia particular de Freire, que inspiró el desarrollo de la técnica *Círculos de la Palabra*, es que el diálogo en tanto conversación abierta y horizontal permitió que lxs sujetxs participantes fueran reflexivxs en razón de una práctica compartida, que no construyeron solxs, sino con el concurso de actorxs locales y externos, con quienes movilizaron recursos, acciones, complejidades, en el contexto de luchas por la tierra, por una vida y un mundo justo, que al final redundaron en aprendizajes y nuevas comprensiones. En cierto sentido fue por eso que

Concebimos la sistematización como una metodología participativa de investigación sobre prácticas significativas de transformación social o educativa, que a partir de su reconstrucción narrativa e interpretación crítica de las lógicas y sentidos que la constituyen, busca potenciarlas y producir saberes que aportan a las resistencias y re-existencias frente al modelo hegemónico. (Barragán y Torres, 2017, p. 49)

Cierto es que asumir la participación como un elemento dialógico implicó principalmente dos asuntos: uno, motivar la participación de lxs miembros de la CEJM en los *Círculos de la Palabra*; dos, que el criterio para decidir qué estudiar en relación con las prácticas desarrolladas por la CEJM, cómo hacerlo y en qué tiempo y lugares, no se basó en mi propio criterio, como suele ocurrir cuando el/la estudiante-investigador/a lleva formulado su planteamiento, sus objetivos, y un calendario, sino que fue parte de una consulta y de un ejercicio participativo donde las decisiones se fueron tomando durante la marcha de manera colectiva y consensuada. Ello pone de relieve “que podemos interpretar el sentido de la acción social porque compartimos motivaciones y los sentimientos que mueven a las comunidades de estudio” cuyo principio le otorga un “carácter intersubjetivo y dialógico a la investigación” (Paris, 2015, p. 245).

Sexto, porque estamos de acuerdo con Barragán y Torres en que “las sistematizaciones no parten de una teoría previa que busca ser verificada, comprobada o confrontada con una realidad concreta, sino desde la comprensión, la mirada y voz de sus protagonistas.” (2017, p. 71), como

tampoco prescinden de los saberes previos de lxs sujetxs, ni mucho menos se perfilan neutrales. El horizonte de estas afirmaciones, las cuales abrazamos, parte de reconocer la ecuación en que se construye el conocimiento: acción-reflexión-acción. Si partimos de estas premisas, tenemos varios asuntos: por un lado, las teorías emanan de la lectura crítica y reflexiva de la realidad con la intención de volver a ella para transformarla. Algunos de los conceptos que construimos (subjetividades solidarias, prácticas económicas alternativas, investigación solidaria), brotaron como categorías de sentido a partir de la reconstrucción crítica de la experiencia en donde el punto de partida y de llegada fue la realidad. Por ello hemos optado por no construir un marco teórico cerrado, fijo y monolítico, como acostumbra la ciencia positivista, sino que postulamos algunas ideas fuerza que fungieron como referentes interpretativos con el propósito de ayudarnos a “leer” las prácticas y los sentidos que de ella hicieron lxs sujetxs.

Del otro lado, en efecto, en la sistematización de experiencias como en la Investigación Acción Participativa (IAP) lxs sujetxs, llámense investigador/a académicx o actorxs comunitarios, no prescinden de sus conocimientos previos al insertarse en una práctica de producción compartida de conocimientos. Las investigaciones desde la tradición crítica y cualitativa no se fundan en una tabula rasa, mucho menos dejan de optar por cuestiones éticas y políticas a la hora de elevar sus cuestionamientos a los modos en que se edifica el conocimiento. Recordemos que esa pretensión de objetividad y neutralidad valórica, propia del positivismo y del racionalismo cartesiano, busca desestimar la presencia de la subjetividad en los procesos de investigación. Si algo reivindica la sistematización es que reconoce que “toda investigación parte de la realidad que poseen quienes la realizan”, por lo que “quien investiga nunca parte de cero frente a lo que estudia” (Barragán y Torres, 2017, p. 65). En resumidas cuentas, hay un carácter indeterminado de lo social que se encuentra dándose en una relación dialéctica entre investigador/a y la realidad propiamente dicha.

Séptimo, la apuesta por la sistematización de experiencias estuvo basada, además, en una opción ético-política. Si por algo se caracteriza la sistematización de experiencias, como ciencia del pueblo para emular las palabras que usara en su momento Orlando Fals Borda, es por su dimensión ético-política desde una potencialidad emancipadora. El trazar este horizonte estimuló un pensamiento crítico e histórico, que desde otros enfoques investigativos de corte instrumental hubieran terminado por asfixiar la palabra, la capacidad para reflexionar que subyace en lxs sujetxs, así como la fuerza transformadora que de ello se desprende, por privilegiar los datos y la producción de un conocimiento que tendría como fin la productividad académica. Este no fue el caso. Es por lo anterior que la sistematización “sirve para actualizar los compromisos de sus protagonistas con la transformación y renovación de sus prácticas al darle mayor contenido y alcance” (Barragán y Torres, 2017, p. 26).

A partir de la reflexión propia que se dio con lxs integrantes de la CEJM sobre el andar de su proyecto comunitario se atisbó la posibilidad de que el proceso mismo de investigación pudiera

fortalecer la dimensión política que ha animado la práctica en todos estos años. Traer a la memoria hechos, situaciones, personas, y momentos, no solo con un fin de capturar el testimonio, sino como un hecho significativo, provocó emocionalidades y recordó porqué se había gestado una lucha. Es significativa la importancia que ello tuvo por cuanto “la sistematización, al provocar encuentros, memorias y narrativas en torno a las memorias, las experiencias y los sueños compartidos, contribuye a la afirmación de vínculos, significados y visiones de futuro colectivo” (Barragán y Torres, 2017, p. 27).

Más allá de las cuestiones metodológicas propiamente dichas, procuré abrazar las causas y las demandas por las que lucha la CEJM; de hecho, ya lo venía haciendo desde antes de iniciar formalmente el proceso académico en el DIESS. La experiencia investigativa que ha forjado la sistematización de experiencias en apoyo a los sectores populares, comunitarios y subalternizados de la sociedad resultaron claves para ello. Aquí nos volvimos a preguntar para qué investigar con la CEJM, cuál es su sentido, lo cual me llevó a visualizar respuestas que de inmediato me hicieron pensar en que, si no era para aportar a sus procesos, no tenía mayores razones para hacerlo. Compenetrarme con la tradición investigativa de la sistematización, de la cual tiene mucho que ver la Educación Popular (EP) y la Teología de la Liberación (Jara, 2006; Barragán y Torres, 2017), es porque subsiste un espíritu de “compromiso militante de contribuir a la transformación social y al empoderamiento de los sujetos populares” (Barragán y Torres, 2017, p. 51).

De esta manera la construcción colectiva de los conocimientos se asumió desde un carácter comprometido y solidario con el proceso de la CEJM. Dentro de este contexto lo más importante, sin duda, fue el acuerdo explícito al que llegamos con la asamblea de la CEJM cuando les propuse la investigación⁷: que el trabajo de investigación sería acompañado de una participación activa en las acciones comunitarias, específicamente, me comprometí a participar en las faenas por lo menos una vez a la semana, hecho que puede ser constatado por la misma comunidad, pues, desde aquel septiembre de 2022 cuando socialicé los propósitos de la investigación, he venido participando en faenas, en reuniones, en actividades productivas y en diversas actividades con la CEJM durante todo este horizonte de tiempo. Por lo anteriormente expuesto, considero que la elección de la metodología de la sistematización de experiencias fue todo un acierto, sobre todo, porque activó un proceso de autorreflexión colectiva, surgido al calor de un diálogo de saberes comunitarios y académicos, y porque fue consensuada y dialogada con la CEJM.

⁷ El pasado 5 de septiembre del 2022, en reunión asamblearia, en las instalaciones del espacio que funge como panadería comunitaria, en las inmediaciones territoriales donde está asentada la comunidad, se presentó ante los miembros de la CEJM la *Propuesta de Investigación Comunidad Ecológica Jardines de La Mintsita*. Una semana después, a través de llamada telefónica por uno de sus miembros, la propuesta fue ratificada y aceptada. Desde entonces se inició formalmente el proceso de investigación en su primera fase de trabajo de campo.

Y, finalmente, la octava razón, tiene que ver con el carácter comunicativo de todo ejercicio de recuperación de la experiencia. “La apropiación crítica de la práctica, además de fortalecerla, también posibilita comunicar sus aprendizajes y reflexiones a otros colectivos que agencian prácticas y proyectos similares” (Barragán y Torres, 2017, p. 26). Volver sobre el pasado, para reflexionarlo, para desandararlo en retrospectiva crítica, desde un presente indagador que se perfila como un horizonte de sentido en busca del mañana, del futuro, de los inéditos viables en palabras de Freire (1980), encuentra en la comunicación un aliado clave. Es por ello que la sistematización busca compartir los aprendizajes, saberes y conocimientos para comunicar y aportar no solo a las prácticas de las cuales emana, sino visualizar posibles aportes a otrxs sujetxs y prácticas similares. La comunicación, además, coadyuva con “fortalecer redes de conocimiento y organización social” (Barragán y Torres, 2017, p. 26). De esta suerte fue que pudimos, junto con la CEJM, producir varios dispositivos comunicacionales a lo largo del proceso de investigación, tales como presentaciones sobre el proyecto que se socializaron en espacios académicos y sociales donde la CEJM fue invitada, preparación de ruedas de prensa, programas radiales, crónicas de la FATG, pronunciamientos políticos, volantes informativos para animar la convocatoria a las faenas, entre otros.

2.2 La Sistematización de Experiencias como Metodología de Investigación Crítica

La larga trayectoria que desde finales de los años 60’s ha tenido la sistematización de experiencias en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas, esas que se saben críticas y que han acompañado bastos procesos de recuperación de la experiencia en organizaciones sociales, populares, educativas, comunitarias y movimientos sociales, se nos propone como una metodología de investigación cualitativa, situada y comprometida con los cambios y transformaciones que emanan desde los territorios y las organizaciones de base.

Hermana de la IAP y de la EP, la sistematización de experiencias en su genealogía investigativa ha estado puesta al servicio de los sectores subalternizados y populares, desde donde ha sabido fundamentar su quehacer en la construcción de conocimientos útiles y aplicables a demandas concretas.

De acuerdo con Barragán y Torres (2017) la sistematización se ubica dentro de las alternativas investigativas, educativas y culturales que surgieron desde diferentes campos profesionales, tales como el trabajo social, la sociología, desde donde se cuestionaban e increpaban las consecuencias del modelo económico desarrollista el cual se basaba en preceptos occidentales con fuertes rasgos positivistas. Así, la sistematización de experiencias en tanto metodología crítica allana el camino buscando interpelar los paradigmas dominantes con los que se enseña y practica la ciencia social en el continente latinoamericano. Junto con otras corrientes

y enfoques críticos como la EP, la Teología de la Liberación, IAP, la Teoría de la Dependencia, la Filosofía Latinoamericana, viene a forjar lo que se denominaría la “crisis del paradigma empírico-analítico y teorías totalizantes” (Barragán y Torres, 2017, p. 52).

Con la firme intención de ir posicionando una investigación conciente, comprometida, la sistematización elevó una fuerte “crítica al racionalismo cartesiano” (Fals Borda, 2008, p. 2) en el que se desconoce el lugar del sujetx, convirtiéndolo en “objeto” investigado, soslayando cualquier posibilidad de afirmarse como sujetx cognoscente, partícipe activo del proceso heurístico. Bajo esta lógica cartesiana predomina la relación sujeto-objeto en la que además se debe buscar a toda costa la neutralidad valórica y la objetividad. La sistematización de experiencias, en cambio, emerge como una apuesta disruptiva ante el positivismo, pues busca distanciarse de los preceptos del método científico por negar la subjetividad de los sujetxs intervinientes en la práctica de producción de conocimiento, señalando su incapacidad, y porque “niegan la realidad como construcción histórica” (Barragán y Torres, 2017, p. 32), o sea, social.

De allí que la sistematización construya sus fundamentos onto-epistémicos en razón de que “la ciencia se construye socialmente” (Fals Borda, 2008, p. 4) con y desde el pueblo. Bajo el espectro de la reconfiguración de las ciencias sociales latinoamericanas, aquellas que se encuentran en proceso de disputa con los basamentos eurocéntricos y norteamericanos, la sistematización clama por la “convergencia entre pensamiento popular y ciencia académica” (Fals Borda, 2008, p. 4). Habría que decir también que dado que la sistematización parte de las prácticas y no de teorías preconcebidas para la producción de conocimientos, es que postula que hay un cúmulo importante de saberes y conocimientos en los procesos que construye la gente desde la cotidianidad de sus luchas.

La sistematización en tanto metodología de investigación participativa converge entre tradiciones investigativas de corte interpretativo y crítico (Barragán y Torres, 2017). En ese orden de ideas, la sistematización desde un lugar interpretativo es una suerte de “captación interpretativa del sentido de la acción” (Weber, citado en Paris, 2015, p. 245), desde donde se busca “(...) comprender los sentidos y racionalidades que configuran dicha práctica (Barragán y Torres, 2017, p. 50). Habrá que añadir que lo interesante de la perspectiva interpretativa es que por medio de su inteligibilidad podemos experimentar vivencias, sentimientos y las motivaciones de lxs sujetxs sociales (Paris, 2015).

Empero, y, además, la parte crítica sostiene que las condiciones contextuales, de opresión e injusticia social en la que suelen darse las prácticas enarboladas por lxs sujetxs exige que se trascienda la interpretación. El asunto nodal es que no basta solo con interpretar, aun sabiendo su importancia analítica, cuando se precisan acciones transformadoras que cambien el destino de los hechos. Por eso una de las apuestas epistémicas del estudio con la CEJM fue interpretar sus

prácticas, los razonamientos y sentidos que allí emergieron, pero con la intención de avanzar en la crítica constructiva que conduzca a la transformación, tanto de lxs sujetxs como de la práctica misma. De esta manera, la conjugación entre interpretación y crítica se volvió inmanente y necesaria a la luz de iluminar los caminos reivindicativos que precisan lxs sujetos en su devenir como actores de transformación.

Ahora bien, esa perspectiva crítica no solo se halla en y sobre los condicionantes objetivos, materiales, estructurales, que permean la vida y práctica de la comunidad. La acción social, política, económica, cultural, ecológica, que éstxs desprenden se constituye también por los “sentidos subjetivos que la orientan” (Barragán y Torres, 2017, p. 36). Desde luego, la reconstrucción crítica de las múltiples experiencias que caminan a contrapelo de las hegemonías, que aúnan esfuerzos para desentrañar lo injusto, “(...) insiste en conocer las prácticas como construcciones sociales a la vez contextualizadas y configuradas intersubjetivamente” (Barragán y Torres, 2017, p. 36). Por eso es que “la sistematización es una interpretación rigurosa de las interpretaciones presentes en los relatos que producen los actores desde su experiencia, con respecto a la práctica o proyecto compartida” (Barragán y Torres, 2017, p. 37).

Esto nos lleva a plantear que los objetivos metodológicos que persiguió la sistematización de experiencias, se centraron en:

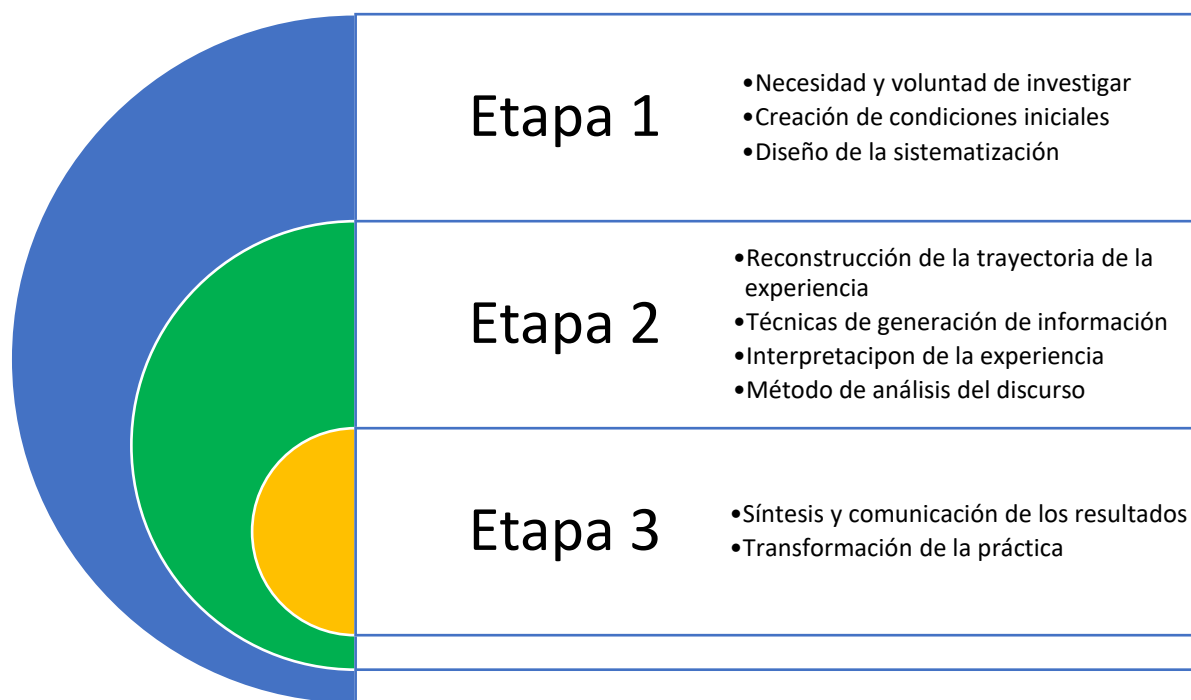
- Producir conocimientos a partir de las prácticas, conocer sobre la experiencia vivida por parte de mujeres y hombres en tanto actores con capacidad de transformar la realidad
- Documentar y caracterizar las prácticas, situándolas en sus respectivos contextos, no con la intención de producir generalizaciones sino conocimiento concreto para contextos singulares
- Reflexionar críticamente sobre los sentidos y racionalidades que orientaron las experiencias, poniendo atención en los hechos significantes
- Rescatar aprendizajes desde las prácticas, identificando las innumerables lecciones que el quehacer cotidiano conllevó en su devenir
- Convocar por medio de los círculos de la palabra al reencuentro analítico y crítico reflexivo con las prácticas de modo que “se [construyeran] como sujetos epistémicos” (Barragán y Torres, 2017, p. 70)
- Fomentar un carácter participativo, dialógico, y horizontal a modo de atizar actitudes epistémicas para desentrañar lo invisible y oculto de las prácticas “mediante un proceso de interacción y negociación de sentidos” (Villa, 2015, p. 4).

2.3 Etapas del Proceso de Sistematización

La investigación con la CEJM la concebimos como un proceso participativo, flexible y abierto, lo que ostentó atributos de un proceso vivo, en permanente reconfiguración, en el que hubo propósitos metódicos en clave de la interrelación y diálogo procesual entre las distintas etapas. Es decir, no fue un proceso lineal en la medida que desde las primeras etapas lxs sujetxs fueron reflexionando su hacer, se fueron comunicando parcialmente los hallazgos, y, presumiblemente, se fortalecieron los vínculos con el proceso.

Desde el planteamiento metodológico del estudio concordamos con las etapas propuestas por Barragán y Torres (2017), mismas que clasificaremos en tres grandes etapas, que fueron levemente adaptadas a las necesidades del estudio toda vez que también se incluyeron algunos aportes de Oscar Jara (2006) en lo que respecta a su propuesta de concepción metodológica dialéctica entre los elementos objetivos y subjetivos y de María Eumelia Galeano (2012) en la cuestión de la categorización.

Figura 1 *Etapas del proceso de investigación con la CEJM*



Nota: elaboración propia con base en (Barragán y Torres, 2017).

2.3.1 Primera Etapa del Proceso

2.3.1.1 Necesidad y Voluntad de Sistematizar

Esta primera subetapa del proceso se concentró en compartir con lxs miembros de la CEJM la importancia de reconstruir y reinterpretar críticamente la práctica, que en ese momento llevaba veintiún años de historia como proceso. Concretamente, se trató de un ejercicio de diálogo que tuvo como fundamento la cercanía y la relación de varios años con la comunidad, lo cual se dio en dos momentos.

Un momento inicial fue el 5 de noviembre de 2021, el cual consideré como una situación emergente, es decir, no se tenía planeado compartir información sobre las intencionalidades de investigar con la CEJM. Ese día estuve participando con miembros de la CEJM y de la Multiversidad de la Vida en una de las faenas de elaboración de adobes. Al final, como de costumbre, nos dispusimos a la compartencia de alimentos y vi la oportunidad para externar algo que ya venía sentipensando. Debo confesar que tenía temor de hacerles la invitación a participar del proceso de investigación en calidad de estudiante del DIESS ya que un corto tiempo atrás había invitado a la CEJM a participar de un proyecto de investigación financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT), donde las cosas no habían salido muy bien. Específicamente el proyecto trataba de identificar y caracterizar prácticas agroalimentarias en Michoacán, como en otros ocho Estados de la república, en el marco de la pandemia. Más allá de los pormenores del proyecto de investigación, que no viene al caso, es que desde el lugar que ocupé como asistente de investigación, puse mi cara, expuse mi voz, externando los objetivos y compromisos de la misma, y, por cuestiones ajenas a mi voluntad, el proceso no cumplió con devolver los productos ni retroalimentar los resultados y hallazgos allí generados. Eso me puso en una encrucijada ética y reforzó mis argumentos en torno a entender la brecha, la barrera y la instrumentalización que la academia a veces hace de las comunidades.

Hacer algo con sentido, hacerlo no para ellxs, sino con ellxs, hacerlo desde “abajo” consistía, les comenté, en una apuesta epistemológica y metodológica distinta. Que no iba a ser un proyecto sino un proceso que caminaríamos a su ritmo, al calor de la cotidianidad que enmarca los procesos y no al tiempo urgente que impone la academia. Desde entonces dejé sembrada la semilla de lo que adelante se convirtió en un avance de investigación solidaria.

El segundo momento se dio en dos partes. La primera tuvo como medio el envío de una carta en calidad de propuesta donde expuse brevemente: una introducción en la que conté mi experiencia del caminar con ellxs desde la práctica por más de seis años; propuse un objetivo inicial el cual pretendía desarrollar un proceso de investigación participativa en el marco del DIESS, un

proceso que fuera concertado con la comunidad, respetando su autonomía, que permitiera producir conocimientos sobre la experiencia acumulada en los últimos 10 años⁸ de su trayectoria como comunidad ecológica, haciendo énfasis en aspectos sociales, económicos, ecológicos, culturales y educativos, y aquellos que la comunidad decidiera. Acto seguido fundamenté algunos para qué, es decir, justifiqué desde mi punto de vista los sentidos de hacer la investigación, indique el cómo se haría, esto es la metodología, igualmente dejé esbozado algunos posibles temas, los cuales clasifiqué en socio-políticos, económicos, ecológicos-territoriales, y culturales-educativos, y, finalmente, hice hincapié en las consideraciones éticas sobre el uso y manejo de la información y los compromisos que adquiriría al entablar una relación formal en el marco de la investigación.

Así, la segunda parte se dio el 29 de septiembre de 2022, día en que la CEJM me abrió un espacio en su reunión habitual de asamblea donde tuve la oportunidad de exponer mis intencionalidades de manera presencial, obviamente, basado en la respuesta positiva que se concretó en una llamada telefónica a partir de la carta enviada. Como primer momento, ese día tuve la posibilidad de ampliar y explicar los aspectos contenidos en la carta propuesta, especialmente me centré en las motivaciones que me llevaban a proponer el ejercicio, cómo era que yo estaba pensando su lugar como sujeto colectivo en el proceso. Allí puse especial atención en nombrarlxs como sujetxs individuales que encarnaban un proyecto colectivo, razón por la que no los nominé como objetos de conocimiento, sino como sujetxs cognoscentes, con capacidad para pensar-se, y, cognoscibles, es decir, con facultades para realizar una introspección tanto personal como colectiva en el marco de su hacer comunidad. Ello fue bastante oportuno desde todo punto de vista porque fue reforzando las motivaciones de ambas partes: la mía como investigador y como aprendiz, y la de ellxs como sujeto colectivo en clave de investigadorxs comunitarixs.

Como un acto simbólico de invitarles a la reflexión colectiva desde sus prácticas les entregué a cada unx una libreta de apuntes y su respetivo bolígrafo para que se convirtiera en una bitácora, en un diario que acompañara el proceso. Les invité a que escribieran sus sentires, reflexiones y todo aquello que se les ocurriera en medio de los diálogos que nos íbamos aventurar a tener.

Una de las primeras expresiones de voluntad, no la única, fue que la CEJM dispuso los días jueves para llevar a cabo el proceso de investigación y se acordó que un tiempo de dos horas era

⁸ Es importante precisar un aspecto en relación con la temporalidad. El horizonte de tiempo que inicialmente se había estimado era considerar solo los últimos 10 años en virtud de que, en el 2011, la CEJM pasó por un parte aguas, un momento de reconfiguración interna que lxs conminó a establecerse como Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita, proceso que además supuso disputas y rupturas tomando distancia de personas y de un proceso anterior en el que habían participado denominado Colonia Ecológica Jardines de la Mintsita (de ello se dará cuenta en los hallazgos). En virtud de ello se amplía el horizonte, incluso rebasando el periodo de nacimiento de la Colonia Ecológica en el 2001

un espacio justo para desarrollar las actividades investigativas. Vale decir que hubo momentos que nos tomamos más tiempo de lo planeado. Además, desde aquel día afloraron sentires respecto al proceso de investigación que me permito compartir a modo de testimonios para dar cuenta de la importancia temprana que éste tuvo:

- «Con este trabajo yo creo que se va a entender mejor el proyecto (...) nos va a ir dando toda esa claridad de ver todo lo que hay detrás (...) y lo hemos dicho muchas veces que hay que creernos todo el montón de trabajo que hacemos porque todo el mundo lo ve, pero luego a uno se le hace como una cotidianidad.»
- «Sí es importante este tipo de encuentros, luego a veces uno olvida, y lo que importa es que tengamos la memoria fresca, si no la tenemos fresca, podemos repetir los errores.»
- «Este tipo de trabajos de investigación nos ha fortalecido en otros momentos. (...) cuando se comparten experiencias con la gente de afuera (...) hace falta que tengamos bien presente esa memoria histórica (...) hablar de tener la memoria fresca pues (...) es bueno refrescarnos la memoria un poco y desde ahí volvernos a fortalecer (...) hay mucha memoria que recordar. Este trabajo que vamos a hacer sí nos va a dimensionar todo lo que hemos hecho, sí nos va a servir un montón lo que vamos a revisar y yo creo que nos va dar mucha pauta para la continuidad del trabajo.»
- «Desde que empezó la plática se vienen un montón de emociones, se vienen muchos recuerdos, muchas emociones, de escucharla (se refiere a la compañera que antecedió) ya me estaba dando ganas de llorar.»

2.3.1.2 Creación de Condiciones Iniciales

Esta segunda subetapa tuvo como objetivo tres asuntos: ver algunas condiciones de la trayectoria de la CEJM, aclarar dudas sobre el tema de las subjetividades y las prácticas económicas alternativas, conformar el equipo de investigación e ir tanteando las condiciones y los intereses temáticos de la CEJM. Acá es importante recordar que la “decisión de sistematizar una experiencia es igual que ella, colectiva” (Barragán y Torres, 2017, p. 85). Por eso para ir generando un ambiente de confianza y que trazara desde el inicio las voluntades, fue ineludible que pusiéramos en común acuerdo nuestros intereses y revisar cuestiones básicas.

Hay que recordar que para sistematizar una práctica social ésta tiene que cumplir por lo menos con tres elementos: contar con una trayectoria en el tiempo; disponer de materiales y fuentes de información; y, reafirmar los sentidos de la participación por parte de lxs sujetxs, clarificando su vinculación en todos los momentos del proceso. Para ir armando el horizonte de

tiempo se propuso un calendario en razón de las etapas del proceso. Se estimó como mínimo un año y medio para desarrollar el trabajo de campo, mismo que se concretó casi en dos años.

Como segunda parte fue esencial sincronizar los objetivos analíticos y teóricos que venían de mi parte con los que ellxs iban exponiendo; todo lo cual surgía del diálogo. Para ello se explicaron los componentes temáticos que yacían en el nombre del proyecto “sujetxs, subjetividades y prácticas económicas alternativas”. La solicitud vino de parte de ellxs, cosa que me alegró al percibirse desde el inicio se vio su mirada reflexiva y la búsqueda de lo que el proceso les iba aportar. Dicha situación me exhortó a clarificarles las categorías usando ejemplos concretos y metáforas que tuvieran como inspiración la cotidianidad. Una de las metáforas que se usó para ejemplarizar la práctica como un todo y lo que ésta contiene fue la de la porción del pastel; otra de ellas, para explicar las subjetividades, fue la de los lentes con los que vemos el mundo. Así, nos pusimos a platicar sobre los temas en aras de descomponer las categorías y presentarlas como atributos heurísticos que para nada estarían alejados de la realidad.

Otra de las condiciones iniciales versó sobre la necesidad de que la CEJM, internamente, crearía un equipo de investigación. Desde las primeras sesiones se conversó sobre por qué es importante que desde la comunidad se cuente con un equipo, que sirva como interlocutor con el investigador académico, que pueda además ser un primer filtro para socializar y compartir los materiales de trabajo que se vayan elaborando, así como ayudar a gestionar información de acuerdo a las fuentes y archivos con los que cuenta la CEJM. Si bien la conformación del equipo, que estuvo a cargo de dos compañeros, fue vital para interlocutar en el arranque del proceso, no tuvo la suficiente efectividad en razón de lo que se pretendió inicialmente; cuestiones de coyuntura y las mismas labores de la cotidianidad hicieron que lentamente se fuera desvaneciendo dicha figura. No obstante, ello no significó, en ningún momento y circunstancia, impedimento alguno para desarrollar las sesiones ni para acceder al material solicitado, ya que una de las compañeras terminó asumiendo voluntariamente la tarea de proporcionarlo. Vale decir que la CEJM siempre se dispuso a compartir fotos, vídeos, material impreso, que sirvió a los objetivos de la revisión de las fuentes en su poder. De hecho, se le veía bastante feliz a la compañera cada vez que en medio de alguna faena o círculo de la palabra traía consigo material para compartir.

En concordancia con lo anterior, desde el inicio se decidió que sería la asamblea general, espacio en el que comúnmente se toman las decisiones en la CEJM, el escenario para socializar, debatir, para hacer las observaciones y para aprobar todos los materiales y documentos que se realizaron en el marco de la sistematización. Este procedimiento de socializar y compartir los hallazgos preliminares se llevó a cabalidad y fundó una relación de reciprocidad que, por un lado, legitimó las interpretaciones y argumentos que se fueron construyendo, y, del otro, convocó a la reflexión colectiva, a la ratificación de los sentidos en torno a las experiencias.

2.3.1.3 *Diseño de la Sistematización*

Este momento del proceso se orientó principalmente a dos cosas: una, a reafirmar el objetivo de la sistematización, el cual articuló los intereses de ambos sujetos, de la CEJM en torno a las prácticas, y los míos en sentido analítico en torno a la constitución de los sujetos, las subjetividades y las prácticas económicas alternativas; dos, se definieron los ejes o porciones de la práctica y se visualizó la manera de abordarlos.

La identificación de los ejes o porciones de la práctica social se construyó participativamente, lo cual fue “una decisión más política que metodológica, y está supeditada a los intereses y razones vitales que llevaron al colectivo a realizar la sistematización” (Barragán y Torres, 2017, p. 90). Por práctica social entendemos el conjunto de actividades, materiales e inmateriales, que desarrollan las personas en la producción de las condiciones que hacen posible la vida, lo que quiere decir que la noción de práctica social está estrechamente vinculada con el trabajo. La práctica social, entonces, alude a la producción material en la cual está inmersa la transformación de la naturaleza como medios de vida para la satisfacción de las necesidades. Empero, como bien se subraya desde tradiciones marxistas,

La práctica social no se reduce a la actividad en la producción, sino que tiene muchas otras formas: la vida política, las actividades científicas y artísticas; en resumen, [las personas] como seres sociales, participan en todos los dominios de la vida práctica de la sociedad. (Tsetung, 1975, p. 4)

Para hacer explícito y más digerible el concepto se explicó qué se entiende por práctica social, haciendo alusión, con ejemplos concretos, qué es lo que ellos como CEJM han hecho a lo largo de sus casi dos décadas como proceso social comunitario. Se hizo énfasis en que las prácticas son agencias humanas, que pueden concretarse material o inmaterialmente, que son multidimensionales y que al cabo de los años han constituido el fundamento en que se ha cimentado la CEJM como proyecto. Además, que esas prácticas son agenciadas con otros, internos y externos, y que dicen algo sobre ellos como comunidad; en otras palabras, algo que además tiene mucho que ver con la opción metodológica elegida, es que su “carácter práctico [de las prácticas valga la redundancia] subraya la dependencia de la teoría (...) y ésta, a su vez, sirve a la práctica” (Tsetung, 1974, p. 7). Al final de cuentas, cualquier conocimiento que se pueda adquirir de un proceso comunitario de esta magnitud provendrá de la experiencia directa en razón de lo acontecido en las prácticas sociales.

Además, se explicitó que las prácticas sociales en tanto agencias humanas están permeadas por racionalidades y subjetividades, aspecto que volvió necesario desmenuzar los conceptos desde una postura pedagógica. Volver sobre la práctica y hacerle preguntas, reflexionar porqué pasó lo que pasó, qué aprendimos, cuáles fueron las dificultades que tuvimos, qué elementos del contexto intervinieron, entre otras cuestiones, es lo que podemos hacer en el proceso de recuperación.

Operativamente desarrollamos un ejercicio de indagación colectiva denominado matriz de priorización simple⁹. El resultado del ejercicio fue rico en aportaciones discursivas, ya que les permitió rememorar y traer al presente momentos significativos, y permitió ubicar las porciones de la práctica a las que nos abocaríamos durante la recuperación de la experiencia de la CEJM. Desde estos ejercicios colectivos de indagación se fue perfilando una suerte de pedagogía investigativa, pues no solo se trató de recuperar testimonios, de allanar archivos, sino que, a medida que se hacía, se desarrollaban las técnicas, se explicaba su procedimiento, su intencionalidad, dejando ver que lo realmente valioso que era el proceso y no únicamente el resultado. A razón de ello las compañeras de la CEJM empezaron a llamar talleres y escuela a las sesiones de los círculos de la palabra. A continuación, se presenta el esquema con las porciones definidas por la CEJM.

⁹ La matriz de priorización simple es una herramienta de indagación colectiva que consistió en enlistar, priorizar y justificar lo que para cada quien era importante conocer respecto a la práctica. A cada quien se le pidió que en su libreta hiciera una lista de 5 prácticas (se usó la metáfora del pastel para explicar que una rebanada era una porción de eso que hacen, por ejemplo, la milpa, el cuidado del manantial, la panadería, la FATG, etc.) que, lo más importante de dichas prácticas es que quisieran valorarlas porque las consideraban de gran interés para conocer, para hacerle preguntas, y que fuera susceptible de problematizar, es decir, desentrañarlas para ver qué paso, entre otras cuestiones. Acto seguido, se les pidió que priorizaran cada porción, otorgándole una puntuación numérica (de 1 a 5), para estimar el grado de importancia. Una vez hecho esto, cada una socializó su lista y la puntuación que le otorgó para dar paso a ver la importancia que le veían, y por qué era indispensable volver sobre esa parte de la experiencia, ejercicio que resultó muy ilustrativo y de gran importancia analítica.

Figura 2. Esquema porciones de la práctica de la CEJM



Nota: Elaboración propia

2.3.2 Segunda Etapa del Proceso

2.3.2.1 Reconstrucción de la Trayectoria Experiencial

Una vez identificadas las porciones de la práctica, nos abocamos a escudriñarlas a partir del trabajo de campo, mismo que se desarrolló desde septiembre de 2022 hasta octubre de 2024. Casi de manera ininterrumpida, salvo en las temporadas de vacaciones en que regresaba a mi país de origen a visitar a mi familia, tuve presencia en la CEJM. Al propósito de la reconstrucción le dedicamos dieciséis (16) sesiones en el marco de los círculos de la palabra, cuatro (4) entrevistas semiestructuradas con lxs miembros de la CEJM, cinco (5) entrevistas con andantes de la FATG, un despliegue importante de observación militante y la respectiva revisión documental de fuentes físicas y digitales. En esta subetapa nos interesamos por caminar la práctica desde la experimentación, por la reconstrucción narrativa en razón de rescatar hitos, acontecimientos, tensiones, transformaciones, alianzas, y un sinfín de aspectos y elementos históricos que fueran dicientes de las respectivas porciones de la práctica y donde además fuera posible identificar la producción subjetiva.

A continuación, expondremos las estrategias y técnicas participativas y dialógicas que construimos a lo largo del trabajo de campo.

2.3.2.2 Los Círculos de la Palabra como Fuente de diálogo y Oralidad en lxs Sujetxs

Los círculos de la palabra en tanto estrategia metodológica y operativa para la producción de conocimientos en el marco de la reconstrucción de la experiencia de la CEJM la concebimos como parte del movimiento de enfoques cualitativos críticos ante los paradigmas dominantes, de tendencia positivista y objetivista, de escisión del/a sujetx y su subjetividad, por lo que se posicionan como propuestas transformadoras (Galeano, 2012; Freire, 1980; Biglia y Bonet, 2009, Barragán y Torres, 2017).

Por lo tanto, los círculos de la palabra desde la perspectiva que se asumió en la investigación con la CEJM tuvieron mucho que ver con la modalidad dialógica y reflexiva propuesta por Freire en los círculos de la cultura (1980), con la etnografía como la historia oral en la medida que su aplicación ofreció “un conocimiento de los informantes y su entorno” así como “para lograr la comprensión de procesos sociales desde [la visión] de los diversos actores” (Galeano, 2012, p. 84-85), y con la construcción de narrativas como el proceso de encuentro entre diferentes subjetividades (Biglia y Bonet, 2009).

A partir de la propuesta dialógica desarrollada por Freire (1980), lo que se trató no fue de tener a las personas como objeto de la investigación en sentido instrumental, “como si fuesen piezas anatómicas”, sino que nos interesó fue movilizar “su pensamiento-lenguaje referido a la realidad, los niveles de percepción sobre esta realidad, y su visión del mundo” (Freire, 1980, p. 113). En otras palabras, la generación de los diálogos se dio bajo la premisa de que cada mujer y hombre en la CEJM constituyó en sí mismx un ser histórico y social capaz de narrar su propia experiencia en el mundo, por lo que es capaz de convertirla en historia oral. Ahora bien, la historia oral

Se refiere a todo aquello que puede transmitirse por la boca y la memoria: sucesos, eventos, hechos, prácticas y saberes, formas de ver el mundo y de transformarlo, nociones éticas y principios morales que pueden ser recogidos mediante conversaciones más o menos en profundidad; cohabitando entre la población que se investiga por períodos más o menos largos, recogiendo relatos comunes, cuentos, mitos de diferentes órdenes y también revisando materiales escritos de corte memorial como biografías, diarios íntimos (...) y todo ese conjunto heterogéneo que Fals Borda llama "los archivos de baúl." (Uribe, 1997, p. 120, citada en Galeano, 2012, p. 91)

Así, los círculos de la palabra constituyeron una estrategia colectiva de recuperación sistemática y de producción de discursos proveniente de diálogos para auspiciar la oralidad de lxs sujetxs sociales, dependiente directa de la memoria y la subjetividad (Galeano, 2012). En ese sentido

La historia oral aborda la experiencia humana concreta y el acontecer sociohistórico desde la subjetividad, y centra su análisis en la visión que expresan los actores sociales desde adentro, como sujetos que aportan a la comprensión de la situación o del proceso objeto de estudio. (2012, p. 91-92)

El insumo básico de los círculos de la palabra como diálogos abiertos y plurales fue la oralidad, o sea la construcción de narrativas, una suerte abordaje subjetivo desde la visión que tuvieron lxs mismxs sujetxs sobre las prácticas, sus intervinientes y sobre ellxs mismxs. La construcción de narrativas como recurso de la oralidad de lxs sujetxs constituyó una especie de objeto de análisis discursivo que tuvo la capacidad para revelar realidades subjetivas (Biglia y Bonet, 2009). Tales realidades permeadas en los diálogos fueron una manera colectiva para descubrir “cosas” en la memoria cuyo lugar buscó explicar el porqué de muchas de ellas.

El propósito principal de los círculos de la palabra fue abrir diálogos desjerarquizados, horizontales, generadores de confianza, sin la pretensión de ver quién sabía o hablaba más. En sentido freiriano los círculos fueron entendidos como ese encuentro de las personas mediadas por el mundo para pronunciarlo (Freire, 1980) y así generar un conjunto de narrativas en torno a las porciones de prácticas que permitiera comprender desde una perspectiva cualitativa, o sea valorativa, el marco de los procesos desde lo individual y lo colectivo. A través de las narrativas se pudo realizar interpretaciones cualitativas de los procesos inscritos en las prácticas, desde donde se abordó la “experiencia humana concreta y el acontecer sociohistórico desde la subjetividad” (Galeano, 2012, p. 91).

En palabras de Freire las prácticas [o porciones como las designamos pedagógicamente] se correspondieron con lo que él llama los temas generadores puesto que no fueron temas aislados de la realidad, mucho menos de su experiencia; en esa medida solo pudieron ser comprendidos como relaciones de éstxs con su mundo. “Los temas en verdad, existen en [lxs sujetxs], en sus relaciones con el mundo referido a hechos concretos” (Freire, 1980, p. 127). Así, “investigar los temas generadores es investigar el pensamiento referido a la realidad, es investigar sobre la realidad, que es su praxis” (Freire, 1980, p. 127). De esta manera las narrativas vertidas durante los diálogos, animados por preguntas y el cotejo de ideas fuerza provenientes de textos documentales y de la observación militante, fueron producto de la reflexión y de la reconstrucción de sentido que lxs sujetxs hicieron conforme a su experiencia.

Las narrativas fueron una suerte de “documento para conservar [y comunicar] la realidad social” (Galeano, 2012, p. 83). Habremos de decir también que, no obstante, no se buscó una uniformidad en la manera de narrar las experiencias, sino que las historias fueron contadas de manera distinta por cada unx de los sujetxs, lo que ofreció múltiples y variadas narraciones. El valor epistemológico que representaron los círculos de la palabra respecto a la pluralidad y diversidad en las narrativas se corresponde con el supuesto de que las subjetividades son plurales, diversas, múltiples y polifónicas, así se esté haciendo un análisis sobre las mismas prácticas sociales. En la narración hay por lo tanto la creación de nuevos lenguajes, algunos matizados en y por el cuerpo, así como “afectaciones subjetivas en las maneras de pensar, sentir, ser y hacer de los sujetos” (Barragán y Torres, 2017, p. 81). El ejercicio de reflexividad propiciado por los diálogos colectivos, como reconocimiento de intersubjetividades, sirvió, además, para reactivar sentidos subjetivos, esto es, amalgamar significados y hasta propósitos en función de la acción.

Ciertamente lo contado por las mujeres y los hombres difirió justamente por el lugar en la vivencia, por la importancia que cada género le otorgó al hecho vivido. Por ello coincidimos con lo planteado por Burman (2000, citado en Biglia y Bonet, 2009, p. 7), cuando enfatiza “que no hay una historia, [sino] unas historias compartidas, pero no las únicas posibles”. Con la ayuda de la memoria en la medida que fue propiciada por las preguntas y por los mismos comentarios vertidos en el diálogo, las mujeres y hombres de la CEJM no solo evocaron su pasado, sino que ello les permitió definirse a si mismxs dentro de la historia compartida, como sujetxs sociales en un devenir inacabado.

Echando mano del recurso de la memoria, las narrativas fueron reconstruyendo sucesos, hitos y parte de los momentos más significativos acaecidos durante el tiempo de constitución de la CEJM. Fue un proceso de ida y vuelta, de centrarnos en el pasado, pero de volver al presente, lo que nos exhortó a detenernos en aquellos pasajes que marcaron la experiencia individual y colectiva, haciendo hincapié en aquellas aberturas históricas que tomaron fuerza de acuerdo a la trayectoria de cada quien. Por eso los diálogos dentro de los círculos de la palabra fueron “una exigencia existencial (...) en el encuentro que solidariza la reflexión con la acción” (Freire, 1980. p. 101), de allí que “la narración está estrechamente ligada a la acción” (Cabruja, citado en Biglia y Bonet, 2009, p. 8). El análisis de las prácticas representó un esfuerzo para reconocer las interacciones presentes en las prácticas decodificando sus partes constitutivas.

Metodológicamente los círculos de la palabra se convirtieron en espacios de encuentro colectivo, desarrollados in situ, lo que le confirió un carácter situado toda vez que las sesiones fueron llevadas a cabo en el ambiente natural de la cotidianidad de la comunidad. Bien sea en la casita comunal, en la milpa comunitaria, en las instalaciones de la panadería, o en la casa de algunos de lxs participantes, los lugares en que discurrieron los diálogos no les fueron ajenos. Lo anterior permitió garantizar un ambiente de confianza en aras de que pudiesen recordar sucesos

o se señalará la vivencia de los mismos en relación con el espacio tiempo en que ocurrieron. “La confianza [fue] haciendo que los sujetos dialógicos se [fueran] sintiendo cada vez más compañeros en su pronunciación del mundo” (Freire, 1980, p. 105).

Figura 3. *Círculos de la Palabra con la CEJM*



Nota: Archivo personal

Estos espacios de encuentro dialógico fueron diseñados para la puesta en marcha de conversatorios libres, algunos espontáneos, lo que quiere decir que no tuvimos cuestionarios cerrados, sino que fueron dinamizados, bien por pláticas informales, al calor del diálogo que le procedía a la faena, por preguntas problematizadoras que se iban lanzando, mismas que surgieron

a partir de los comentarios vertidos en las sesiones pasadas donde se identificaron las porciones o por la emergencia de inquietudes que brotaban al calor del diálogo. De todas maneras, hay que decir que las fuentes principales de las preguntas fueron dos: las justificaciones que ellxs habían vertido en la etapa de las condiciones iniciales, lo cual se hizo para recordar porqué era importante recuperar la experiencia, y las que la observación militante y revisión de fuentes documentales iba animando la indagación del investigador académico.

Cada que vez que se le hicieron preguntas a la porción correspondiente, al final de los comentarios de cada quien, mi papel era hacer nuevamente una lectura general de aquello que se había dicho. Hacer una especie de resumen de lo comentado por lxs participantes, se fue convirtiendo en una actividad recurrente de cada círculo. Allí fuimos rescatando las palabras claves, en una suerte de codificación en vivo de aquellas ideas fuerza que se iban vertiendo de modo que se hiciera hincapié en la potencia de la narrativa. De lo anterior se fueron construyendo reflexiones in situ, algo así como memos analíticos que se retomaron en las argumentaciones posteriores. Sin lugar a dudas, este ejercicio de volver sobre lo narrado fue legitimando y valorando lo dicho, con lo que reafirmamos la importancia de la palabra de cada quien, a la vez que fuimos socializando el avance de la construcción colectiva del conocimiento.

Habré de destacar también que dentro de los círculos de la palabra como de la observación militante no encontré barreras con las personas de la CEJM para acceder a la reconstrucción de las experiencias, bien fueran denotadas desde lo personal como desde lo colectivo. Todo lo contrario, las personas de la CEJM, así lo manifestaron, no se sintieron intimidadas, lo que hubiese cambiado la actitud, incluso sus respuestas. Siento que ello fue producto de que no quise trabajar sobre ellxs, como suele suceder en las investigaciones convencionales, sino que opté por trabajar con y junto a ellxs, desde la cercanía. Este vínculo producido en los círculos de la palabra abrió otras coordenadas emotivas a través del gozo que propicia el diálogo horizontal. Las sonrisas y hasta las lágrimas hicieron parte fundamental del recuerdo de los tiempos pasados. La risa como cohesionadora de los vínculos comunitarios y como testigo de las hazañas, de los pasos que se dan en el andar colectivo. Las lágrimas que se deslizaban por el rostro nos mostraron la fragilidad de lo humano en lo vertiginoso de los procesos sociales. La emoción jugó un papel crucial ante el caudal de recuerdos, de instantes que marcaron la vida de aquellxs a quienes designamos como sujetxs de cambio.

Dos características finales que me gustaría dar a conocer sobre los círculos fue que como parte de los acuerdos del proceso de sistematización con la CEJM los encuentros se dieron los días jueves, por lo general cada dos semanas, y después de la compartencia de alimentos al término de las faenas. Esto quiere decir que dejamos a un lado las formalidades, las etiquetas y los

protocolos y le dimos rienda suelta a la complacencia del cuerpo luego de una jornada de trabajo. Como podrá testificarse en los hallazgos, la compartencia de alimentos, algo que distingue a la CEJM, y el diálogo que le prosiguió, fueron acompañantes indiscutibles de los círculos de la palabra, es decir, no pudo haber palabra ni reflexión alguna sin la satisfacción que nos proporcionaron los alimentos. Otra característica fue su flexibilidad puesto que los círculos de la palabra se hicieron en los momentos en que las personas pudieron, bien al finalizar una jornada de trabajo o bien estableciendo un día en el que sus labores cotidianas se lo facilitaron, lo cual no devino como imposición del cronograma del investigador sino como posibilidad de lxs sujetxs.

Finalmente, he de exponer los dispositivos que tuve en cuenta en el marco de los círculos de la palabra. Cada encuentro tuvo su propia planeación, en el que se establecieron: fecha, objetivo, intencionalidad, recursos didácticos. Entre ellos sobresalen materiales como matrices, esquemas, línea del tiempo, matriz de priorización simple y textos de trabajo en forma de resúmenes que sirvieron para dinamizar el diálogo colectivo. En esa línea, para cada encuentro se construyó su respectiva memoria, en clave de acta o memoria, la cual fue resultado de la transcripción del audio, así como de los apuntes registrados en el diario de campo. Vale precisar que todos los círculos de la palabra fueron grabados y se registraron algunas fotos. Habré de decir que la actividad fotográfica no es mi fuerte, ya que muchas ocasiones olvidé tomar fotos por la concentración que ameritaba la conversación.

2.3.2.3 De la Observación Participante a la Militante

Otras de las técnicas que complementaron el trabajo de campo fue la observación militante la cual consistió en una inmersión en el contexto de las prácticas cotidianas de la CEJM. Enmarcada en las metodologías de investigación participativa la observación, que es uno de los elementos constitutivos de la investigación militante, tuvo la peculiaridad de que fue un poco más allá en la medida que desbordó la participación como mera presencia. Y la desbordó porque, al decir de Camacho (2020), la investigación militante es indisciplinada epistemológica y metodológicamente al haberme exhortado como investigador externo a la CEJM a asumir un compromiso social y político con las causas que animan su lucha como comunidad periurbana. En palabras de Fernández-Camacho (2021) la investigación militante es aquella que se compromete con las transformaciones sociales y que sobrepasa el ejercicio de la mera interpretación de los fenómenos estudiados. Solo de esta manera entendí en el transcurso de la investigación la necesidad de producir un conocimiento que fuera útil y que representara un esfuerzo por cerrar las brechas históricas de la academia y específicamente de la investigación social con las comunidades.

Camacho (2020) nos recordó la importancia de preguntarnos ¿para qué? y para ¿quién? tiene sentido el proceso de investigación. Ello nos condujo a tener presente la metodología de la

sistematización de experiencia en tanto marco metódico, lo cual, en correlato con la IAP y EP, que ya expresamos son hermanas epistémicas de aquella, tuvimos que reconocer que estábamos abocados a hacer una investigación junto y con lxs sujetxs sociales, imbricadx desde un saber-hacer en aras de construir conocimientos de forma colaborativa.

Figura 4. *Taller de pan artesanal en la CEJM y participación de la CEJM en Kermes Vegana*



Nota: Archivo personal

En palabras de Alfonso Torres producir conocimientos desde las prácticas, estando vinculado y comprometido con ellas, es subvertir los presupuestos epistémicos de la ciencia clásica en la medida que se cuestiona “los supuestos positivistas de objetividad y neutralidad” y se reconoce el carácter “localizado” de la producción del conocimiento en tanto “el sujeto y la subjetividad están presentes en todos sus procesos” (Torres, 2006, p. 52; Malo, 2004). Incluso, y con mayor fuerza, esta perspectiva militante se convirtió en una crítica a la “teoría desencarnada que pretende falsamente enunciarse desde un lugar neutro (...) [pues] no, el pensamiento pasa necesariamente por el cuerpo, por ello es un pensamiento siempre situado, implicado, de parte” (Malo, 2004, p. 34). Claramente, también otro elemento de ruptura es en razón con la relación sujetx investigador y objeto investigado desde donde se “busca producir un proceso de coinvestigación en el que se distinguen sujetos con saberes-hacer diversos” (Malo, 2004, p. 32).

Figura 5. *Participación de la CEJM en 2do Encuentro de Economías Alternativas y Buen Vivir en UMSNH y participación de la CEJM en 6to Encuentro de Semillas*



Nota: Archivo personal

Desde ese lugar epistémico y metódico la observación militante nos permitió ser parte de las acciones de la CEJM vinculando cuerpo, mente y subjetividad, toda vez que “el proceso de producción de conocimiento no es separable de la producción de subjetividad” (Malo, 2004, p. 35). Aproximarme a la experiencia para conocerla de cerca, desde adentro, lo cual no solo fue un pretexto para entramarme en las relaciones sociales, para conocer el territorio, sino para hacerme partícipe de los momentos más significativos de la realidad cotidiana de lxs sujetxs desde un lugar afectivo y con sentido. Obviamente tuvimos que sortear el escenario de incertidumbre epistémica en cuanto las interpretaciones que construimos partieron de la realidad concreta, observada, lo que nos condujo a establecer la relación entre lo concreto y lo abstracto, esto es su lectura analítica, y su posibilidad de transformación (Malo, 2004).

Sin embargo, la convicción de que la acción también produce conocimiento me animó a dicho andar. Al hilo de lo anterior, lo militante de la observación estuvo determinado por el apoyo comprometido a las luchas de la CEJM, lo cual se concretó en la participación en innumerables faenas, en el apoyo técnico en la formulación de proyectos, el acompañamiento a eventos académicos y sociales¹⁰, los cuales, además, sirvieron para observar directamente y registrar un cúmulo amplio de narrativas en torno a las reflexiones que allí se compartían.

¹⁰ Entre ellos sobresalen: la participación en las faenas de la CEJM (milpa comunitaria, hechura de adobes, construcción de la casita comunal, labores de limpieza del manantial, actividades corta fuego, cuidado del zapote prieto, repartida de pan, hechura de abonos orgánicos, hechura de pan, diálogos con academias, entre otras) momentos que excedieron un total de 70 participaciones a lo largo de casi dos años en que ha transcurrido el trabajo

La investigación militante hizo posible que las prácticas que se pretendieron transformar, como el caso de la FATG, se pensarán desde adentro, en el terreno en que se produce el hacer, con lxs mismxs sujetxs que las configuran. Por lo que el conocimiento que fue emanando de los círculos de la palabra y de la observación militante, junto con aquellos conocimientos que fueron producidos por investigadores que me antecedieron, como la visión crítica de los conflictos socioambientales planteada por Vargas-Ramírez (2023), fungió como plataforma para animar la producción de pronunciamientos políticos, para contar una breve historia y animar el desarrollo de varias ediciones de la FATG, para socializar y sistematizar el proceso de trabajo en la producción de adobes, o para provocar la creación de exposiciones donde la CEJM compartió su visión del proyecto comunitario.

La adjetivación participativa y militante que le prosigue a la observación en tanto sustantivo no es mera casualidad ni tampoco una etiqueta para llamar la atención. La opción por la militancia en favor de la producción de un saber con sentido social la fui entendiendo en la medida que, como dice Leyva (2018), soy parte del mundo académico y del activismo social, dos actividades que, aunque parezcan irreconciliables, supone repensarlas, máxime en el contexto de un doctorado en Economía Social Solidaria. En el fondo de la cuestión participativa y militante hay un elemento ético y político que no se puede eludir.

Tal y como subraya Fernández-Camacho (2021) la militancia requirió de un alto compromiso con las luchas de las comunidades con las que se investiga, un tipo de trabajo hormiga al decir de Leyva (2018, citada en Fernández-Camacho, 2021), que “implica doble jornada de trabajo. De un lado la militancia y del otro la investigación académica que también implica trabajo” (p. 21). El ejercicio nuestro se trató de una observación que condujo inexorablemente a la reciprocidad del conocimiento. Reciprocidad que se expresó en que ellxs como CEJM me compartieran su tiempo, sus archivos, su palabra, y yo, en cambio, les compartía tiempo para el trabajo físico, para apoyar su acción política, y para activar la reflexión colectiva desde su andar.

de campo; además, el 16 de abril de 2023 acompañé a la CEJM a la presentación de su proyecto en la kermés Vegana en Morelia; el 14 de abril del mismo año participamos con la CEJM en la rueda de prensa en donde se presentó el pronunciamiento sobre la declaratoria del Cerro del Águila como Área Natural Protegida; el 4 de junio de 2023, junto con la CEJM, se instaló una carpa en el marco de la Feria Vegana en la Calzada Fray Antonio de San Miguel del Centro Histórico de Morelia, donde se hizo una exposición de las principales problemáticas que aquejan al territorio de La Mintzita; el 12 de julio de 2023, acompañé a la CEJM en la formulación de un proyecto de intervención el cual fue presentado a FASOL, una de tantas ONG de la república; una vez que el anterior proyecto fue aprobado, se sostuvo una reunión con lxs integrantes de la ONG FASOL el 23 de octubre del mismo año, para conocer y validar la formulación del proyecto presentado; el 11 de abril de 2024 la CEJM fue invitada a participar de un programa radial En 15días, “para conversar, reflexionar y mirar desde sus ojos las diversas problemáticas socioambientales del territorio”, cuyo programa y guion se coadyuvó a construir; el 28 de febrero de 2024 la CEJM fue invitada a compartir palabra en el 2do Encuentro Agroalimentario en la UNAM-ENES, Morelia, con la plática “Defensa del agua y del territorio”, misma que se coadyuvó a preparar.

Lo más significativo fue vivir la experiencia de la participación activa en sus prácticas, contribuir en su desarrollo, aprender de ellas, algo que me permitió transitar por su cotidianidad, por el desarrollo de las actividades tal y como acontecieron en un día común y corriente.

2.3.2.4 Revisión de Fuentes Documentales

La revisión documental como técnica se entendió y operacionalizó como la búsqueda, organización y procesamiento de la información que reposaba en fuentes secundarias, entiéndase aquellas que se encontraron en libros físicos, digitales, en la revisión de bases de datos, así como materiales procedentes de la internet. En específico nos detuvimos en el examen de las publicaciones académicas como fueron tesis de licenciatura, de maestría y doctorado; fuentes periodísticas hechas sobre la CEJM; revisión de redes socio digitales como Facebook, YouTube, blogs; fuentes visuales como fotos, vídeos y boletines informativos; fuentes materiales como el paisaje y los recorridos por el territorio, y todos aquellos materiales que me fue suministrando la CEJM.

El análisis documental que le prosigue a la revisión “se reconoce como un proceso científico y obedece a un proceso que se caracteriza por ser sistemático para indagar, recolectar, organizar, analizar e interpretar información alrededor de uno o varios temas (Morales, 2015, citado en Martínez y Palacios, 2023, p. 70). Lo anterior tuvo como orientación el tema de la CEJM en todo su espectro, referido a estudios que se hubiesen hecho de la comunidad, así como el rastreo de las principales categorías presentes en los referentes interpretativos. El proceso de búsqueda contó con ciertos criterios, entre ellos que fueran estudios académicos para el caso de las tesis, capítulos de libro y artículos de revistas; información periodística sobre la CEJM o sobre la Mintzita como territorio; también se revisaron contenidos socio digitales como las redes sociales en Facebook, propiamente las cuentas de la CEJM, así como el canal de YouTube y una cuenta de blog que contiene información histórica de la CEJM.

2.3.2.5 Interpretación de la Experiencia

Esta subetapa estuvo orientada esencialmente al análisis de la información. Claramente fue un proceso destinado a la construcción de documentos de trabajo en función de la interpretación conjunta de los hallazgos preliminares que fue arrojando el proceso. Este ejercicio fue posible gracias a la construcción del sistema categorial, al trabajo de campo, al ingente esfuerzo de transcribir las grabaciones por medio de la plataforma Otranscribe.com, que posteriormente

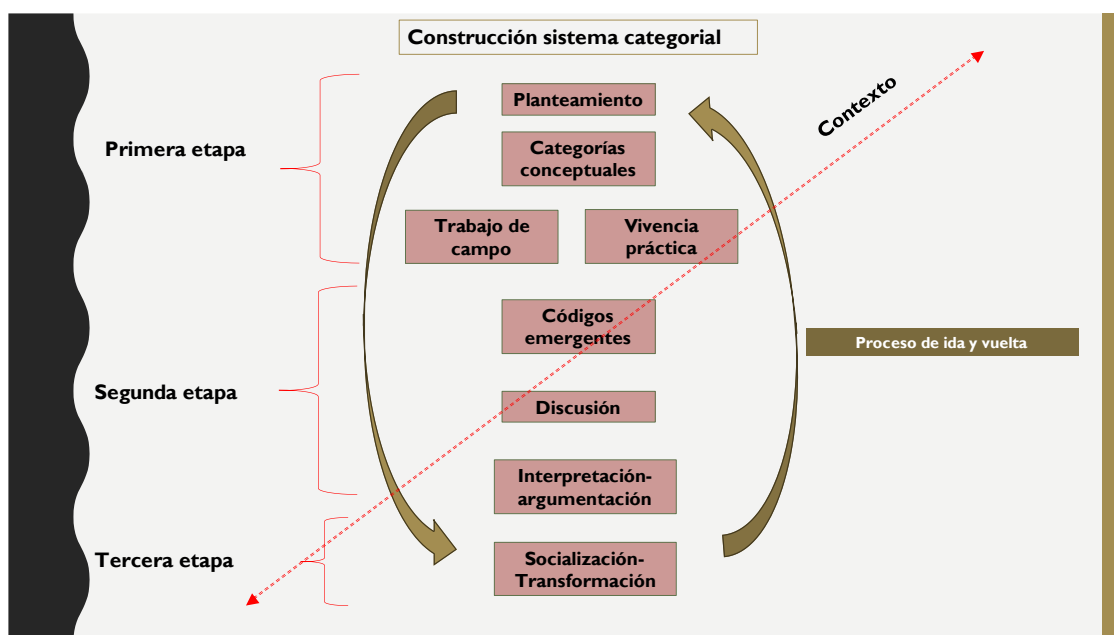
fueron introducidas en una unidad hermenéutica para ser procesada en el software de análisis de datos cualitativos Atlas.ti.

La interpretación debe mucho a la transcripción de las notas de campo tomadas en el diario y que posteriormente se convirtieron en memos y primeras líneas reflexivas. Así, la reconstrucción narrativa o síntesis de acuerdo a las porciones de la práctica se fueron cruzando con los referentes interpretativos. Justo es decir que dichos referentes fueron apenas un pequeño marco que sirvió para abrir la categorización.

El proceso de tratamiento de la información tuvo como fundamento la construcción del sistema categorial y su filtración a través del análisis del discurso. Por categorías entendemos agrupaciones de significado que relacionan “acontecimientos, sucesos, objetos, acciones o interacciones que se consideran conceptualmente similares en su naturaleza” (Strauss y Corbin, 2002, p. 111). La idea fue que las categorías sirvieran para clasificar y agrupar atributos de sentido y propiedades comunes que, a partir de la exploración previa, la producción de información en el trabajo de campo, se fueron posicionando a un nivel más comprensible de sentido (Barragán y Torres, 2017). De acuerdo con Aristizábal y Galeano (2008) en el sistema categorial se refleja “las discusiones teóricas y metodológicas que se van dando en lo colectivo, los tránsitos de un concepto a otro, (...) los aportes de participantes que van dando lugar a la necesidad de incluir categorías emergentes, (...) dotar de sentido las categorías inicialmente propuestas” (p. 164). Acá cobró sentido la perspectiva de un proceso que se compuso y descompuso en la medida que hubo un acercamiento-distanciamiento con los datos, esto es, dejarlos hablar en razón de la fuerza que fueron tomando.

Strauss y Corbin (2002) comentan que la codificación sirve para “descubrir, nombrar y desarrollar los conceptos [por lo que] debemos abrir el texto y exponer los pensamientos, ideas y significados contenidos en él”. Por lo tanto, continúan, “durante la codificación, los datos se descomponen en partes, se examinan y se comparan en busca de similitudes y diferencias” (p. 111).

Figura 6. Esquema construcción del sistema categorial



Nota: Elaboración propia

En ese orden de ideas, el sistema categorial como recurso metodológico tuvo como referentes el objeto, en nuestro caso el proyecto de comunidad, las prácticas de la CEJM y las subjetividades asociadas a las mismas, los objetivos y las preguntas que se fueron formulando en función de las porciones de la práctica (Aristizábal y Galeano, 2008). Las categorías, nos recuerdan Barragán y Torres, (2017), pueden “constituirse a partir de la lectura recurrente de la información de campo y retomar el marco referencial” (p. 103). En consecuencia, el sistema categorial presentó las categorías y sus relaciones, por lo que se convirtieron en una brújula que orientó el trabajo de campo y el posterior proceso de análisis que se fue alimentando del proceso interactivo con los diferentes actores del proceso: la CEJM, el comité tutorial, conversación con colegas en espacios extraacadémicos como congresos y seminarios y los encuentros académicos que sostuvo a lo largo del desarrollo del DIESS. En síntesis, el sistema categorial se convirtió en un excelente recurso para “focalizar las búsquedas y evaluar permanentemente el desarrollo de la investigación” (Aristizábal y Galeano, 2008, p. 164).

La construcción del sistema categorial en tanto proceso se hizo en varias etapas. Aristizábal y Galeano (2008) reconocen tres momentos: exploración, focalización y profundización. El de exploración se dio en dos momentos; uno, con base en el reconocimiento previo que tuve de la práctica de la CEJM durante los años previos a estudiar en el DIESS, donde participé en las faenas, en la organización colectiva de la FATG, teniendo la posibilidad de encontrarme con el hacer. Este momento, un tanto difuso “estuvo preconfigurado por intuiciones, sensaciones y datos sueltos, sin

coherencia ni articulación” (Aristizábal y Galeano, 2008, p. 165). Un segundo momento, ahora con los pies en la formación del DIESS y sumergido en la práctica de la CEJM, me permitió explorar y entrar en contacto con el problema o situación a investigar. En este momento fue clave la revisión documental, las conversaciones con algunas personas que conocían la CEJM, lo que me llevó a ir definiendo, aun un poco difuso todavía, el interés por el tema de lxs sujetxs y la subjetividad en torno a las prácticas económicas alternativas. Si bien en la parte exploratoria no hubo precisión, se logró hacer preguntas donde la mirada incluso estuvo abierta a otros ámbitos, como el académico y el social, que, finalmente, descarté.

La focalización, por su parte, se “centra en el problema de investigación y establece relaciones con el contexto. Es el momento de configuración del objeto de investigación” (Aristizábal y Galeano, 2008, p. 170). El elemento del contexto jugó un papel clave para incluir la pertinencia de los procesos externos que incidieron en las prácticas configuradas por la CEJM. Por lo que iban apareciendo nuevas categorías, inicialmente desarrolladas como códigos, pero que pronto fueron ganando fuerza.

El tercer momento es el de profundización, que fue bastante significativo porque fue resultado de la socialización de los textos de trabajo preliminares y de los diálogos sostenidos con la CEJM. Este momento se caracterizó por ahondar en el proceso de interpretación, el cual consistió en una suerte de triangulación de tres aspectos: la realidad reconstruida, correspondiente a la primera etapa, los referentes interpretativos en tanto conceptualizaciones que sirvieron para dotar de sentido a las categorías, y la lectura de lxs participantes (Tezanos citada en Barragán y Torres, 2017, p. 107).

Desde el mismo momento en que se elaboraron los textos, muchos orientados a presentar ponencias en congresos o para participar en convocatorias editoriales¹¹, la CEJM fue recibiendo cada uno de éstos. Su lectura previa por parte de lxs miembros de la CEJM abría la posibilidad de

¹¹ El 10 de marzo de 2023 se compartió el texto “Eco-tecnologías comunitarias para la vida. El proceso de elaboración de adobe en la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita”, cuyo trabajo además sirvió para elaborar una exposición que se presentó en la edición XXXII de la FATG. El 26 de junio de 2023 se compartió con la CEJM en calidad de hallazgos el texto “Economías comunitarias que favorecen la defensa y construcción social del territorio”, cuyo trabajo sirvió como ponencia el cual fue presentado en el Segundo Seminario Internacional de Investigación: Sociedades globales frente al desarrollo sostenible, desarrollado en la Universidad de Guanajuato los días 18 y 19 de mayo de 2023. El 25 de septiembre de 2023 se compartió el texto “Transformar transformándonos. Las faenas desde la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita”, el cual, además, sirvió como ponencia en el 3er Congreso Internacional CIRIEC México, “La economía social solidaria como alternativa territorial ante un mundo en crisis” realizado los días 11, 12 y 13 de octubre de 2023, en Puebla. El siguiente texto compartido y socializado con la CEJM fue el 13 de diciembre de 2023, denominado “Diálogo de saberes comunitarios y académicos para un andar solidario” el cual fue producto de una ponencia presentada en el 14° Congreso Nacional AMER, realizado del 13 al 16 de junio de 2023 en Saltillo, Coahuila. El 2 de abril del 2024 se compartió el texto “Breve historia de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita”, mismo que sirvió para presentarse en la edición XXXIII de la FATG. Vale aclarar que a cada texto compartido le correspondió una sesión de lectura colectiva con lxs miembros de la CEJM.

realizar sesiones específicas para leerlos en voz alta y recibir sus retroalimentaciones, momento en que se aclararon datos, se precisaron narrativas y se legitimaron los argumentos que fui construyendo en calidad de análisis. Tal y como reafirman Aristizábal y Galeano (2008), “la profundización es muy importante (...) ya que fortalece el debate teórico y emergen nuevas categorías de análisis” además, “como estrategia de trabajo se combina la discusión colectiva” (p, 178).

En esta subetapa de interpretación, que ya vimos que dialoga con el tercer momento de la construcción del sistema categorial, también jugó un papel clave la presentación de resultados parciales en los coloquios de doctorantes, la producción de artículos y las retroalimentaciones recibidas por parte del comité tutorial. Así mismo, fueron de igual importancia los espacios académicos en el marco de los cursos del DIESS, Seminario de Investigación y Seminario Temático, donde tuve la posibilidad de socializar avances de los hallazgos, compartir preguntas, recibir comentarios de lxs compañerxs y profesorxs, lo que me permitió ir haciendo elucubraciones y cruces analíticos con los referentes interpretativos.

2.3.2.6 Análisis Crítico del Discurso

Sin lugar a dudas, la fuente principal de los estudios cualitativos se encuentra en el discurso, en las narrativas provenientes de lxs sujetxs protagónicos de la realidad. El cúmulo de información vertida en cada círculo de la palabra, en los espacios de socialización como la FATG, en las faenas, los talleres y en cada espacio en el que se participó, abrieron la posibilidad de la palabra, en tal sentido, en la forma de escuchar a las mujeres y hombres que constituyen la CEJM y en la forma en cómo interpretan su mundo.

En ese orden de ideas, de acuerdo con (Fairclough y Wodak, 1997, citado en Wodak, 2003, p. 18) la potencia del Análisis Crítico del Discurso (ACD) reside en ubicar “el lenguaje como práctica social”, esto quiere decir que las narrativas constituyen una dimensión indisociable de la realidad que se quiere nombrar, o sea de las prácticas, pero también de la que se está transformando y que se da cuenta de ello a partir de lo decible. Entiendo el lenguaje como expresión simbólica en el que lxs sujetxs expresan lo que sienten y piensan del mundo, de esta manera el ACD resulta sugerente para analizar las formas de resistencia y creatividad que emanan de su hacer como productoxs de sentido.

De esta manera, consideramos que el ACD es una propuesta viable y pertinente para la empresa en que nos aventuramos toda vez que manifiesta interés en indagar en las relaciones de poder subyacente al lenguaje, mismo que no se reduce al análisis de textos hablados o escritos, sino que también contempla la incidencia que las mujeres y hombres en tanto “sujetos históricos,

crean sentidos en su interacción” (Wodak, 2003, p. 19) con el contexto del que forman parte. En otras palabras, las dimensiones sociales, política, económica, cultural y ambiental hacen parte del contexto más amplio en el que se desenvuelven lxs sujetxs, por lo que “todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, esto es, que se halla situado en el espacio y el tiempo (...)” (Wodak, 2003, p. 19).

El lenguaje es una especie de *ethos* comunicativo. Por lo tanto, es a partir de éste que las personas dan estructura a la experiencia, a su vivencia relacional, en cuyo proceso la transforman en relatos compartidos, bien por la vía de la producción oral, en la elaboración de contenidos escriturales, así como en actitudes y comportamientos a través del cuerpo. Kress (1989, citado en Wodak, 2003, p. 24), sostiene que “el lenguaje es un fenómeno social”, incrustado en las relaciones sociales y de poder, por medio del cual las personas, los grupos y las instituciones “expresan de forma sistemática los significados y valores que poseen”, haciendo que, en tanto sujetxs productores de sentido, “no sean receptores pasivos”.

Lo dicho hasta ahora desde la perspectiva del ACD nos lleva a abrazar la máxima que plantea Van Leeuwen (citado en Wodak, 2003, p. 28) en la que sostiene que “el propio discurso como práctica social” y “el discurso como forma de acción, como algo que la gente hace a alguien, para alguien o con alguien”, al final de cuentas se sostiene que “el discurso es como instrumento de construcción social de la realidad”.

Así entendemos el discurso desde esta orilla, como forma de acción, y como instrumento de la construcción social de la realidad, por lo que resultó bastante útil para los fines investigativos que perseguimos en tanto, a partir de su análisis, podremos evidenciar algunos de los siguientes aspectos:

- Entender el discurso y sus raíces históricas
- Situar el contexto en que se forma el discurso
- Situar las relaciones de poder que subyacen a la formación del discurso
- Identificar los actores (personas e instituciones) que coadyuvan a delinear el discurso
- Estimar vestigios narrativos de la formación de conciencia en lxs sujetxs
- Considerar los argumentos que tejen el discurso
- Identificar el uso de metáforas presentes en las narrativas
- Considerar los nexos del discurso con la práctica
- Entender el discurso como subversión del poder
- Estimar el grado reflexivo y de pensamiento crítico que subyace al discurso
- Identificar relaciones de poder que pudiesen permanecer ocultas en medio de las relaciones entre sujetxs (Meyer, 2003)

Un par de cuestiones más por la que se optó por el ACD como método de análisis para la comprensión de las subjetividades desde un ejercicio de indagación sobre las prácticas ejercidas por la CEJM, son las que tiene que ver con: primero, la “vocación interdisciplinar” (Meyer, 2003, p. 38), lo que nos permite entender que cualquier práctica social o económica en la que medie el discurso, es un campo fértil para analizarlo desde esta perspectiva. Segundo, tanto Meyer (2003) al afirmar el carácter “siempre explícito respecto a su propia posición y compromiso” (p. 39) como Wodak (2003) cuando señala “la interdependencia entre los intereses de la investigación y los compromisos políticos” (p. 18), hacen notar que la voz crítica de quien investiga, no separándose de los conocimientos y preconfiguraciones que ha reunido en su experiencia, reside en hacer visible todos aquellos aspectos que se encuentran mediados por el discurso.

2.3.3 Tercera Etapa del Proceso

2.3.3.1 Síntesis y Comunicación de los Resultados

Esta subetapa ha estado traslapada con la anterior puesto que desde el mismo momento en que se produjeron los textos fueron socializados tanto al interior de la CEJM en sus espacios asamblearios como en el marco de procesos sociales y académicos. Como recurso comunicativo derivado del ejercicio de investigación, rescatamos varios productos: presentación del proyecto Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita: Construcción comunitaria en defensa del territorio y la vida. Esta presentación se construyó dialógicamente con lxs integrantes de la CEJM y a través de ella se dio cuenta de quiénes son, dónde están ubicadxs, qué características tiene el territorio que habitan, qué tipo de fauna y flora subyace en el ecosistema, cuáles son a grandes rasgos las problemáticas y las respectivas alternativas en función de la agricultura, la producción de alimentos, la construcción de las viviendas, los sanitarios ecológicos secos, el cuidado del manantial y la incidencia socio política.

A este propósito comunicativo también se añade la elaboración de textos como la “breve historia de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita”, “Transformar transformándonos. Las faenas desde la CEJM” y la exposición visual sobre la eco-tecnologías comunitarias para la vida: el proceso de elaboración de adobes en la CEJM, mismas que sirvieron para compartirse en tres de las últimas ediciones de la FATG.

2.3.3.2 Transforma-Acción de la Práctica

La sistematización de experiencias sobre la práctica que se llevó a cabo con la CEJM, en tanto reconstruyó los sentidos que la orientaron, dado que permitió recorrer el pasado para desandararlo y resignificarlo, lo que suscitó un caudal de emociones y abrió las vetas desde su hacer en clave de aprendizajes, por lo que puede afirmarse que no solo permitió comprenderla mejor, sino que se avanzó en su fortalecimiento como práctica social vigente. Creemos que el ejercicio de investigación con la CEJM ha facilitado la transformación de la práctica, por lo menos en dos aspectos que nos parecen esenciales: uno de ellos tiene que ver con reafirmar los compromisos de las mujeres y hombres con su andar colectivo. Hoy cuando la cantidad de familias y de personas que activamente participan en sus procesos ha disminuido, los esfuerzos y las ganas de avanzar no cesan. Ello es ratificado no solo en los testimonios, como se podrá observar en los capítulos que componen la tesis, sino en la misma práctica cotidiana de la CEJM.

El otro aspecto, más visible por cuanto involucra a otrx actorxs, fue lo que ocurrió con la FATG. Después de más de casi dos años de estar latente, de haber sorteado dificultades y generar rupturas con algunxs participantes, la FATG continuó su andar, viéndose fortalecida con la llegada de nuevos actores que justamente arribaron por la vía del reconocimiento de la CEJM en ámbitos como el académico y el social. La práctica se transforma así misma en la medida que los conocimientos que se van construyendo sean generadores de reflexiones que aniden nuevas coordenadas al andar, cosa que ha ocurrido en tanto no sólo se han compartido resultados de la investigación, sino que a partir de ellos se ha apoyado en la formulación de proyectos con la CEJM.

Capítulo III. Reproducción Comunitaria de la Vida a Partir de un Andar Colectivo como Resistencia y como Proyecto de Vida

“La tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a ella”

Jefe Seattle

Figura 7. Logo de la CEJM



Nota: archivo Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

3.1 Introducción

La Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita (CEJM) recién cumplió 24 años de estar resistiendo y construyendo comunidad. Por lo tanto, sigue haciendo historia en el territorio de la Mintsita a través de las distintas faenas, de la construcción social que hacen del espacio mediante las ecotecnias, de las prácticas económicas alternativas que son una forma solidaria de producir sus propios alimentos a través de la agroecología, de cuidar y proteger el sistema de manantiales-humedal-laguna la Mintsita y de la vida natural que allí brota. Por medio de acciones colectivas y en compañía de una serie de actorxs externos, han insistido, por distintos medios, dejar un mensaje educativo y de concientización invitando a «andar» el territorio de otra manera, un «andar» que tenga como objetivo principal el cuidado de todo un ecosistema que por sus

características y la biodiversidad que alberga es de vital importancia para la reproducción de la vida humana y natural en una ciudad como Morelia, Michoacán.

El objetivo del presente capítulo busca responder las preguntas ¿Cómo lxs miembros de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita han construido su proyecto comunitario? ¿Puede considerarse como un proyecto alternativo y solidario? Ambos cuestionamientos buscan hacer inteligible el proyecto de vida comunitaria, situando parte del origen de la CEJM, el contexto en que emerge, las resistencias que lleva a cabo y las prácticas en clave de los procesos que conducen a la reproducción comunitaria y natural. Para tales fines vemos útil recurrir a enfoques interpretativos como el de la economía para la vida, la reproducción comunitaria, el trabajo, los valores de uso, el territorio, entramados comunitarios, racionalidad reproductiva, y las alternativas al desarrollo, cuyos conceptos situaremos en la parte introductoria y en su desarrollo para irlos hilvanando con las narrativas que describen la comunidad y la experiencia de lxs sujetxs en su configuración. Es preciso apuntar que el alcance del objetivo es limitado dada la amplitud de experiencias múltiples que en más de dos décadas puede hacerse en el recorrido histórico de construir un proyecto comunitario. Lo que acá presentamos, sin ser exhaustivos, es una síntesis interpretativa, logrando recoger algunos de sus principales elementos.¹²

3.2 Comunidad, Sujetxs y Territorio: Tres Interrelaciones para Reproducir la Vida

Al referirnos a la CEJM como sujeto colectivo de estudio, pero además como sujeto con entidad propia puesto que se refiere a un grupo social integrado por mujeres y hombres quienes han decidido construir comunidad, nos vemos en la necesidad de establecer algunos criterios y fundamentos básicos sobre el concepto de comunidad, el de sujetxs, territorio y reproducción comunitaria de la vida en tanto se complementan y están imbricados. Es una tarea necesaria no solo porque para el caso de comunidad el término está inmerso en el nombre que los identifica, sino por considerar, implícitamente, aspectos sociales, territoriales, culturales, económicos y políticos referidos al proyecto que este grupo de familias se encuentra construyendo desde hace más de dos décadas. Pero además porque es un andar en resistencia no solo por lo que implica el enfrentarse a las problemáticas y conflictos por el territorio, sino, a los modos de vida que se basan en el capitalismo, modos individualizantes y de fragmentación relacional que produce la cultura y el sistema socioeconómico actual, donde el nosotrxs que instituye un proyecto como el comunitario es reducido a un yo individualizado o a un ellxs desconocido.

¹² Para un conocimiento más amplio sobre la historicidad y trayectorias de la CEJM y un análisis del contexto más detallado, véase los trabajos de Nicolas Vargas-Ramírez (2023) y de Karla Ávila Carreón (2018).

Además, la referencia a la comunidad tiene sentido porque, en palabras de Federici (2020), le subyace “el potencial que tienen las relaciones comunales, no solo como garantía de supervivencia y una capacidad mayor de resistencia, sino también, sobre todo, como un camino para transformar nuestra subjetividad y adquirir la capacidad de reconocer el mundo que nos rodea” (2020, p. 121). Aspecto que es reafirmado por Arturo Escobar cuando sostiene que la comunidad “está surgiendo con fuerza” al tiempo que constituye un valioso “espacio para pensar y posicionar políticamente la relacionalidad y lo comunal como respuesta a las formas modernas, estatales y capitalista de organización social” (2014, p. 50). Lo que quiere decir que el interés por la comunidad se asocia directamente con lxs sujetxs que la constituyen, el territorio que configuran y la subjetividad que se va transformando en el camino de organizar colectivamente la reproducción comunitaria de la vida.

Cuando se alude al término comunidad, de suyo bastante polisémico (Montero, 2004), borroso e impreciso (Úcar, 2009), incluso reticente (Escobar, 2014), generalmente se piensa en pasado, en las tradicionales comunidades rurales e indígenas, cuyas formas de vida resultan ser bastante disimiles a las que se viven actualmente en las ciudades y sus periferias. Hay quienes ven a la comunidad como un “anacronismo, un obstáculo a toda forma de progreso” (Andreev, 1997, citado en Esteva, 2016, p. 181) sobre todo cuando sus estilos de vida y proyectos aluden a procesos alternativos, al margen de la modernidad occidental y la racionalidad capitalista que le antecede. Desde nuestra perspectiva, lejos de ser una realidad olvidada, lo comunal se perfila como un potente y fértil espacio epistémico, económico y político de gran impronta para las ciencias sociales y en especial para los estudios de las economías alternativas.

Bien podemos señalar la existencia de múltiples comunidades: virtuales, religiosas como las eclesiales de base tan ampliamente difundidas por la Teología de la Liberación, las barriales, indígenas, palenqueras, afrodescendientes, enfocadas en temáticas específicas, de aprendizaje, universitarias, científicas, etc., sin embargo, en nuestro caso hacemos alusión a una comunidad asentada en un espacio físico periurbano, cuyo móvil de existencia está centrado en el territorio entendido éste como construcción social (Sosa, 2012), desde donde se desprende un cuidado de sus bienes comunes y la edificación de un hábitat donde sea posible reproducir la vida en común.

En ese sentido, entendemos la comunidad como el entramado de relaciones sociales múltiples que configura socialmente un grupo de personas en un territorio, en cuyos modos de existencia eligen trabajar cotidianamente en un proyecto común: la común-unidad, es decir, reivindicar lo colectivo como forma de cuidar y reproducir la vida. Aludimos al término proyecto para referirnos a la comunidad porque se trata de una construcción social, algo que está dándose como nosotrxs y nunca termina de estar plenamente configurado. Por lo tanto, la comunidad se encuentra en movimiento permanente y está siempre en proceso de ser, tal como ocurre con las personas que la componen. No por ello la comunidad puede no ser vista como proyecto histórico,

puesto que va dejando marcas y huellas en el tiempo, no solo a partir de las prácticas y las reivindicaciones logradas, como asentarse en un territorio en disputa, o conquistar derechos humanos como el acceso a una vivienda digna, al agua, a alimentación sana, sino en lxs sujetxs que comparten su devenir como unidad social.

Lo comunitario es básicamente una forma de establecer relaciones sociales de compartencia (Martínez Luna, 2014, citado en Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 20), que hacen posible la existencia colectiva. En momentos en que la conflictividad social es más evidente, cuando las relaciones capitalistas y de explotación que le son inherentes son más agresivas, lo comunitario funge como entramado que “desafía, contiene o hace retroceder las relaciones capitalistas” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 22), convirtiéndose en un espacio reproductor de opciones ético-políticas.

La comunidad es el espacio donde se afianzan los lazos sociales, y como lo sugiere Gurrutxaga (1991), resulta ser un imperativo antropológico del encuentro y de la relación social que se establece a través de los vínculos primarios de proximidad, como soporte de los espacios de socialización donde se da el encuentro cara a cara. En consecuencia, la sociabilidad comunitaria crea fuertes sentimientos de pertenencia y refuerza la conciencia del nosotros. (Montoya, 2016, p. 32)

En estos modos de existencia de la comunidad las personas tejen vínculos de solidaridad y cooperación, sentidos de pertenencia e identidad, reconstruyen valores, definen símbolos compartidos y van ensamblando, con el paso del tiempo, todo un engranaje relacional que crea de alguna manera entramados sociales y “visiones de futuro alternativos al orden social” (Torres, 2002, p. 1). Al pensar en lo alternativo convocamos la transformación social, esto es, pasar de lo dado e impuesto por el orden dominante, -piénsese en un plan de desarrollo, en la imposición de un megaproyecto, en la cultura de la alimentación transgénica, en la exclusión de algunos grupos humanos por su condición de clase, género, etnia, etc.-, a otros escenarios posibles, cosa de la que se ocupa la comunidad. Por ello, resulta bastante apropiada la lectura de transformación que promueve la comunidad en tanto “despliegue de la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es la dominación, la explotación y el despojo” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 19).

La comunidad no solo es tiempo pasado, tradiciones, sino, también, dinamismo y proyecto de futuro que se transforma constantemente, en especial cuando se tiene una visión de comunidad abierta y en co-construcción con actores externos. Apelamos a la comunidad como construcción social sostenida en el tiempo, algo que se cimenta en el devenir de la cotidianidad, desde abajo, relacionamente y que no se instituye como decreto (Zibechi, 2015), mucho menos de manera aislada y sin los vínculos socio afectivos que la caracterizan. “Se indica que la comunidad

supone relaciones, interacciones tanto de hacer y conocer como de sentir, por el hecho de compartir esos aspectos comunes” (Montero, 2004, p. 194). Al final de cuentas “lo comunitario se refiere a un tipo de relación social basado en nexos subjetivos fuertes (...) en las acciones sociales que se inspiran en el sentimiento subjetivo de los participantes” (Torres, 2001, p. 4).

El hecho de que la comunidad como forma de organización social perviva en la actualidad, “habla de una sustancia orgánica de alto dinamismo que se arraiga en la historia [del colectivo] y en las historias particulares” (Esteve, 1996, p. 181), lo que nos lleva a estar de acuerdo con Úcar (2009) al introducir su tesis de que la “comunidad no es; la comunidad se elige” (p. 3), se construye. De allí que el fundamento central para la existencia de las comunidades recaiga en las relaciones sociales que la componen, es decir, la existencia de éstas se debe en buena medida a decisiones más o menos conscientes que toman sus integrantes. En el fondo hay una apuesta ético-política que circunscribe la adhesión o rechazo al proyecto de comunidad. Cualquiera puede decidir conformar una comunidad, pero no cualquiera puede sostenerla, desarrollarla, y, mejor aún, no cualquiera está en capacidad de reconstruirse como sujeto comunitario de acuerdo a las exigencias que naturalmente plantea un proyecto de esta índole. Piénsese en la complejidad de llegar a acuerdos colectivos, de hacerlos valer en la práctica, de cumplir las obligaciones asumidas, de respetar y guiarse por los principios éticos y políticos, etc.

Comunidad y relacionalidad están imbricados en una suerte de ecuación indisoluble que constituye la lógica de lo comunal (Escobar, 2014). Lo comunal como fusión de lo común y lo relacional alude a la existencia de vínculos entre personas, de éstas y la vida natural, configurando redes y entramados sostenidos en el tiempo, en donde sus múltiples prácticas, denominadas comunitarias, perfilan fines de transformación a partir de intereses en la construcción de un proyecto de vida compartido. Lo común se sostiene gracias a los trabajos, al hacer colectivo como el que se lleva a cabo en las faenas. Por lo tanto, “los trabajos colectivos son un mecanismo que funciona tanto en la producción como en la reproducción de la vida” (Zibechi, 2015, p. 75).

Al hilo de lo anterior, otro aspecto inmerso en la comunidad como proyecto y elección tiene que ver con lo político y lo ético. En lo comunitario, como expresión de la comunidad, lo político se concibe como la capacidad de poder social “como contrapeso al poder político, al poder económico (...) como salida al capitalismo” (Toledo, 2015, p. 33) para definir, organizar y proyectar la opción por la vida y su emancipación. Por lo tanto, desde lo comunitario “el poder no está en manos del individuo, (...) sino de la colectividad” (Escobar, 2014, p. 51), cuyo potencial es enorme, al tiempo que un aspecto conflictivo en términos de la representación. Si bien el poder comunal encuentra su fuerza en lo colectivo, en la *potentia* (Dussel, 2006) también su lado débil se halla en las fugas de ese poder por parte de los deseos personales de instituirse como representación, es decir, en el deseo de suplantarse el poder colectivo por el personal. Lo comunitario, por lo tanto, exige cumplir la voluntad del poder en sus miembros puesto que “si las voluntades pudieran aunarse

sus objetivos, sus propósitos, sus fines estratégicos, alcanzarían mayor potencia” (Dussel, 2006, p. 24).

Es importante dejar claro que no nos estamos refiriendo a la comunidad como un ideal romántico, al margen de conflictos y disputas, como algo naturalizado *per se* ya que “más que un concepto, comunidad se ha convertido en una imagen que es más lo que oculta que lo que permite ver” (Torres, 2001, p. 2). Si bien hay que verla con sospecha, hay que escudriñarla en sus elementos constitutivos, con ojo crítico en razón de las relaciones de poder que coexisten; no se puede negar que la mera referencia a la comunidad en los tiempos actuales representa esquemas de vida que trascienden por mucho las formas de satisfacer necesidades en las sociedades modernas. Nunca será igual para quienes resuelven la vida del día a día de forma colectiva y consensuada que quienes lo hacen desde la trinchera individual. Nunca estarán en las mismas condiciones. Es por ello que mientras para unxs la comunidad genera entusiasmo y simpatía, a otrxs les provoca escepticismo, generando reacciones encontradas (Torres, 2001). Lo que sí es cierto es que comunidad alude a una reconfiguración de las formas en que se organiza la vida, los trabajos, la producción y la reproducción comunitaria de sus miembros y su estrecha relación con el territorio.

La comunidad está compuesta por sujetxs; es más, sin éstxs, no hay comunidad posible. Por lo tanto, cuando aludimos a sujetxs lo hacemos en función de la concepción de “sujeto vivo, corporal, concreto y necesitado” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 12), situado y dependiente de lxs demás y del circuito natural de la vida. Pero además atendiendo a una diferenciación entre sujetx e individuo: mientras el individuo como proyecto de la modernidad capitalista hace referencia a la supuesta primacía de la racionalidad (individuo cartesiano), independencia y autonomía liberal de todo cuanto lo rodea, cuya imagen es la del individuo competitivo también conocido como *homo economicus*, el/la sujetx se concibe como ser integral, orgánico, corpo-sentipensante, con un alto componente relacional y de compromiso con la reproducción de la vida en todas sus manifestaciones, en otras palabras, un tipo *homo solidarius* (Collin, 2012, p. 260).

Así, “el individuo se constituye en sujeto cuando se transforma en actor social e intenta transformar la realidad” (Collin, 2012, p. 137), es decir, cuando es capaz de elevar la crítica, lo que sería equivalente a emitir el “grito” (Holloway, 2002; Hinkelammert y Mora, 2013; Hinkelammert, 1999), y llevar a cabo acciones transformadoras desde un punto de vista multidimensional que sean proclives a reproducir su vida y la del núcleo comunitario. Cabe recordar que no estamos hablando de esencias, del individuo como de lxs sujetxs, ya que “ni el comportamiento solidario, ni el competitivo constituyen atributos esenciales o propios de la naturaleza humana, sino que son producto de una construcción social” (Collin, 2012, p. 260).

Es importante señalar que la base material y simbólica en la que discurre el proyecto de vida comunitaria para la CEJM es el territorio; por eso apelamos a una comunidad territorial.

Basándonos en esa premisa que articula sujetos y territorio, asumimos la noción de territorio como aquel “espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales y/o simbólicas” (Giménez, 2001, p. 5). El territorio es pues una construcción social (Sosa, 2012) y no meramente un espacio como depositario de los aspectos biofísicos y bióticos que sobre él subyacen, es un elemento cohesionador de la comunidad, pero también de disputa. Pues en él se está, se pertenece, se colabora, se disputa, se transforma, se siembra, se cosecha, se da la existencia. Sobre el territorio se expresan los sentidos que conlleva la acción comunitaria, es decir, las prácticas. Este concepto, el de acción comunitaria, resulta pertinente puesto que “se refiere a espacios y territorios (...) a proyectos, actividades (...) a estrategias, intervenciones y metodologías (...) individuos y grupos” (Úcar, 2009, p. 7) que figuran como protagonistas de cambios en busca de la mejora de la vida.

Se habla por tanto de territorios comunales, o, mejor dicho, de comunidades que tienen como centro el territorio y los vínculos ecológicos que entablan con la madre tierra. Los vínculos de proximidad (Úcar, 2009) entre personas y territorio son por tanto un elemento identitario, de pertenencia, de simbolismos y de materialización de la acción comunitaria. Misma que se plasma como acciones fusionadas, pensadas en colectivo, con adyacencia de otros actores, recursos y racionalidades (Leff, 2004) pero que al final de cuentas depositan su hacer y sentir en pro de los proyectos comunitarios, esto es, aquellas apuestas que ven “lo comunitario como valor alternativo” (Torres, 2001, p. 7).

Las expresiones que va dejando la comunidad en el espacio que habita, que transforma de acuerdo a su apropiación, con mayor propensión si es una construcción alternativa, establece una significación más profunda de su territorio puesto que el territorio se torna sinónimo de apropiación, de subjetivación (Reyes, 2020). Es claro que lxs sujetos tienen una experiencia territorial en tanto espacio vivido cuando se mueven por el espacio llevando consigo los bienes que posee, pero además los valores simbólicos (Reyes, 2020). Así, los territorios son lugares de articulación, de significación de procesos donde lxs sujetos ensamblan sus narrativas de acuerdo a su propia experiencia subjetiva; en ese sentido el “espacio es un producto social, pero también como un campo dialéctico entre el sujeto y a cultura, entre el sujeto y la economía” (Reyes, 2020), en otras palabras, desde la perspectiva territorial, máxime cuando son lxs sujetos quienes lo configuran, “lo económico no puede ser explicado sin referencia a lo social, lo político y lo cultural” (Sosa, 2012, p. 3), justamente por eso el territorio es un entramado.

Dos aspectos más resultan valiosos para comprender la relación intrínseca entre territorio, sujetos y comunidad: de un lado, “la configuración del territorio se entiende a partir de su condición de marco de posibilidad” para la reproducción comunitaria de la vida; del otro, “es el resultado de la representación, construcción y apropiación” que lxs sujetos hacen del mismo en tanto que el “territorio como el grupo humano se transforman en el recorrido histórico” (Sosa,

2012, p. 7). Así pues, sin territorio no hay pues posibilidad de que la vida humana pueda andar el curso de su existencia.

Sosa (2012, p. 7), nos convoca a pensar el territorio desde una perspectiva multidimensional como “espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente.” Esto con el propósito de entenderlo de acuerdo a las complejidades sociales, a las alteraciones, adecuaciones cuando no a las destrucciones originadas por la intervención humana devenida de la apropiación económica y la racionalidad que les es propia. El territorio es, en efecto, un “nido que abriga realidades cambiantes” (Jara, 2009, citado en Sosa, 2012, p. 16) por lo que es además “una compleja red de interconexiones” que en particular delimita un campo de disputa por la apropiación y usufructo de los recursos que sobre él subyacen. “En este sentido, el territorio se explica y hace referencia a las relaciones entre los seres humanos y los demás elementos del mismo” (Sosa, 2012, p. 10). Esta visión del territorio es sugerente en el entendido de que los grupos humanos “ordenan el territorio” cuando buscan satisfacer necesidades, las cuales pueden ser orientadas a procesos de reproducción comunitaria, poniendo el énfasis en lo necesario para vivir, o bien pueden ordenarlo para la acumulación del capital (Sosa, 2012). Es decir, el territorio y el medio natural se transforman, a veces drásticamente, a partir del trabajo, de la vida productiva, o sea, de la acción humana en el devenir de su reproducción como especie.

Ahora bien, reproducir la vida en común implica no solo el territorio como base multidimensional sino la preexistencia de un trabajo colectivo, de una gestión consensuada, que es acuerpada por mujeres y hombres para hacer todo lo que sea necesario para satisfacer las necesidades, individuales y colectivas, y así poder garantizar la reproducción material y simbólica de cada uno de sus miembros. En relación a la reproducción comunitaria de la vida es preciso tener en cuenta la diada entre producción de bienes y servicios como la reproducción y cuidado de las personas, ambos considerados como dos trabajos igualmente válidos e indispensables para el sostenimiento de la vida en general. Es por ello que es importante enfatizar que “la producción hace parte de la reproducción humana, no viceversa” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 24). La reproducción común de la vida contempla “la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de la actividad humana que no son de manera inmediata producción de capital”, se trata entonces de “procesos creativos y productivos que sostienen cotidianamente la vida humana y no humana” (Gutiérrez, 2018, p. 53).

Lo anterior es posible siempre y cuando preexistan relaciones sociales sólidas, perdurables, de interdependencia, que no puras, como tampoco despolitizadas, lo cual le confiere el factor que hace posible la reproducción humana tanto como ambiental. Reproducir la vida en común va mucho más allá de “sobrevivir u obedecer resignadamente los dictámenes del capital y su dinámica

voraz de acumulación” (Navarro, 2018, p. 357). En otras palabras, reproducir la vida en común es parte de una lucha que precisa poner la vida en el centro y no la acumulación del capital (Navarro, 2018; Gutiérrez y Salazar, 2015). Esto quiere decir en palabras de Raquel Gutiérrez (2018) que la reproducción común de la vida se ve constantemente amenazada, cercada, cuando no violentada por las formas en que opera la incesante lógica del capital; de allí que las formas comunitarias de vida deban recurrir a la resistencia para garantizar su continuidad.

Por lo que cuidar, convivir y reproducirse con el territorio, no por fuera de él, precisa de un entramado de relaciones sociales razón por la cual optamos por considerar a la CEJM como sujeto colectivo constituido por sujetxs individuales. Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar (2015) nos ofrecen el concepto de entramados comunitarios, bastante potente para pensar los hilos y tramas de poder y de lo político que acontecen en la comunidad y que despliegan lo comunitario como formas prácticas de establecer vínculos y haceres compartidos entre sujetxs y territorio para favorecer la vida colectiva. Por entramados comunitarios lxs autorxs entienden la

Constelación de relaciones de compartencia (...) que operan coordinada y/o cooperativamente de formas más o menos estables en el tiempo con objetivos múltiples, que tienden a satisfacer o ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por tanto individual. (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 22)

Entonces, en este contexto la reproducción de la vida y los entramados comunitarios aparecen unidas, tramadas, toda vez que en términos socioeconómicos y políticos lxs sujetxs se ven en la necesidad de definir lo fundamental para la reproducción en términos de la producción, de la circulación, del consumo, y más allá de ello cuando se encuentran con la política, con lo ecológico y la cultura como dimensiones indisociables de la vida.

De esta manera estamos frente a la constitución de mujeres y hombres que necesitan mantener su existencia en el ciclo natural de la vida afirmando un conjunto de condiciones materiales e inmateriales para satisfacer sus necesidades. De allí que una cuestión central del proyecto de vida comunitario y su reproducción sea satisfacer necesidades de todo tipo, en las que estaría, de acuerdo a una clasificación propuesta por Laura Collin (2014), las de sobrevivencia que buscan satisfacer el alimento, el refugio y la seguridad; las cognitivas, que estarían enfocadas a satisfacer el saber, el entendimiento y el acceso al conocimiento; las emocionales referidas a las relaciones de afecto, amistad, amor y sociales; y, por último, las de crecimiento enfocadas al cultivo del espíritu y la identidad.

Figura 8. Manantiales de La Mintzita



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita.

3.3 Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita como «una Familia Grande»

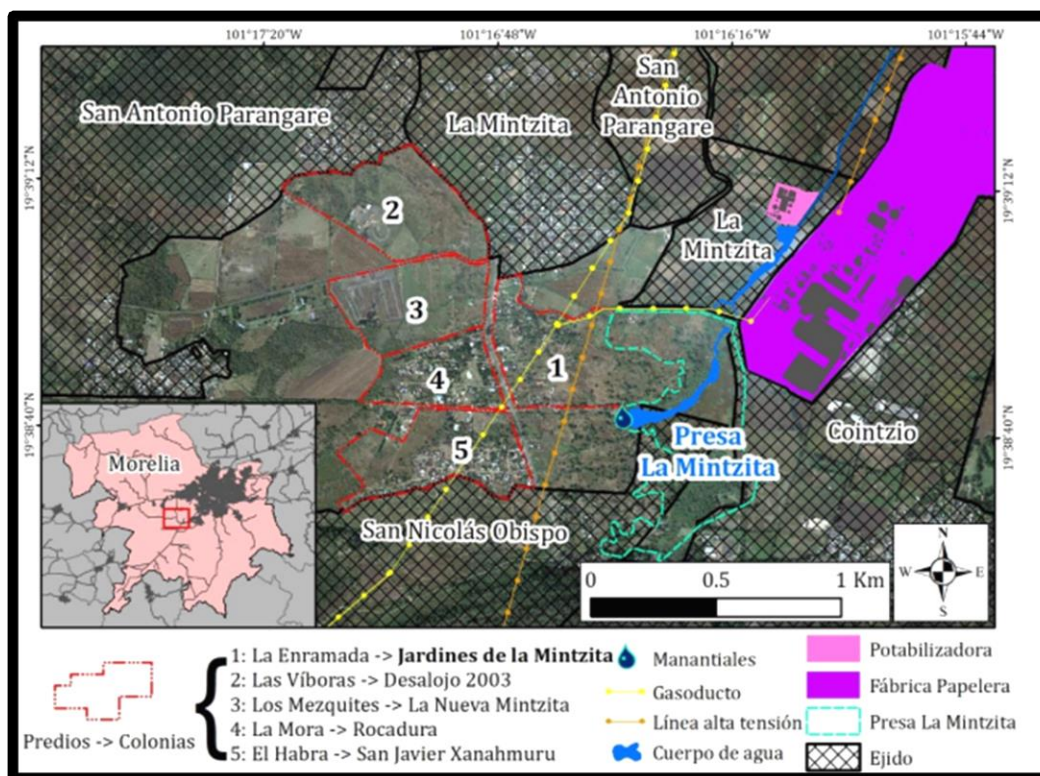
La Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita «es una familia grande que está conformada por un grupo de familias¹³ organizadas en comunidad que, en el año 2003, por acuerdo de asamblea, acordamos trabajar un proyecto de comunidad ecológica porque nos dimos cuenta de la gran importancia biológica e hídrica. Estamos trabajando una comunidad, y construir esta comunidad implica todo un proyecto integral del cuidado del territorio. [el nuestro] es un

¹³ El número y proporción de las familias a lo largo del proceso, antes colonia, y hoy comunidad, ha ido disminuyendo. Al inicio, a eso de 2003, con la decisión de formar la Colonia Ecológica se cuenta con un registro de 65 familias; entre 2007-2008, período donde empiezan a aflorar los problemas, se registran 54 familias, para el 2011, cuando se da la separación del comité, se datan 30 familias; para el 2015, momento en que se desarrolla el Estudio de Impacto Ambiental y Social (Cendejas, *et al*, 2015), se contabilizan unas 15 familias; y, en la actualidad, en el marco del proceso de investigación no se cuentan más de 10 familias vinculadas al proyecto de Comunidad Ecológica. Lo anterior es una clara muestra de las complejidades que le son inherentes a los procesos comunitarios, máxime cuando hay una disputa por la propiedad de la tierra en el marco de conflictos ambientales; pero, además, cuando la persistencia del proyecto capitalista constela formas individualizantes que impregnan la vida de la gente, haciéndola indiferente a lo colectivo.

proyecto que va como en dos ejes, o sea, uno es el trabajo que tenemos con la convivencia con el territorio, (...) y el otro es el crear lazos comunitarios entre nosotros.» Así es como el proyecto de vida comunitario, por lo tanto, gira en torno a la reproducción comunitaria de lxs miembros, tomando como núcleo las familias, y la salvaguarda de los bienes comunes que ofrece la naturaleza que subyace al territorio. Ambos núcleos forman su esencia como comunidad, tanto la parte social como el espacio natural, siendo éste la base de su reproducción, razón por la cual se han constituido como «guardianes del manantial.»

Desde que lxs miembros de la CEJM arribaron al espacio geográfico que hoy significan como territorio, se encontraron con una situación paradójica: primero debían apropiarlo y enfrentar todas sus adversidades, acto seguido, debieron desarrollar estrategias comunitarias para construirlo y defenderlo. El conflicto social interno derivado de las fracturas comunitarias (Salazar, 2017; Vargas-Ramírez, 2023; Cendejas *et al*, 2015), como de factores externos, han sido una cuestión recurrente que han tenido que sortear. Desde entonces, la lucha por la tierra y el acceso a los bienes comunes han sido históricamente un bastión elemental de su andar.

Figura 9. Predios invadidos, colonias actuales, ejidos y fabrica papelera



Nota: Nicolás Vargas-Ramírez (2023).

Parte de los orígenes de la CEJM provienen de la invasión de tierras en el territorio periurbano de La Mintzita¹⁴ en el 2001 (Salazar, 2017; Vargas-Ramírez, 2023; Cendejas *et al*, 2015; Cendejas, 2015), hecho que acaeció por la invitación de personas que conocían del proceso en la antigua Comunidad Indígena La Mintzita.

Según la narración de los pobladores de la colonia Jardines de la Mintzita, el asentamiento surge a partir del establecimiento de una colonia irregular en la parte poniente de Morelia, Michoacán, la cual tomó el nombre de Comunidad Indígena de La Mintzita, debido a que sus fundadores, provenientes de varias regiones indígenas del estado de Michoacán, deseaban obtener reconocimiento como núcleo agrario comunal. (Cendejas *et al*, 2015, p. 50)

La invasión, con todos sus vaivenes, se dio en un contexto de asentamiento irregular con la consecuente carencia de servicios básicos (agua potable, saneamiento, vivienda, electricidad, etc.), infraestructura (Salazar, 2017), y de lucha por la tierra que tuvo como telón de fondo un territorio con ambigüedades jurídicas en cuanto a la propiedad de las tierras. La migración de las familias campesinas de sus lugares de origen en algunos municipios de Michoacán hacia los terrenos periurbanos, se debió, entre otras, a cuestiones de salud de algunxs miembros, a violencias ejercidas en el campo, a la ausencia de tierra para sembrar, a la búsqueda de un lugar para vivir que estuviera cerca de la ciudad y “con la esperanza de unirse a una comunidad cuyas prácticas eran diferentes a las prácticas convencionales de apropiación del territorio” (Ávila, 2018, p. 148). Una vez las familias arribaron al lugar se integraron a un espacio asambleario de colonos, cuya participación era condicionada por el pago de una cuota, en principio diaria y luego semanal, en ocasión de la realización de la asamblea, y que además se comprometieran a “vivir permanentemente en la colonia y defenderla a cambio de un terreno” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 64).

A la asamblea la representaba un comité desde donde se organizaba la parte de la ocupación y el proceso legal de la tierra a través de juicios de amparos. Al cabo de los años, especialmente desde el 2007, se presentaron fuertes tensiones y conflictos por los modos de representación entre la asamblea y el comité. Ello se atribuye al desconocimiento de los acuerdos previos, los procedimientos y el dudoso conocimiento de la persona que se consiguió para la medición de los predios, el reparto injustificado de algunos lotes por integrantes del comité, los cobros en dinero para pagar el abogado que llevaría la demanda y la insatisfacción de las personas producto del fracaso de las demandas para la legalización de la tierra, entre otros pormenores que

¹⁴ En lengua indígena p'urhépecha Mintzita significa corazón, y según cuenta la leyenda fue el nombre que recibió la hija del último gobernador indígena, quien, presumiblemente, se escondió en esta zona durante el tiempo de llegada de los españoles (Cendejas *et al*, 2015; Ávila, 2018).

incentivaron las rivalidades (Vargas-Ramírez, 2023). En el marco de esta situación emergieron problemas por causa del “liderazgo caciquil” y porque se puso en “práctica las tradicionales maniobras de acaparamiento de tierra, manipulación de asambleas, centralización de las decisiones y la búsqueda de los beneficios personales por encima del colectivo” (Cendejas, 2015, p. 187-188).

Al cabo de los días en la ocupación de los predios, las familias debieron autoproducir sus viviendas desde el trabajo colectivo (Salazar, 2017), la mayoría con materiales reciclados, y enfrentar la incertidumbre y la zozobra de posibles invasiones por grupos ajenos, así como intentos de desalojos. El proceso de invasión recibió apoyo de organizaciones campesinas como la Unión Campesina Democrática, de quienes además recibían apoyo en bienes materiales para la construcción de las viviendas, de la “Unión de Comuneros Emiliano Zapata y su legendario líder, Efrén Capiz” (Cendejas, 2015, p. 187), de organizaciones magisteriales como la Sección XVIII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), de exintegrantes de la Comunidad Indígena La Mintzita y del movimiento estudiantil mediante la Casa del Estudiante Vladimir Ilich Lenin, con quienes posteriormente integrarían, por un tiempo, el proyecto de Comunidad Ecológica (Vargas-Ramírez, 2023).

En el proceso de apropiación social del espacio, y como una acción colectiva por mandato comunitario, las gentes hacían rondín de vigilancia, verificaban que las personas estuvieran en los terrenos asignados, así como debían participar de las tomas colectivas de energía, y en otras faenas que designaran como necesarias al proceso. La colonia se intentaba construir mancomunadamente. La organización por comisiones fue indispensable para que la gente estuviera comprometida con el proyecto, en total se crearon once: Educación y rescate de la Cultura, Ecología, Sanitario Seco, Iglesia, Agricultura Orgánica, Vivienda, Energías Alternativas, Limpieza General, Salud, Cuidado de Flora y Fauna, y Jardín Botánico (Vargas-Ramírez, 2023). Hay que decir que lxs miembros de la CEJM recuerdan constantemente la inserción a las comisiones, en especial la de ecología, por el carácter político que tomaban las discusiones.

Al cabo de los años, y fruto de las desavenencias con el comité que les representaba jurídicamente, en el 2011, un grupo de 15 familias deciden separarse del proyecto de Colonia Ecológica y conforman el proyecto de Comunidad Ecológica, hecho que representó un parteaguas en su historia. Este hecho marcaría una ruptura profunda con varios antecedentes que, según ellxs, desvirtuaron la construcción social del territorio, pues «algunxs querían lucrar con la tierra.» «El rompimiento lo llevábamos en proceso y nos tocó acelerarlo», lo que demuestra que las desavenencias ya venían fisurando las relaciones sociales. Prueba de ello fueron las constantes agresiones por parte de los “multicitados especuladores” que pretendieron volver “propiedad privada” zonas comunales, como calles y sitios de paso vecinal, por la vía de “programas de

gobierno como el que financió el ayuntamiento a través de la Secretaría de Desarrollo y Medio Ambiente (SDUMA) para reproducir, con el CIECO-UNAM, el zapote prieto, o como el Programa de Empleo Temporal de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), [por medio del cual] se despojó a nuestro compañero de las parcelas que por más de diez años venía cultivando” y, por si fuera poco, “hemos enfrentado una sistemática ola de agresiones y provocaciones de algunos de los especuladores” (CEJM, 2013, p. 1-4).

Es así que “el proyecto de Comunidad Ecológica surge como respuesta contestataria ante las formas de apropiación del territorio conveniente a la lógica económica dominante (...)” (Ávila, 2018, p. 156). De allí que «el planteamiento central [de ser comunidad] sí se venía dando desde antes, pero las condiciones que se venían generando en la asamblea no permitían pues que se avanzara.» [En ese sentido] “la construcción social de la CEJM antecede la ruptura derivada del conflicto causado por la representación jurídica y política” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 72); y, no solo por el conflicto, sino porque de alguna manera se percataron que la construcción del sueño comunitario no era posible con gente a quien no le interesaba el territorio más que como porción de tierra para lucrar. Es importante mencionar que antes y durante el proceso de rompimiento la CEJM activó relaciones de solidaridad con otras comunidades como Cherán, Nurío, «Ostula a quien le hemos aprendido como comunidad el cuidado de los bienes comunales en la propiedad comunal de la tierra», y con procesos sociales como el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la Casa del Estudiante Lenin, proveyéndose de fuerza política y más razones para instituir su proyecto.

Dado que es un proyecto construido al calor de una multiplicidad de relaciones sociales y territoriales, y marcado por una vastedad de situaciones y experiencias, viene bastante bien la distinción, en cuatro factores, para “hacer ecológica la colonia Jardines de la Mintzita” que propone Nicolás Vargas-Ramírez (2023, p. 165). Como primer factor distingue los procesos de territorialización, es decir, el proceso de conocimiento y apropiación social del espacio que sucedió tras el proceso de invasión y la importancia que le fueron dando a la riqueza natural que les circunda. «El proyecto se empezó a hacer, a darnos cuenta, porque estábamos cerca del manantial, que había árboles endémicos, que había bromelias, es eso, el darnos cuenta el espacio donde habitamos.» Darse cuenta en dónde estaban de manera paulatina fue clave para una apropiación con sentido frente a la abundancia natural que les rodea.

Como segundo factor cuenta que el proyecto de comunidad ecológica tuvo influencia de personas que contaban con experiencias de proyectos comunitarios como el llamado proyecto Comunidad Vasco de Quiroga¹⁵ (CVQ), también por la relación y participación de integrantes de

¹⁵ Uno de los antecedentes y que fue pieza clave en la conformación de la CEJM fue la Comunidad Vasco de Quiroga. En realidad, nunca se asentó en pueblo, para utilizar la referencia a la que hace alusión uno de los miembros de la CEJM, sino que apenas fue el proyecto filosófico, las bases prefigurativas sobre lo que habrían de andar. Hubo tres intentos, el primer en el municipio de Coeneo, el siguiente en el ejido de Matugeo, y el último en el municipio de

movimientos estudiantiles, magisteriales, obreristas e indígenas que fueron integrando el proyecto. Este factor, que podríamos nombrar relacional, se vio fortalecido por las charlas del comité de ecología que en el marco de la asamblea general se realizaban cada sábado, en cuyos acuerdos salió el que tres familias integrantes del Proyecto Lenin se vendrían a vivir en la comunidad, precisamente fue con «el proyecto Lenin que empezamos a trabajar aquí.» El tercer factor “obedeció a que el asentamiento estaba completamente dentro de una Reserva Ecológica Urbana”, y, cuarto, “se debió al acceso privilegiado a información gubernamental que tenían acceso dos de los fundadores del proyecto CVQ” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 165).

Habría que decir también que las características que tiene el territorio donde decidieron asentarse en la zona suroeste de la ciudad, hace de particular importancia que la CEJM tenga una filiación especial con el espacio, y “un fuerte vínculo con el territorio” (Ávila, 2018, p. 156). En el fondo de la situación, y que constituye parte fundamental del proyecto, es que La Mintzita es un territorio rico en bienes naturales¹⁶ y el segundo humedal más importante del Estado de Michoacán (Paneque-Galvez *et al*, 2016). El sistema de manantiales de La Mintzita está ubicado en la subcuenca del lago Cuitzeo, tributario de la Cuenca Lerma-Chapala. Su alta importancia en la prestación de servicios ecosistémicos para la ciudad (Cendejas *et al*, 2015; Mora, 2021), como es la provisión de agua¹⁷ que oscila entre un «33 y un 43% con datos del 2012», lo que significa que de ella dependen aproximadamente 339,621 personas (INEGI, 2020), connota, paradójicamente, ser un territorio en disputa por la presencia de diversos actores que pugnan por sus mal llamados «recursos naturales» y por la apropiación indebida de la tierra por parte de particulares que pretenden lucrar con ella.

Los bienes comunes que pródigamente ofrece el territorio, como lo es el suministro de agua, y los servicios ambientales expresados en flora, fauna, aire, suelo, se ven constantemente

Tzitzio, todos fallidos por distintas circunstancias, detalladas en el trabajo de Nicolás Vargas-Ramírez (2023), que no permitieron que se concretara aquel sueño de construir una comunidad de seres libres.

¹⁶ El territorio La Mintzita, que incluye el sistema de 12 manantiales-humedal-laguna, fue reconocido como Área Natural Protegida (419,6 ha) en el año 2005 bajo la categoría de Zona Sujeta a Preservación Ecológica y en el 2009 adquiere el reconocimiento internacional como Sitio Ramsar. Por la riqueza biológica que alberga (13 especies de peces, aproximadamente 117 especies de aves, en flora cuenta con especie endémica del Zapote Prieto y 37 especies de vegetación acuática, además hay presencia de reptiles y anfibios con amenaza de extinción), y por aportar aproximadamente 1041 litros de agua por segundo, es considerada una zona ecológica de gran importancia para Morelia y la región. (Ficha Informativa de los Humedales de Ramsar [FIR], versión 2009-2012).

¹⁷ De acuerdo con Mora (2021), “en 1986, vía decreto, la ciudad de Morelia comienza a abastecerse de agua procedente del sistema de Manantiales de La Mintzita”, empero, “en 1992, se publica la Ley General de Aguas nacionales dejando sin efecto el decreto federal de 1986”, en 1994 es que la empresa papelera “recibe [de parte de] la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) el título de concesión para el aprovechamiento de 550 litros por segundo del manantial la Mintzita” y, en el 2008 “el H. Ayuntamiento de Morelia recibe de CONAGUA el título de concesión para el aprovechamiento de 1100 litros por segundo del manantial la Mintzita, (...) iniciado operaciones con la planta potabilizadora en el 2009” (p. 17-18).

amenazados por las actividades económicas dominantes. Solo para hacerse una idea de la biodiversidad que alberga el territorio donde se encuentran los manantiales y humedal de La Mintzita, basta decir que desde el 2005 es considerada un Área Natural Protegida¹⁸ (419 hectáreas) y en 2009 adquiere la categoría de Sitio Ramsar¹⁹ (56,8 hectáreas) de importancia internacional. El territorio es hábitat de 13 especies de peces, 9 de ellas endémicas; además, allí tiene presencia el Zapote Prieto (*Diospyros xolocotzii*), especie endémica y en peligro de extinción; y se han registrado más de 117 aves como parte de la observación que integrantes de la CEJM realizan periódicamente con Kuani Club observadores de aves, a lo que se suman 18 reptiles, 29 mamíferos (CEJM, 2017), que en conjunto enriquecen el ecosistema.

Figura 10. Biodiversidad de réptiles, aves y anfibios territorio La Mintzita



¹⁸ El artículo #44 de la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente de México, define las Áreas Naturales Protegidas (ANP) como aquellas zonas del "territorio nacional y aquellas sobre las que la Nación ejerce soberanía y jurisdicción, en las que los ambientes originales no han sido significativamente alterados por la actividad del ser humano, o que sus ecosistemas y funciones integrales requieren ser preservadas y restauradas, quedarán sujetas al régimen previsto en esta Ley y los demás ordenamientos aplicables." [Áreas Naturales Protegidas | Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas | Gobierno | gob.mx \(www.gob.mx\)](#). "Cabe señalar, por ejemplo, que las declaratorias de ANP y Sitio RAMSAR se hicieron varios años después de que el asentamiento se estableciera en el área, sin tomar en consideración las opiniones y los intereses de sus habitantes." (Cendejas *et al*, 2015, p. 59).

¹⁹ Se considera Sitio Ramsar a un humedal designado como de importancia internacional bajo el Convenio de Ramsar, el cual "es el tratado intergubernamental que ofrece el marco para la conservación y el uso racional de los humedales y sus recursos. La Convención se adoptó en la ciudad iraní de Ramsar en 1971 y entró en vigor en 1975." [Acerca de la Convención sobre los Humedales | The Convention on Wetlands, La Convención sobre los Humedales \(ramsar.org\)](#)



Nota. Elaboración propia con datos de Carlos Salazar (2016)

Se menciona además la amenaza constante por parte de actividades económicas con diversos rubros que se caracterizan como particularmente dominantes y expansivas. Dichas actividades tienen nombre, se llaman desarrollo, progreso, expansión urbana, vialidades, agronegocios, un conjunto amalgamado de acciones público-privadas que tienen como telón de fondo el aprovechamiento de los “recursos” naturales y las bondades territoriales para el usufructo corporativo. Al final de cuentas, todo lo que se persigue es el desarrollo económico y la acumulación de capitales. Aspectos que han sido inducidos por las decisiones de algunos actores políticos en los gobiernos locales como ocurrió en la primera administración de la ciudad de Morelia a cargo de Alfonso Martínez y su propuesta del *Plan de Gran Visión Morelia Next*²⁰. En ese sentido «este es un desarrollo de visión cortoplacista que beneficia principalmente a las empresas que reciben subsidios del gobierno para obtener beneficios privados para una pequeña parte de la población a costa de afectaciones ambientales». En últimas, es una afrenta del modo de producción de riquezas moderno, o sea el capitalismo en sus variadas versiones, sobre los bienes comunes que sostienen la vida, ocasionando conflictos socioambientales.

²⁰ *Morelia Next (Nueva Economía por el Territorio) 2041 Plan de Gran Visión*, promovido por el Instituto Municipal De Planeación (IMPLAN), desde el Ayuntamiento de Morelia, formulado en el 2016, “constituye un instrumento de planeación a largo plazo, [cuya] apuesta territorial (...) con una economía basada en el conocimiento y la innovación que impulsará el desarrollo sostenible del territorio” (IMPLAN, 2016). Dos de los proyectos estratégicos promovidos por el plan que incidirá notoriamente en la dinámica socio territorial del poniente de la ciudad donde se encuentra la CEJM son el Anillo Morelia 500, ya en construcción en su primera etapa, y el parque Agrologístico y Agroindustrial.

Figura 11. *Papelera Kimberly Clark vista desde el humedal La Mintzita*



Nota: Fernando Maldonado en Raúl Mora (2021)

Los conflictos socioambientales asociados al agua se evidencian particularmente por la presencia de la empresa papelera Kimberly Clark cuyo uso es industrial y por ser una notable fuente de contaminación del ambiente. Hay que recordar que esta empresa trasnacional opera en el territorio de La Mintzita desde 1976, fruto de los intentos gubernamentales para impulsar procesos de industrialización de los estados mexicanos (Paneque-Galvez *et al*, 2016), y está dedicada a producir celulosa para pañales, toallas sanitarias y papel fino, destacando que sus principales materias primas son la madera y el agua, misma que se obtiene del sistema de manantiales (Mora, 2021). En 2018 la empresa amplió sus instalaciones en la planta industrial, acontecimiento que viene a acentuar el conflicto por el agua y la contaminación del Río Grande con aguas residuales, ya que presumiblemente el consumo se pudo haber elevado.

Aunado a ello se encuentra el proceso de mercantilización del agua de los manantiales que hacen los propietarios de los camiones cisterna, también conocidos como piperos, pero además por las afectaciones ambientales en las fuentes superficiales y profundas que producen las aguas residuales a cielo abierto de parte de los fraccionamientos que se encuentran en la cuenca hidrológica e hidrogeológica que, a la vez, funge como zona de recarga del manantial. Por si fuera poco, el conflicto se intensifica por la notoria falta de voluntad de las entidades públicas en cuanto a la regulación y la puesta en marcha de un efectivo plan de manejo ambiental para el Área Natural Protegida.

Figura 12. *Contaminación del Río Grande por aguas industriales de Kimberly Clark*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Lo anterior sirva para señalar, como parte del argumento del capítulo, que esta impronta social y natural en la que se imbrican las familias que participan del proyecto de la CEJM tiene como eje articulador el trabajo humano en defensa del territorio y en la reconstrucción de los lazos sociales. La CEJM viene impulsando acciones comunitarias, autogestivas y en colaboración solidaria con actorxs externos que buscan interpelar las prácticas desarrollistas y extractivistas que promueve el Estado y el gran capital, ya que «ningún rincón del planeta escapa a la destrucción y la creciente urbanización, y Morelia no es la excepción.» Razón por la cual el trabajo es lo que fundamenta la construcción social del proyecto de la comunidad, porque «el trabajo significa todo, llámese físico, llámese emocional, llámese mental.» Es decir, se trata de un trabajo que reúne la integralidad de las personas justamente porque en su devenir como sujetxs comunitarixs no separan razón, sentimientos y cuerpo de las necesidades que precisa el territorio. Vivir en un mundo signado por el individualismo, la competencia y el deseo incesante de acumular bienes y capital, destruyendo la base de la reproducción de la vida, hace que el/la sujetx que vive en

comunidad se vea en la necesidad imperiosa de “gritar”. Grito que toma la forma de mecanismo de interpelación tanto real como simbólica frente a todo aquello que se juzgue como destructivo de su dignidad personal y extendida, o sea, la naturaleza de la que depende para vivir. En consecuencia, antes de hablar de lo que se hace en el proyecto comunitario, la CEJM prefiere hacer evidentes las problemáticas, es decir, lo que genera las resistencias.

3.4 Comunidad como Resistencia

A menudo las comunidades de base territorial que custodian y salvaguardan bienes comunes se ven en la necesidad de interpelar a instituciones públicas y actores privados cuando sus acciones u omisiones ponen en riesgo su permanencia y la de los bienes comunes que cuidan. En este escenario la comunidad expresa su opción política, su poder consensuado como una forma de interponerse ante la devastación. Por eso la CEJM habla y expone sus críticas como colectividad, como pluralidad en movimiento, lo que la da mayor peso a la voz colectiva que expone los argumentos, bien por tratarse de acciones colectivas que tienen de fondo vínculos y sentidos políticos, pero también porque subyacen apuestas que se subordinan a lo común.

Desde su nacimiento el proyecto de la CEJM tiene el sello de la resistencia (Ávila, 2018; Cendejas *et al*, 2015). La historia de la CEJM como la de muchas comunidades, sobre todo las periurbanas marcadas por altas conflictividades sociales y económicas (Montoya y Herrera, 2017), ha estado marcada por la opresión “pero también por el inagotable despliegue de eficaces estrategias de resistencia y de lucha social” (Dosil, 2014, p. 125). Para quien conozca o haya caminado alguna acción colectiva con la CEJM podrá saber que la resistencia no solo es parte de su hacer cotidiano, sino que se ha convertido en un sello distintivo de su discursividad. Quizás por ello declaran que “«la dificultad fue la que nos juntó»” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 72).

Asistimos a un momento histórico de profundización del capitalismo permeado por una inminente crisis de reproducción de la vida que no puede ser enfrentada desde la visión económica dominante, ortodoxa, es decir, la misma que ha generado los malestares. Se requiere, por lo tanto, de visiones y prácticas alternativas, heterodoxas, afincadas desde racionalidades reproductivas que pongan a lxs sujetxs en sintonía con todo lo que se precisa para que la vida humana y natural del planeta no sea conducida hacia el abismo. Ciertamente la resistencia emprendida por la CEJM es parte de una racionalidad de corte reproductiva.

La teoría de la racionalidad reproductiva se interesa por desarrollar conocimientos que se preocupen por las condiciones de posibilidad de la vida en el planeta (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 356). Es por eso que la noción de solidaridad es vinculante con esta racionalidad reproductiva

toda vez que presupone la mutua dependencia de los seres humanos y la naturaleza. Y esas condiciones de posibilidad son tarea de lxs sujetxs, lo cual les demanda la recepción de ciertas orientaciones y juicios donde puedan valorar su praxis. Desde el punto de vista comunitario este espectro de la racionalidad cobra mayor sentido bajo el supuesto básico de que “las condiciones de racionalidad de un grupo influyen sobre el comportamiento real de sus miembros (...)” (González, 2010, p. 77), lo que quiere decir que la resistencia ejercida por la CEJM es consecuente con una racionalidad como la reproductiva, en tanto es la que posibilita que la vida siga existiendo.

La racionalidad reproductiva toma la forma de pensamiento crítico. Ese pensamiento parte de una mirada crítica de las condiciones de posibilidad para que la vida humana se pueda dar, y, de los efectos derivados que pueda recibir la naturaleza como externalidades de la acción humana. Piénsese en lo que ocurre cuando un campesino aplica fungicidas, plaguicidas a su proceso productivo sin tener en cuenta los efectos para la salud y la del ambiente. Véase también la acción irracional por parte de la empresa papelera de tomar esas grandes cantidades de agua y luego arrojarlas contaminadas. Por eso el pensar crítico que enmarca la racionalidad reproductiva es un pensar que se afirma como praxis humana, por ende, es un pensar y un hacer que ha de estar sometido a criterios superiores que trascienden lo individual para asumirse como mandatos por el bien común.

La resistencia comunitaria, algo que «nunca tiene fin», es algo que está inmerso en el proyecto de construir comunidad en una sociedad marcadamente capitalista y extractivista. Por eso «desde que nosotros planteamos la colonia ecológica va en la otra lógica, en la del cuidado del territorio.» Y cuidar el territorio del despojo al que es sometido por los intereses lucrativos lo que exige, sí o sí, es resistencia y oposición.

La sociedad capitalista se ha sostenido gracias a la racionalidad medio-fin, un tipo de cálculo económico (Hinkelammert y Mora, 2013) por lo general de prevalencia cuantitativa, expresada en cuánto voy a ganar, que busca alcanzar fines o metas concretas con la menor cantidad de medios posibles. Esta es la base de la racionalidad instrumental, producir más con menos, elevar la eficiencia y la eficacia de los procesos productivos, empero, “no contempla los efectos que destruyen las condiciones principales de reproducción de la vida en el planeta: el ser humano y la naturaleza.” (Herrera *et al*, 2009, p. 15). En contraste, la racionalidad reproductiva, cuyo basamento es crítico de aquella, “busca una relación armoniosa mediante el trabajo entre el ser humano y la naturaleza, relación que permita la reproducción de estos mismos y, por ende, la preservación de la vida en el planeta” (Herrera *et al*, 2009, p. 15).

El diseño del proyecto comunitario en la CEJM lleva implícitamente la racionalidad reproductiva. Su expresión se concentra en un resistir al capitalismo, «porque no estamos pensando en la ganancia», un resistir al individualismo porque «lo importante es la reconstrucción

de los lazos sociales (...) y porque en el trabajo se lleva la palabra, la palabra colectiva.» Además, es un resistir «en cuanto a la indiferencia, la comodidad de la gente y la otra es el miedo a lo que sucede aquí alrededor» en el caso de las violencias, lo que no excluye, además, aquellas violencias en que los poderes económicos atentan contra los bienes comunes sin considerar que son la base de nuestro sostenimiento como humanidad.

Una pregunta que deja ver el fondo de la cuestión de la resistencia en la CEJM sería «¿por qué estamos resistiendo? porque estamos defendiendo la vida, porque del agua dependemos todos.» El tema del territorio y los bienes comunes es y ha sido vital para animar la resistencia y, por ende, la construcción del proyecto de comunidad. Por eso decreto que la racionalidad que asiste a lxs miembros de la CEJM es la reproductiva. Para Hinkelammert y Mora (2013), la racionalidad reproductiva aparece cuando en las acciones racionales y subjetivas de lxs sujetxs que median entre los procesos de trabajo, “el intercambio de materias y energía entre el ser humano y la naturaleza como un metabolismo socio-natural” (p. 344), se da sin afectaciones. En otras palabras, la racionalidad reproductiva, como su adjetivación indica, es cuando en el marco de cualquier proceso, sea el que sea, tiene como referencia la vida humana y natural en condiciones que permitan su afirmación. Recordemos que la CEJM está cuidando los manantiales «porque del agua dependemos todos.» La racionalidad reproductiva opera como un tipo de “criterio metodológico de juicio” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 354) de toda acción y discurso humano. Este juicio lo hallamos en las formas de resistencia tanto discursivas y prácticas emprendidas por la CEJM.

Ahora bien, no se trata de abolir la racionalidad medio-fin, como bien subrayan Hinkelammert y Mora (2013), puesto que es esencial tener presente la eficiencia en los procesos, ese no es el problema. Cuando hacemos un proyecto, cuando construimos una casa, o cuando sembramos, empleamos la racionalidad instrumental, es decir, queremos conseguir los objetivos y metas que nos planteamos; incluso objetivamos a la naturaleza cuando la medimos, cuando buscamos su entendimiento mediante métodos como la siembra. De lo que se trata, para que la vida en su conjunto no se vea amenazada, es de supeditar el criterio de la racionalidad instrumental hacia el de la racionalidad para la vida, haciendo que cualquier acción productiva, por poner un caso, no se desligue del circuito natural en que se ocasiona la reproducción de lxs sujetos y los medios de vida de que se vale para sostenerse y realizar sus necesidades.

Si a partir de la acción medio-fin proveniente de la racionalidad instrumental se destruye la vida humana y natural, como sucede con la papelera, con los fraccionamientos, con la agricultura convencional, con la avaricia de los piperos, entonces ese debe ser el criterio que emerja en lxs sujetxs para no desarrollarla, para no llevar a cabo ninguna acción que desmejore estas condiciones de posibilidad. Se trata por lo tanto de confrontar la racionalidad medio-fin, sus fundamentos y los principios que la hacen tan codiciada por tratarse de una lógica propicia para la

acumulación. Veamos ahora a qué se resisten como comunidad apelando a la racionalidad reproductiva.

Una de las resistencias ejercidas de la CEJM tiene que ver con el modelo de desarrollo urbano que se promueve para la zona suroeste de la ciudad. En concreto se resisten «a la urbanización salvaje y voraz, [ya que] es un problema que desde el año 2000 se ha venido agudizando por la gran cantidad de fraccionamientos entre los que sobresalen Villas del Pedregal, este último considerado uno de los más grandes de América Latina con más de 16.000 viviendas. Pero no es el único, también están Villa Magna, Arco San Pedro, Lomas de la Maestranza, Lomas del Mayoral, Villas de la Loma, Lomas del Valle y Arco San Antonio, todos ubicados en la zona poniente de Morelia dentro de la cuenca hidrogeológica, lo que ha ocasionado el desmonte de miles de hectáreas y el saqueo de aguas subterráneas, la contaminación de las superficiales, generando contaminación y un bajo nivel en el espejo de agua de los manantiales.» Estas construcciones arremeten con la expansión urbana y la densificación habitacional, además, representan una amenaza al territorio a partir del vertimiento constante de aguas negras superficiales que van a dar a los manantiales a través de infiltraciones a los mantos freáticos (CEJM, 2018).

Por si fuera poco, en los últimos años se ha venido evidenciando la «invasión de predios» y la consecuente construcción de sendas bodegas privadas, con fines comerciales, en la avenida Cointzio “contraviniendo las disposiciones legales vigentes relacionadas con la planificación del desarrollo urbano de Morelia.” (CEJM, 2023, p. 2). Ante esto, los manantiales y humedales de la Mintzita y la biodiversidad que alberga serán los más perjudicados como resultado de esta muestra de expansión urbana y la inmersión de capitales privados a un territorio sujeto a protección ambiental. Estamos partiendo entonces de la coexistencia conflictiva entre racionalidades frente a un territorio común. Por un lado, quienes quieren lucrar con él, extrayendo recursos o cambiando su dinámica, y del otro, quienes lo defienden. En alusión a quienes solo ven la posibilidad de hacer dinero con las bondades del territorio es que Hinkelammert y Mora atribuyen que se trata de una “racionalidad que produce irracionalidades” (2013, p. 12). ¿Cómo sucede eso? Cuando alguien construye una bodega en una zona sujeta a preservación ambiental está supeditando el valor ambiental al económico; cuando alguien construye un fraccionamiento en la cuenca hidrológica del sistema de manantiales sin un debido plan de manejo de los residuos y en cambio los desvía a cielo abierto por ahorrarse el dinero que debería invertir en una planta de tratamiento, está supeditando la racionalidad reproductiva a la instrumental.

En ese orden de ideas, esta irracionalidad proviene del cálculo medio-fin que con su carácter instrumental procura a toda costa la eficiencia productiva y el logro de intereses concretos, por lo general desde el plano del poder económico y político, sin tener en cuenta los

efectos nocivos y destructores que pueda llegar a generar. Los artífices de esta racionalidad (empresas, gobiernos, empresarios, todos con fines lucrativos) no suelen encontrar impedimentos más allá de los técnicos-científicos y los márgenes de ganancia. La vida no importa si de lo que se trata es de hacer dinero.

Ante ello la CEJM cuestiona la debilidad de los entes gubernamentales para garantizar la protección y cuidado del territorio desde acciones público-privadas y comunitarias como manda su función constitucional. Suena paradójico que un espacio que cuenta con ambas declaraciones, ANP como zona sujeta a preservación y Sitio Ramsar, incluso de orden internacional, el Estado y las autoridades competentes como la Procuraduría Federal del Ambiente (PROFEPA), la Procuraduría Ambiental (PROAM), y la misma Secretaría del Medio Ambiente del Estado (SECMA), el Organismo Operador de Agua Potables y Saneamiento Básico (OOAPAS) no dispongan de instrumentos suficientes ni realicen acciones contundentes para contener las afectaciones que cotidianamente sufre el territorio²¹.

El Estudio de Impacto Ambiental y Social que se construyó en el año 2015 entre la CEJM y con el concurso de la academia comenta que:

La zona luce descuidada, abandonada y llena de problemas ambientales, siendo el principal problema la contaminación del manantial, debido a la omisión/incapacidad de las autoridades competentes para aplicar las normativas ambientales para la zona, y a la apatía y falta de responsabilidad de la mayoría de personas que se sirven de cuerpo de agua. (Cendejas *et al*, 2015 p. 63)

Entre las trabas burocráticas que caracterizan la estructura estatal, la difícil coordinación interinstitucional entre dependencias cada vez que hay un cambio de administración y la ineficiencia que en ocasiones caracteriza al Estado, el territorio, los bienes comunes y quienes se benefician de ellos, son los más perjudicados. Por si fuera poco, en palabras de los integrantes de la CEJM, quienes hacen monitoreo constante sobre el cuerpo de agua, el manantial presenta los niveles de agua más bajos desde que la comunidad llegó al territorio en 2002, aspecto que fue corroborado en el trabajo de campo haciendo comparativas visuales con los niveles de agua que años atrás dejaron marcas en rocas y árboles presentes en las inmediaciones del manantial.

²¹ Entre las acciones cuestionadas a las dependencias se encuentran el no hacer efectivo el Plan de Manejo Ambiental para el ANP, como tampoco insistir en los Planes de Manejo de Residuos que tanto la empresa CEPAMISA y los fraccionamientos aledaños al manantial La Mintzita deben considerar frente al tratamiento de las aguas residuales; como tampoco tienen una posición clara frente al crecimiento urbano que se proyecta para las cuencas hidrológica e hidrogeológica que se verán severamente afectadas con la puesta en marcha del segundo anillo periférico y el cambio de uso del suelo que le sigue. De hecho, una de las críticas más severas consiste en que se siguen otorgando permisos a los fraccionadores sin que antes se cuente con los estudios de impacto ambiental y la consecuente garantía de acceso al agua.

Sin lugar a dudas, la transformación del espacio físico propiciado por el fenómeno de la urbanización desmedida ha devenido en un notable deterioro del paisaje ambiental (Bucio *et al*, 2017). Otra de las problemáticas que de alguna manera afecta la disponibilidad de agua en los manantiales y que se refiere a la dinámica de la cuenca hidrogeológica es la referida a los pozos profundos para el abastecimiento de agua como los que se hicieron en el fraccionamiento Villas del Pedregal, toda vez que, según investigaciones geológicas, se está generando hundimiento de los terrenos de hasta 9 cm/año (Cigna y Deodato, 2021).

A lo anterior se suma la actividad de aprovechamiento privado y de mercantilización del agua por parte de los piperos, quienes actúan sin las “respectivas autorizaciones de captación de agua por parte de la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA)” (CEJM, 2023, p. 1). Durante cualquier día de la semana se hace manifiesto el desfile de carros cisternas a las inmediaciones del manantial, espacio natural que ha ido modificándose a través de la construcción de obras de infraestructura que les permita a los piperos con mayor facilidad acercar los carros cisterna hasta el manantial para abastecerse del líquido vital. El caudal de los manantiales, estimado en 50 litros por segundo se aprovecha cotidianamente entre la legalidad e ilegalidad por diversos actores (Paneque-Galvez *et al*, 2016). Hay que aclarar que dicha acción se hace sin el debido control gubernamental y sin retribuciones ni económicas ni ambientales que a la vista puedan redimir las afectaciones que genera dicha actividad.

Otro de los motivantes de las resistencias comunitarias tiene que ver con los incendios forestales, toda vez que son provocados irracionalmente para cambiar el uso del suelo, lo que constituye un problema recurrente todos los años y que arrasa muchas hectáreas, hiriendo y matando toda la diversidad biológica tanto de flora como fauna. Recientes hechos acaecidos en febrero de 2023 en los que un grupo de personas con fines de invasión para crear un asentamiento irregular han querido apoderarse de espacios a través de demarcar lotes con fines privados, todo ello con auspicio de líderes sociales con intenciones de “lucrar con las necesidades de la gente y sus anhelos e ilusiones de poseer un patrimonio propio” (CEJM, 2023, p. 1) ponen de manifiesto la vulnerabilidad territorial.

La estrategia de prender fuego para provocar la incineración de la capa vegetal se esconde bajo la conocida acción campesina de roza-tumba-quema, aparentemente con fines de sembradíos de temporal. Lo que se divisa con la provocación de los incendios y que ha sido corroborado por el seguimiento y observación por parte de la CEJM es la clara intención de cambiar el uso del suelo por la vía de los hechos y como una impronta que estimula la posesión. El resultado del incendio del 5 de febrero, el cual se sospecha fue provocado con fines de invasión, fue la quema de por lo

menos tres (3) hectáreas que arrasó y provocó la pérdida de treinta y cuatro (34) árboles de zapote prieto, de acuerdo a los datos reportados por la CEJM luego del arduo trabajo de contención del fuego. Lamentablemente esta situación se repite año con año.

Figura 13. *Control de incendios en Área Natural Protegida y Sitio Ramsar La Mintzita*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

La agricultura convencional producida bajo el esquema de los químicos agrotóxicos es una más de las actividades generadoras de resistencia en la CEJM. Lo es «porque la gran mayoría de agricultores que hay en la zona suroeste trabaja utilizando químicos tóxicos que a su vez queman la tierra y envenenan nuestras aguas, además, porque son los principales causantes de enfermedades crónicas como el cáncer». Desde el gobierno municipal y estatal se vienen promoviendo políticas de desarrollo urbano, tales como el plan *Morelia Next* y la reciente declaratoria del Cerro del Águila como Área Natural Protegida, que, paradójicamente, contrario a lo que propugna una declaratoria de protección ambiental, empujan abruptamente los cambios de uso del suelo tendientes hacia la instauración de proyectos productivos a gran escala como los agronegocios. Ello se debe en parte a las condiciones biofísicas y climáticas que ofrece el Cerro del Águila y sus inmediaciones, lo cual es bastante proclive que estos terrenos sean usados para expandir la producción de aguacate y berries, cultivos con fuerte expansión y uso desmedido de agroquímicos.

Hay que subrayar además que la zona poniente de Morelia es un territorio geoestratégico para el fortalecimiento del gran capital, pues además de estar localizado en la salida hacia la meseta Purépecha y hacia Guadalajara, donde hoy se construye el primer tramo del segundo anillo periférico, es un territorio rico en bienes naturales, por lo que es considerada una zona con enorme potencial productivo desde el punto de vista económico.

La CEJM también se resiste al embate del capital industrial representado por la empresa Kimberly Clark, más conocida en el argot popular como la papelera. Asentada a unos metros del ANP de La Mintzita, la empresa es una fuente de contaminantes toda vez que arroja sus residuos industriales al Río Grande que atraviesa el valle de Morelia-Queréndaro considerada zona agrícola de gran importancia, y tiene un consumo excesivo de agua. La papelera consume grandes cantidades del líquido vital en su proceso industrial «700 litros por segundo» (CEJM, 2018) mismos que le han sido concesionados en gobiernos anteriores con lo que ha podido en el transcurso de su historia, desde la década de los setenta, expandir su operación, lo que hace suponer que el requerimiento de agua en la actualidad es mayor.

La contaminación del aire, de la tierra y del ambiente es más que perceptible cuando se observan las emisiones de gases y el aturdidor ruido que emana de sus gigantescas instalaciones. Estudios químicos han revelado que las descargas al Río Grande exceden por mucho los parámetros permitidos por la norma (Bucio *et al*, 2017), lo cual queda en evidencia con sólo presenciar el caudal de aguas negras y malolientes que recorren los afluentes, que, aguas abajo, terminan por ser parte del riego de la zona agrícola. Lo paradójico es que «con esa agua producen verduras, con agua contaminada, y luego nos las regresan al mercado de abastos y es lo que consumimos aquí en Morelia».

Hay otro enemigo del sistema de manantiales de La Mintzita y este se llama basurero municipal, también llamado por las autoridades relleno sanitario, el cual se encuentra en la cuenca hidrogeológica que representa el flujo de las aguas profundas pero que se ve amenazada «ya que todos los lixiviados que generan los desperdicios orgánicos se infiltran y contaminan el agua». Esto sin lugar a dudas es un asunto que involucra a la sociedad en general, debido a ello es que la CEJM cuestiona «la falta de sensibilidad, apatía y la indiferencia por cuidar el territorio, ya que de él dependemos para vivir, es decir, cuidar la vida de todos los que habitamos, es, sin lugar a dudas, uno de los problemas que nos aquejan como sociedad».

Ahora bien, reproducir la vida en contexto de resistencia suele presentar mayores dificultades cuando se hace de manera individual que cuando se hace en el marco de relaciones

comunitarias como las que suceden en la CEJM. No es fortuito entonces que la CEJM sea una de tantas comunidades en resistencia, pero, al mismo tiempo, es una comunidad en re-existencia en el sentido de caminar un proyecto que, si bien ha sido producido en un contexto de conflictividad social y ambiental, ha sabido crear como parte de su apuesta por la vida una serie de alternativas de cara a su solución.

3.5 Comunidad como Proyecto de Vida Alternativo

Al hilo de la anterior problematización queremos mostrar cómo la CEJM viene construyendo prácticas económicas alternativas para reproducir de forma colectiva la vida humana y el territorio, las cuales tienen que ver fundamentalmente con prácticas comunitarias, no capitalistas, no extractivistas, por lo tanto, se perfilan como solidarias toda vez que se ubican en el horizonte de una economía que tiene como finalidad la reproducción comunitaria de la vida humana y natural. De esta manera, “plantear un proyecto de vida ecológica implica inevitablemente cuestionar el modo de vida dominante y asumir el serio compromiso de intentar reconstruir los lazos sociales desde una perspectiva radicalmente distinta” (Cendejas *et al*, 2015, p. 11). En otras palabras, visibilizar «un proyecto que busca sanar a nuestra madre tierra, una relación que no lucra, que no asesina nuestra casa grande, que es la casa de todas y todos.»

El unir la palabra proyecto al de comunidad ecológica designa que es un proceso que pretende “organizar la vida en común” (Oliveira y Dowbor, 2023) entre seres humanos y naturaleza, pero, además, que es parte de un proceso que ha estado en construcción durante más de dos décadas, por lo que puede valorarse como «un proceso de construcción muy bonito que se vivió y el que se ha vivido con muchas y muchos de los que han estado».

El proyecto²², entonces, se convierte en «andar como modo de vida», en una suerte de brújula y de horizonte filosófico y político. «Andar» porque es el resultado de las relaciones sociales, del trabajo colectivo y del esfuerzo común por organizar la vida desde un sentido diferente al que ofrece la sociedad occidental moderna. Hablar de proyecto comunitario es enunciar que algo está en construcción y que, por supuesto, se ha ido renovando a lo largo del tiempo, lo que quiere decir que el proyecto lo «estamos construyendo y no es una verdad absoluta pues.» O,

²² El Estudio de Impacto Ambiental y Social (Cendejas *et al*, 2015), es considerado por lxs miembros de la CEJM como la base de su proyecto ecológico comunitario, por lo que viene bien recordar el objetivo que se trazó hace 9 años y que le ha dado orientación a la construcción colectiva del mismo: “Construir una comunidad ecológica que sirva de referente para el crecimiento urbano y para toda aquella persona, comunidad, pueblo, organización, etc., que aspire a contribuir en un cambio social orientado a la equidad y la sustentabilidad” (p. 61).

como dice Raúl Zibechi (2015) la comunidad como proyecto no se decreta, sino que se hace, y este hacer se hace en el «andar».

¿Por qué plantear el andar de la CEJM como un conjunto de prácticas alternativas? Las alternativas se mueven entre los intersticios que deja el capital, algunas intentan trascenderlo, otras se menean en su vaivén, mientras que otras, un tanto subsumidas a su lógica (Aguilar, 2023), procuran desafiar sus fundamentos y postulados. Las alternativas, de cualquier manera, y desde distintos frentes de actuación procuran afrontar la crisis de reproducción de la vida (González *et al*, 2009), es por ello que crecen como la milpa de abajo hacia arriba y hacia los lados, por lo que no devienen impuestas, sino que son construcciones sociales. “Las alternativas al desarrollo constituyen un conjunto de reflexiones y prácticas sociales diversas que, en su inconformismo con la racionalidad económica, reivindican saberes y modos de coexistencia que promueven la defensa de la vida en un sentido amplio.” (García *et al*, 2022, p. 129).

Las alternativas no pretenden funcionar como modelo ya que no se trata de una transferencia lineal de saberes y conocimientos sobre la práctica de un lugar a otro. Aun así, las prácticas que realiza la CEJM son un buen ejemplo para vivir de una manera respetuosa con el ambiente. Las prácticas alternativas son una suerte de construcción social, cimentadas y tejidas desde las relaciones sociales, una especie de inéditos viables en términos freirianos (Freire, 1980) que movilizan el despertar de consciencias en lxs sujetxs que buscan una vida digna. Eso de que “otro mundo es posible” cuyo legado aparece en el Foro Social Mundial en el 2001, y que desde entonces no ha parado de irradiar luchas, es parte ineludible de las prácticas prefigurativas que persiguen las alternativas, de allí que los sentidos que las enarbolan son una de sus principales fuentes de inspiración.

La inspiración de esas utopías que hoy se llama andar para la CEJM no coinciden, entonces, con los supuestos que fundamentan la modernidad capitalista, eurocéntrica, patriarcal y colonial (García *et al*, 2022). Para explicar lo anterior viene bastante bien la propuesta de Laura Collin (2012, p. 244) cuando distingue tres tipos de proyectos de sociedad: los que desean tomar el poder, de donde provienen las tradiciones socialistas y comunistas; los reformistas, quienes pretenden cambiar las cosas desde la trinchera institucionalista del Estado; y, por último, define el tipo transformista o utópico-prefigurativo, que es donde ubicamos a la CEJM, que sería una especie de contracultura en clave de inspirar una economía solidaria “cuyas prácticas contrahegemónicas son prácticas de radicalización de lo instituyente en la transformación del orden social” (p. 244-265).

Algunas de las características de estas prácticas, por lo que las consideramos alternativas y/o prefigurativas, pues buscan operar con una lógica reproductiva de la existencia, diferente al sistema hegemónico, serían: que surgen de los márgenes, responden a formas tradicionales de

organización como la comunal, su coordinación es horizontal, tienen un carácter autonómico, satisfacen necesidades a partir del trabajo colectivo (faenas) y la reciprocidad disminuyendo su dependencia frente al mercado, construyen redes de asociaciones con otrxs actorxs, desarrollan estrategias para la recuperación y cuidado de los bienes comunes, incluyen alternativas de producción y consumo desde la autosuficiencia, producen tecnologías sociales o ecotecnias, socializan el conocimiento que van produciendo y remiten a priorizan el interés colectivo sobre el individual, por lo que son promotorxs de valores solidarios . En síntesis, hablamos de “la construcción de subjetividades renovadas y contrahegemónicas” en el marco de proyectos que “obedecen a las necesidades de reproducción social ampliada o comunitaria” (Collin, 2012, p. 266-272).

Las alternativas en tanto entramado de sujetxs relacionales se enfrentan al reto de luchar contra el individualismo, la concentración de poder y los sistemas de dominación que han caracterizado a las sociedades modernas. El criterio con el que el/la sujetx, principal autor de las alternativas, juzga la acción de sus hechos, desde la lógica de la racionalidad reproductiva (Hinkelammert y Mora, 2013), es la posibilidad de la reproducción de la vida misma. En muchas partes del mundo hay iniciativas sociales y comunitarias que configuran formas de producción, de relacionamiento, que, “conscientemente, colocan la vida y la tierra en el centro de sus preocupaciones” (González, 2011, p. 175), a esas formaciones sociales se les atribuye el hecho de ser alternativas y generadoras de esperanza.

Ahora bien, el proyecto de vida en comunidad de la CEJM se compone de varias prácticas en la que todas giran alrededor del territorio y de la búsqueda de la comunalidad entre sus integrantes, por eso las denominamos alternativas. Por prácticas económicas alternativas (PEA)²³ entendemos el esfuerzo colectivo que diversos sujetxs integrantes de variados grupos sociales-comunidades, colectivos, organizaciones de la sociedad civil, etc.- están construyendo, desde abajo, para producir bienes y servicios que tienen como fin la satisfacción de necesidades individuales y colectivas como condición necesaria para la reproducción de la vida. De alguna

²³ Aludimos a esta categoría para dar cuenta de esfuerzos colectivos, solidarios y reivindicativos, que buscan resignificar los modos en que se producen, transforman e intercambian bienes y servicios con una orientación reproductiva de la vida y de los territorios. Entre ellos pueden estar comunidades que se dedican a la producción agroecológica, mercados alternativos que promueven el consumo directo y el trueque como forma de intercambio, huertos urbanos que desafían las dinámicas de gentrificación y producción de alimentos, movimientos sociales que defienden un cuerpo de agua o un cerro que es fundamental para los ciclos hidrológicos, una colectiva feminista que reivindica relaciones de género equitativas entre mujeres y hombres, un grupo de personas que pone en marcha una moneda social para fomentar la confianza o una escuela campesina que reúne productores para transitar hacia sistemas productivos limpios al elaborar sus propios fertilizantes naturales en vez de usar agrotóxicos... (no es limitativo). Lo que queremos señalar es que se trata de prácticas relacionales que poseen rasgos anticapitalistas, anticoloniales, antipatriarcales, por lo tanto, se señalan como alternativas económicas en la medida que posibilitan la reproducción de la vida en todas sus manifestaciones.

manera estas prácticas se inspiran en los postulados de una economía para la vida en la medida que las personas que las impulsan, en tanto sujetos necesitados, sin dejar nunca de serlo, no se separan del circuito natural de la vida (Hinkelammert y Mora, 2013).

Para responder a este propósito multidimensional en el que se inscriben las prácticas económicas de la CEJM, haremos un análisis del proyecto de comunidad por dimensiones. Por un lado, está la dimensión ambiental y territorial que contempla el cuidado y preservación del sistema de manantiales-humedal-laguna La Mintzita y todo lo relacionado con la cuenca que incluye la zona de recarga hidrológica e hidrogeológica que proviene principalmente del Cerro del Águila. Frente a esa necesidad, «la comunidad impulsa las faenas comunitarias que benefician la conservación de la madre tierra y el cuidado del territorio en donde [sobresalen] diferentes tareas como las faenas de limpieza del manantial, prevención y combate de incendios, cuidado y protección del Zapote Prieto que es una especie endémica en peligro de extinción.» También han emprendido la defensa desde las vías de hecho integrando el Comité de Vigilancia Ambiental Participativo en el ANP, creado en el 2010; el monitoreo de aves desde el Colectivo Kuani, el monitoreo del agua, la cosecha del tule o chuspata.

Figura 14. *Suspensión de cabañas que pretendían construir en Manantial La Mintzita por denuncia del Comité de Vigilancia Ambiental Participativo*



Nota: Periódico La Voz de Michoacán

Dado que la problemática territorial ha ido escalando con la puesta en marcha de la política de desarrollo urbano, la CEJM ha recurrido a la incidencia política ante autoridades ambientales en relación con los *Planteamientos sobre el proyecto de programa municipal de desarrollo urbano Morelia PMDU 2020-2040*, elaborado y coproducido con investigadores del Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA) de la UNAM, Morelia, y compañerxs del Proyecto Casa Lenin y Multiversidad de la Vida (CEJM, 2021) y el *Pronunciamiento sobre las graves amenazas que enfrentan los manantiales de La Mintzita por la urbanización voraz en Morelia* construido participativamente con miembros de organizaciones aliadas, movimientos sociales como el Movimiento en Defensa de la Loma (MDL) y personas sensibles a las problemáticas (CEJM, 2023). A lo anterior se suma el activismo social, político y comunicativo a través de la generación de ruedas de prensa ante medios locales y el manejo de redes sociales desde donde se insiste en hacer público un asunto de interés general.

Lo anterior es una muestra de que la CEJM tiene un fuerte reconocimiento en el territorio como sujeto ambiental, aspecto que es legitimado por las mismas autoridades puesto que frecuentemente son consultadxs, cuando no es que son invitadxs a incorporarse a mesas de trabajo interinstitucional cuando se trata de llevar a cabo alguna acción ambiental en el territorio. Lo anterior demuestra que la relación de la CEJM con algunos organismos del Estado se mueve entre la disputa y la incidencia, entre la discrepancia y la construcción de acuerdos, siempre y cuando éstos tengan como destino el bienestar del territorio.

Es así que velar por los bienes comunes expresados principalmente en el cuerpo de agua, en flora y fauna, implica para lxs integrantes de la CEJM una suerte de trabajo no solo físico, como el que se lleva a cabo en las faenas, sino también político, puesto que toca sortear la burocracia estatal y hacer incidencia. Aunado a ello se hace ineludible potenciar el trabajo educativo e investigativo para construir argumentos sustentados en investigaciones científicas, lo que les ha merecido el reconocimiento y legitimidad. La resistencia ejercida por la CEJM parte de su inconformidad frente al estado de cosas que socavan las condiciones para vivir en condiciones humanamente plausibles y ecológicamente sustentables. La interpelación en tanto expresión de su pensar crítico busca propiciar la reflexión ética en torno a cuándo y bajo qué circunstancias la condición humana y natural están siendo amenazadas. Como se trata de una ética para la vida no existe la posibilidad de escindir a lxs sujetxs de las responsabilidades que les son inherentes.

Cabe señalar que el trabajo de cuidar el territorio se ha nutrido del ejercicio investigativo y del diálogo de saberes comunitarios y académicos. Este diálogo se ha dado de la mano de voluntades científicas que han conducido investigaciones coproducidas entre la CEJM y académicxs, estudiantes e investigadorxs sensibles con las causas y problemáticas ambientales. En este ejercicio no solo se reivindica el lugar de la academia ya que «se sale de las cuatro paredes»

sino, ante todo, porque la CEJM «ha dejado de ser objeto para ser sujeto», lo cual ha sido notorio en el ejercicio de Estudio de Impacto Ambiental y Social (Cendejas *et al*, 2015), en el mapeo participativo del territorio a través del uso comunitario de drones ligeros para la gestión, conservación y defensa del territorio (Vargas-Ramírez *et al*, 2023) y en los constantes diálogos que se llevan a cabo en el territorio cuando hay visitas y recorridos con actores externos. De esto hablaremos en un siguiente capítulo.

En la dimensión económica lxs miembros de la CEJM, en tanto comunidad territorializada, apelando a la solidaridad, la reciprocidad y las relaciones sociales, satisfacen sus necesidades elementales desde una relación respetuosa con la naturaleza, o sea, sustentable. En sentido estricto la economía comunitaria practicada en la CEJM se fundamenta en las relaciones sociales, en los vínculos y en la confianza que han tejido durante varios años como resultado de un proceso en el que el espíritu de lo colectivo, y no así la individualización que promueve el capitalismo, se condensa en una suerte de trama relacional.

Figura 15. *Molienda de la caña de maíz*



Nota: archivo personal

Esta trama relacional justifica por qué la CEJM decidió «por acuerdo impulsar la milpa tradicional con características agroecológicas compuesta por calabaza, frijol y maíz, además, los

huertos y animales de traspatio con el objetivo de producir los alimentos que consumimos de una manera sana y sin afectar el medio ambiente con el uso de agrotóxicos. [Asimismo] produciendo nuestros propios abonos, muchos de los cuales provienen de los residuos de la milpa, del sanitario seco y las cocinas.» Hoy día se ensaya la producción de abonos con el tule o chuspata que crece en las inmediaciones del manantial, como estrategia de saneamiento por su acelerado crecimiento por lo que resulta un aprovechamiento sustentable. Igualmente, la molienda de la caña de maíz constituye un valor económico puesto que con la adquisición de la máquina a través del proyecto de Fondo de Acción Solidaria (FASOL), ya no se ven tan presionados a pagar por el servicio. Todo ello forma parte de acciones que privilegian el valor de uso sobre los bienes naturales en asocio con prácticas regenerativas y de cuidado de la madre tierra como las que promueve la agroecología.

Figura 16. *Calabaza, flor de calabaza y maíces de la milpa comunitaria*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

En este contexto de producción comunitaria de bienes los valores de uso se presentan como trabajo concreto a través de bienes tangibles e intangibles para satisfacer necesidades. “Los valores de uso, nos recuerda Hinkelammert y Mora, son utilidad concreta, y bajo este punto de vista se trata de productos para los cuales es valedero que el acceso a ellos decide sobre las condiciones de vida del ser humano” (2013, p. 331). El potencial del valor de uso como categoría de análisis desde las prácticas comunitarias reside por lo menos en dos aspectos cardinales:

primero, porque posiciona el trabajo concreto realizado por el/la sujetx como un hecho que dignifica su vida y satisface necesidades como condición intrínseca para que pueda vivir; segundo, porque implica una visión de conjunto de los procesos económicos, fundamentado en las relaciones sociales entre sujetxs, pero que a la vez contempla la compleja correspondencia conmutativa entre aspectos objetivos y subjetivos. Al respecto señalan Hinkelammert y Mora

El concepto de valor de uso se refiere al producto del proceso económico, en cuanto el mismo es visto como parte del proceso de la vida del ser humano. (...) visto como valor de uso, el producto decide sobre la vida y la muerte de los seres humanos. Luego, el análisis del valor de uso mira el proceso económico bajo el ángulo de las condiciones de posibilidad de la vida. (2013, p. 338)

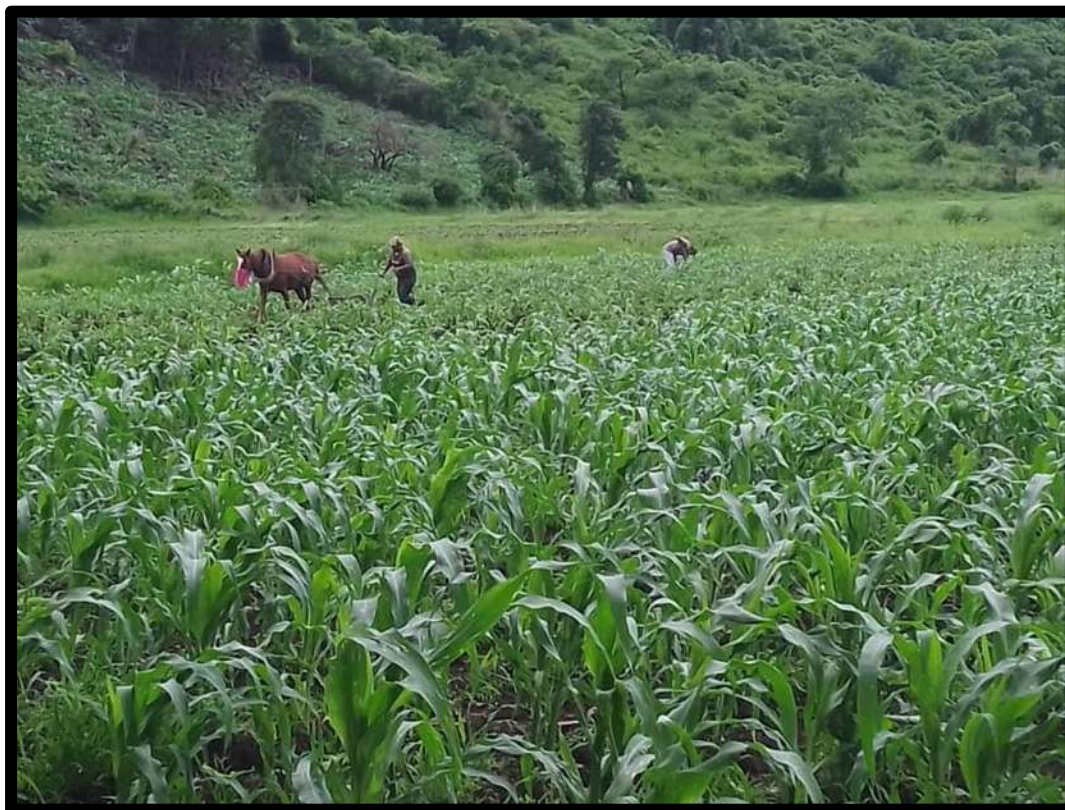
Cuando la producción alimentaria genera excedentes, como en el caso del frijol-cuando hay buenas cosechas porque no todos los años es igual-, lo primero es asegurar la autosuficiencia, lo que queda se truequea con las demás familias de la comunidad o con quienes participan de las faenas como parte de una acción solidaria. Hay momentos en que una parte del excedente se intercambia a través de la venta, al igual parte del forraje que sale de la milpa y las tazas de sanitario seco, lo que permite juntar el recurso para pagar la renta de los terrenos en que se siembra la milpa y para obtener otros bienes de consumo que la comunidad no produce y que son esenciales para satisfacer necesidades. Los valores de cambio se supeditan a los de uso como primer criterio de reproducción y autonomía.

Bajo el entendido de que la vida humana requiere del acceso a condiciones materiales para su reproducción (alimentos, abrigo, protección, etc.) e inmateriales (política, cultura, identidad, conocimientos etc.) asumimos que la vida descansa sobre las relaciones sociales, así lo hacen ver Hinkelammert y Mora al confirmar que “la teoría del valor es, ante todo, una teoría de las relaciones sociales” (2013, p. 322). En consecuencia, el verdadero valor de un bien o producto, lo que llamaría Marx “sustancia de valor” (p. 329) radica en su entramado relacional y la capacidad intrínseca para coadyuvar a lxs sujetxs a resolver sus necesidades desde una visión de interdependencia y complementariedad.

Vale la pena señalar en relación con lo anterior es que el propósito de la producción comunitaria de alimentos va en dos vías, una, en caminar hacia la autosuficiencia y autonomía alimentaria, asegurando lo básico de la alimentación cotidiana como el maíz, el frijol y la calabaza de temporada, igual aprovechar los quelites y las verdolagas; y la otra, es tener acceso alimentos sanos, frescos, pero, sobre todo, limpios de agrotóxicos. La producción en la milpa comunal y de temporal es significada como una experiencia de “abierta resistencia” (Cendejas, *et al*, 2015, p. 8), a lo que se suma la importancia el cuidado y resguardo de las semillas criollas, lo cual es clave para asegurar las condiciones de su reproducción. En consecuencia, es una muestra ética y política que

pone en el centro la reproducción del ecosistema y de las personas, cosa que no ocurre cuando lo económico es sinónimo de acumulación y maximización de la ganancia en detrimento del sostenimiento de la vida. En efecto la CEJM es una “comunidad como entidad concreta, así como [un] espacio productivo y reproductivo” (Oliveira y Modonesi, 2023, p. 62), donde la economía comunitaria exige una relación solidaria entre sujetxs y el territorio.

Figura 17. *Milpa comunitaria CEJM*



Nota. Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Hablamos, entonces, de una economía enfocada principalmente a la producción y el autoconsumo local donde el centro de las decisiones está apuntando hacia el territorio y su amplio tejido de vida porque «sin territorio no somos nada». Esto quiere decir que los bienes comunes (suelo, agua, semillas, polinizadores, saberes ancestrales, herramientas, etc.) se aprovechan sustentablemente con fines reproductivos, la finalidad es emplearlos como satisfactores (Max-Neef *et al*, 1986) ante las demandas de la comunidad, sin detrimento de la naturaleza. Otra cosa importante es que el valor de uso visibiliza aspectos que el valor de cambio esconde. Visibiliza al sujetx que lo produce y lo transforma, así como al sujetx que lo consume, desde una mirada relacional e interdependiente. Al ser resultado de procesos de trabajo concreto, los valores de uso,

al ser representados como bienes y servicios en función de las necesidades, no circunscriben su valoración al costo monetario, aunque lo contengan implícitamente, sino que se valora el intercambio en tanto a partir de éste ambos sujetos se reproducen. Una expresión del valor de uso respecto a la milpa es que de ella se proveen de maíz casi todo el año y se articula con la bioconstrucción, el sanitario ecológico seco y la defensa del territorio.

La dimensión económica se complementa, además, con dos fuentes de recursos, una la que proviene del proyecto de cooperativa²⁴ de panadería artesanal²⁵ que cada semana ofrece pan multigrano, panqués y roscas de zanahoria, a una porción de público solidario en Morelia, de cuyo trabajo se redistribuye las ganancias entre quienes colaboran en su elaboración y de paso «nos ha dado durante mucho tiempo para resolver las cuestiones económicas». Del otro lado, está «la cooperativa de servicios, en esta cooperativa luego nos salían trabajos, que, de hacer carnitas, de ir a hacer un sanitario seco, de ir a sacrificar un puerco, muchas cosas de cualquier trabajo que pudiéramos hacer como comunidad»; a lo anterior se suma la venta de animales de traspatio (conejos, puercos, gallinas) y en algunas ocasiones cuando hay producción de maíz, se venden tortillas, pinole y dulces de calabaza. Sin embargo, «cuando son modos de talleres nosotros no cobramos (...) lo único que decimos es que nos den para trasladarnos y bueno la comida», lo que indica que en la racionalidad económica de la CEJM hay una propensión al saber, al valor de uso, más que al valor de cambio.

En estas formas de intercambio suele haber una valoración dialéctica, recíproca, que tiende a tejer vínculos en vez de separar. Dicha valoración la vive el productorx al desprenderse de un trabajo concreto que en primera instancia le dignificó y coadyuvó a satisfacer necesidades, como también la vive el sujetx consumidor en tanto al acceder a un bien o servicio que precisa para vivir, lo intercambia, ya sea por otro bien o servicio producido por éste, o por valor monetario, sin que por ello quede reducido a valor de cambio. Lo económico, en este caso, no se reduce a valores monetarios, o sea a valores de cambio, sino que activa redes de sentido.

²⁴ Es indispensable comentar que la CEJM habla de trabajar cooperativamente, tanto en la panadería como en la prestación de servicios, aunque no tenga un carácter formalizado. Si bien cuentan con la formulación de los estatutos, cuya carta de navegación fundamenta su proyecto de manera integral, no han llevado a cabo la formalización correspondiente de la cooperativa ante los organismos correspondientes. Ello es interesante porque, contrario a lo que ocurre con muchas formas asociativas que estando dadas de altas no funcionan, en la CEJM se evidencia que lo legal no es limitativo para ejercer la práctica y la organización colectiva del trabajo, así como la distribución democrática y solidaria de la riqueza generada.

²⁵ Es importante traer a la memoria un hecho que marcaría el rumbo de la producción de pan en la CEJM, y tiene que ver con la solidaridad de un par de artistas, ella argentina y él mexicano, quienes conforman Riosentí. Haciendo una gira por Europa, y después que fueran artistas solidarixs de la FATG, deciden hacer una campaña para recoger fondos y compartirlo con la CEJM, con los cuales se pudo comprar su primer horno y en el 2011 dar inicio a su proyecto de panadería comunitaria. Las ganancias que se percibieron en un inicio sirvieron para pagar los servicios jurídicos que demandó el juicio de amparo para reclamar las tierras como propiedad comunal.

La segunda fuente de recursos se da con apoyo solidario. Es relevante aclarar que muchos de los recursos monetarios y en especie que llegan a la CEJM provienen de actores externos, lo cual es reflejo de la confianza y del tejido de solidaridades que la comunidad ha enhebrado durante su larga trayectoria. Aclarar, por qué el tema de los recursos es un tema sensible en las comunidades y organizaciones, pues operan como factor de conflictos, por eso «nosotros no nos dedicamos a la gestión y nunca lo hemos querido hacer (...) siempre hay alguna persona solidaria que dice pues yo tengo esto, yo tengo aquello (...) en realidad casi nunca los hemos gestionado, solitos llegan.» Ahora bien, hay que precisar que, si el apoyo proviene de alguna dependencia pública, como puede ser una universidad o dependencia estatal, «es que si recibimos un apoyo del Estado mientras sea un acuerdo en común, no estamos traicionando nuestro horizonte, no estamos traicionando nuestro andar, al contrario, es para fortalecer el proyecto integral de la comunidad.»

En la dimensión educativa «la comunidad impulsa la realización de talleres encaminados al diálogo de saberes y conocimientos para la vida, así como la concientización y sensibilidad ambiental.» Tanto los talleres que la misma CEJM comparte desde sus propios saberes y capacidades como el de sanitario ecológico seco, elaboración de compostas y bioles, adobe, pan multigrano, carnitas, como aquellos que recibe de parte de actores externos como el de medicina tradicional, artesanías en tule, música, danza, avistamiento de aves, agroecología, entre otros, «son saberes no individuales, son saberes contruidos en colectivo». Así, el espíritu que persigue la construcción colectiva de los saberes y conocimientos refleja una actitud de permanente aprendizaje, de pensar críticamente el contexto en cuestiones que son esenciales para la vida en comunidad como para reforzar la comprensión de lo que llaman la «salud del territorio.»

Figura 18. *Taller de agroecología en la FATG*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

La propuesta educativa que subyace a la CEJM bien podríamos situarla desde el enfoque de la educación popular. Varias son las razones que lo explican. Uno, en el despliegue de las metodologías que acompañan los talleres no hay vestigios de jerarquías en el proceso en que se comparten los saberes y conocimientos ya que todxs se afirman como sujetxs cognoscentes; dos, todxs, sea comunerx, académicx, investigador/a, tienen algo que enseñar y aprender, por eso, como dice Freire (1980), aprendemos juntxs en un marco de diálogos solidarios e intersubjetividades; tres, la base epistémica de los conocimientos responden a un por qué y un para qué que tiene como orientación el territorio y la reproducción comunitaria, es decir, el conocimiento faculta a la comunidad en su deber ser como cuidadora de la vida; cuatro “la educación tiene la misión de cultivar en lxs sujetxs bases para la constitución de una racionalidad ambiental y con ella de una sensibilidad ecológica que proporcione las coordenadas para actuar en correspondencia con los ritmos de la vida” (Montoya, 2024, p. 206).

En la dimensión cultural aparece en escena el grupo Canto Campesino y su apuesta por reivindicar la música popular mexicana. Sus canciones del pueblo y para el pueblo, con las que se amenizan las celebraciones del aniversario de la comunidad y las que llenan de contenido artístico cada versión de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita, tienen el propósito de recuperar la memoria, así como dedicar parte del tiempo al trabajo creativo. En otro momento, cuando el proyecto era abrazado por compas de la Casa del Estudiante Lenin, la CEJM contó con talleres de danza y teatro

como estrategias para la integración social y el rescate de las identidades campesinas e indígenas; incluso, como resultado de los talleres es que en el 2012 aparece Canto Campesino (Ávila, 2018). Justo es decir que “la experiencia y los recursos del Proyecto Lenin –cámaras, proyectores de video, instrumentos musicales– fomentaron que en La Galera [antiguo espacio comunitario] iniciaran a impartirse talleres de música, cine, danza, teatro, artesanías (...)” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 26).

Derivado de esta composición identitaria porque «no somos indígenas como comunidad, pero sí nos asumimos como indígenas, porque aquí es un territorio indígena» también hay lugar para los rituales y las ceremonias, tanto en la época de inicio de siembra de la milpa, como en las aperturas de las FATG, donde se pide permiso a los cuatro puntos cardinales tanto como a los elementales (agua, fuego, aire y tierra) para que honren tanto la producción de alimentos como los encuentros en torno a la defensa del territorio. Con las prácticas culturales la CEJM reivindica su legado cultural: indígena, campesino, obrero, estudiantil, que llevan a cuesta las mujeres y hombres en su lucha por construir un mundo justo y digno para todxs, lo que incluye a la naturaleza como madre tierra.

Hay que decir que la música en la CEJM ha sido un catalizador de las luchas y los momentos en que las cosas se han puesto difíciles en términos de seguridad. La música ha contribuido a sanar los cuerpos, a ennoblecer las almas, a curar las heridas que ha dejado la lucha por el territorio: “La música, el canto y la danza tradicionales han acompañado el proceso de construcción de comunidad. Cuentan sus miembros que, en los momentos de grandes crisis, comenzaban a tocar sus instrumentos y de esa manera aligeraban las presiones” (Ávila, 2018, p. 152).

Figura 19. *Canto Campesino*

Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita.

En la dimensión de la construcción social del espacio, «nuestra comunidad no buscará ni promoverá la instalación de drenajes, ya que por estar cerca de los manantiales de La Mintzita esto ocasiona su contaminación directa. Para evitar dicha contaminación se adoptarán sanitarios secos que impidan la generación de aguas negras y se tratarán las aguas grises mediante filtros naturales. Nuestra comunidad no promoverá las calles pavimentadas o compactas ya que esto impedirá la infiltración natural del agua lluvia de la cual depende el manantial. Igualmente se adoptará la construcción de viviendas ecológicas [en adobe], como alternativa al modelo de construcción dominante. Asimismo, la comunidad buscará la implementación de sistemas que permitan captar y almacenar agua de lluvia en cisternas de ferrocemento.» Aunado a ello, se fomentan las energías alternativas como el biodigestor y las estufas ahorradoras de leña *patzari*, todo lo cual se conecta con la construcción de las viviendas dignas en adobe.

Figura 20. *Faena comunitaria construcción antigua Casita Comunal CEJM*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

La dimensión de salud comunitaria está directamente relacionada con los saberes para la vida que se comparten en el taller de medicina alternativa y herbolaria, lo cual se complementa con la cosecha de los alimentos producidos desde las huertas de traspatio y la milpa comunitaria, en cuyo proceso la lógica que los rige es la salud humana y del ambiente. De acuerdo con Cendejas *et al* (2015, p. 8-9) la CEJM impulsa una “farmacia verde” (...) en la que prevalece el interés por “resguardar los productos y la información sobre maneras alternativas y naturales de sanar y prevenir”, y es que, dicho sea de paso, tanto la alimentación como los saberes medicinales tienen la connotación de anteponerse a las enfermedades, lo cual evita la lógica reactiva que promueve la medicina convencional.

Esto es de suma importancia puesto que la lógica que persigue la CEJM es de aprendizaje colaborativo, en cuyo caso el conocimiento proviene solidariamente de maestras y personas cercanas al proyecto, quienes comparten los saberes milenarios en torno a las plantas. Es por ello que «lo poquito que hemos aprendido [sobre las plantas] a mí me ha servido mucho porque antes éramos muy adictivos a cualquier cosa que sentíamos, cualquier dolor o molestia ahí vamos por la pastilla o el doctor, y ahora con eso que aprendemos, que escuchamos, todo lo valioso que nos hace la medicina, pasamos en tener más fe a las plantas, y tenerle como esa confianza.»

Figura 21. CEJM compartiendo saberes en torno a la milpa y la producción de alimentos



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

En la dimensión política-que se trata de una política para la vida en tanto las decisiones que se toman busca su reproducción-, se fundamenta en la asamblea comunitaria, la cual funge como el espacio de consenso y toma de decisiones colectivas. Desde una horizontalidad en la que no hay presencia de jerarquías ni liderazgos, cada miembro tiene un lugar para ser escuchado y participar libremente. Cualquier trabajo, sea productivo, político, de construcción de conocimientos, de relaciones con actorxs externos, hasta la compartencia de alimentos, etc., se organiza desde comisiones de trabajo que se definen y discuten en el espacio asambleario cada semana. Las reuniones en asamblea permiten la convivencia, fortalecen la capacidad organizativa y la planificación del trabajo, la redistribución solidaria de las tareas, el afinamiento del contenido político y la textura ética de sus comportamientos porque «cuando no se nos da ninguna comisión no nos sentimos con la libertad de hablar en nombre de la comunidad, porque no nos han dado la tarea de compartir palabra.»

Figura 22. Foro Alto a la Urbanización Salvaje en la CEJM



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Esta dimensión política se nutre con la organización y participación de la CEJM en la FATG, movimiento social que desde el 2014 ha abanderado la defensa del territorio y del agua (Vargas-Ramírez, 2023). Y como la CEJM nunca ha andado sola, ha sido vital el relacionamiento solidario con investigadorxs y estudiantes de la UNAM y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo desde donde se construyen conocimientos útiles para la defensa y construcción social del territorio; con integrantes de comunidades como Cherán, Comachuén y Santa María Ostula, referentes de lucha indígena de Michoacán; con la integración al Congreso Nacional Indígena (CNI) y, teniendo como faro de esperanza y de lucha a los compas del EZLN, la CEJM abraza proyectos reivindicativos y de luchas para hermanar sus causas y su andar.

Figura 23. Carteles programas radiales en15días con la CEJM



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

A lo anterior se suma el repertorio de acción política que ha derivado en la participación de la CEJM en ruedas de prensa para exigir mayor presencia y visibilidad de la problemática del crecimiento urbano, de la expansión de la agricultura convencional, sobre la declaratoria del Cerro del Águila como ANP, entre otros. Pero como no todo se resuelve desde escenarios comunicacionales, ha accedido al diálogo directo con el Estado a través de entidades públicas como la Secretaría del Medio Ambiente del Estado, la Procuraduría Ambiental, la Procuraduría Federal Ambiental, desde donde hace incidencia en aras de promover acciones públicas y sociales en pro del cuidado del ANP y Sitio Ramsar, así como de las cuencas hidrológicas e hidrogeológicas que nutren los manantiales.

Figura 24. Comparativo de prácticas económicas alternativas promovidas por la CEJM vs prácticas económicas convencionales

Prácticas Económicas Alternativas	Características	Prácticas Económicas Convencionales	Características
<u>Agroecología</u>	Milpa comunitaria para autoconsumo, policultivos, se trabaja mediante faenas, baja escala, con uso de fertilizantes y abonos orgánicos, alimentos y suelos sanos, huertos familiares, conservación biológica y multi especies, promueve cultura del cuidado colectivo.	<u>Agricultura convencional</u>	Monocultivo, produce bienes para autoconsumo como mercancías para el mercado, se trabaja por jornales comúnmente mal pagados, alta intensidad y gran escala, uso de agrotóxicos y pesticidas, rompe equilibrio ecosistémico, contaminación de suelo, agua y alimentos, genera cultura de la indiferencia ambiental.
<u>Vivienda Ecológica Digna</u>	De acuerdo a las necesidades de las personas y el territorio, se producen con adobes (tecnología social) elaborados con materiales de la zona, no modifica e impacta negativamente, bajo consumo de energía y agua, implementación de ecotecnias (estufa patzari, cisternas captadoras, biofiltros), son térmicas y biodegradables, rescate de saberes ancestrales	<u>Viviendas tipo fraccionamiento</u>	De acuerdo a necesidades del mercado, genera especulación, estimula el crecimiento urbano y el cambio de uso del suelo, alto consumo de agua y energía no son biodegradables, alta fuente de contaminación por aguas negras drenados a cielo abierto, no usa ecotecnias, despojo de tierras a comunidades, construcción de pozos profundos.
<u>Sanitario Ecológico Seco</u>	No usa agua, no genera drenaje, se reciclan residuos: la orina para uso agrícola y las heces se compostea para convertirse en abono orgánico, se producen comunitariamente mediante faenas, genera cultura de la responsabilidad ambiental.	<u>Sanitario Convencional</u>	Alto consumo de agua (aprox. 12 a 15 litros por descarga), contaminación de arroyos, quebradas y cuerpos de agua, afectación de hábitat de especies naturales, proliferación de plantas en exceso (lirio, chuspata, carrizo, elodea) por la presencia de nitratos y fosfatos.
	Apropiación social sin fines privativos, monitoreo		Planes Municipales de Desarrollo Urbano fomentan

<u>Cuidado y defensa del territorio</u>	comunitario del territorio (Consejo Participativo de Vigilancia Ambiental), faenas brechas corta fuego, reforestación zapote prieto y riego de auxilio, aprovechamiento sustentable de bienes naturales para ecotecnias y artesanía, investigación colaborativa con académicxs e investigadorxs para generar conocimiento que apoye incidencia sociopolítica a través de pronunciamientos políticos, ruedas de prensa y de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita.	<u>Deterioro y usurpación del territorio</u>	crecimiento urbano y proyectos extractivos en cuencas hidrológica e hidrogeológica, empresas privadas contaminan aire, suelo y agua, incendios forestales para cambiar el uso del suelo en ANP, especuladores de tierras invaden ANP para mercantilizarla, pretensión de cambiar la declaratoria de ANP zona sujeta a preservación por zona de restauración, proyectos ecoturísticos con fines capitalistas, ausencia de institucionalidad con efectivos planes de manejo ambiental
<u>Educación e Investigación popular-comunitaria</u>	Horizonte de sentido hacia la reproducción de la vida humana y natural, todxs enseñan y aprenden horizontalmente, se fomentan talleres solidarios (gratuitos) sobre sanitario ecológico seco, estufa patzari, agroecología (bokashi, bioles, lombricompostas, microorganismos de montaña, fertilizantes), adobes, panadería, carnititas, artesanías en tule, medicina tradicional, música, articulación con la academia para monitorear aves (Colectivo Kuani), diálogo de saberes en la co-producción de conocimientos para la defensa del territorio y la incidencia política, se ha participado de mapeos participativos, uso de drones para monitorear el territorio, recorridos por el territorio con estudiantes e investigadores	<u>Educación e investigación convencional</u>	Objetivo preparar individuos para el mercado de trabajo, transfiere conocimientos, jerarquías entre quien enseña y aprende, para aprender hay que pagar, investigadorxs que “usan” e instrumentalizan a las comunidades y grupos sociales para sus fines e intereses, ausencia de un verdadero diálogo de saberes, imposición de racionalidades, conocimientos archivo (guardados)

	para promover sensibilidad y conciencia ambiental.		
<u>Alimentación Sana</u>	Proyecto de cooperativa de panadería, se producen comunitariamente, nada de conservadores, edulcorantes y aditivos, piensan en la salud humana y la del ambiente, rescate de tradiciones bioculturales, promueven soberanía alimentaria (milpa, huertos y animales de traspatio).	<u>Transformación de alimentos industriales</u>	Producidos para el mercado de alimentos, emprendimientos individuales o empresas privadas, alto uso de conservadores, aditivos y edulcorantes, generan enfermedades crónicas degenerativas, rompe tradiciones bioculturales, produce cultura de la comida rápida (fast-food)
<u>Faenas</u>	Se hacen comunitariamente, producen comunes que satisfacen necesidades individuales y colectivas en pro de la reproducción social, promueven responsabilidad, solidaridad y ayuda mutua, son un bien cultural de pueblos y comunidades, usan recursos no convencionales respetando los ciclos biodinámicos de la naturaleza (solo se toma lo que se necesita).	<u>Trabajo mercantilizado</u>	Se hace por un salario, producen mercancías para ser vendidas en mercado, promueve competencia e individualismo, en su mayoría obedece a reglas y normas impuestas por el patrón, reproduce la acumulación de capital, genera explotación y alienación, usa materias primas que generalmente inciden en explotación de recursos causando desastres ambientales.

Nota: Elaboración propia

3.6 El Trabajo que Soporta el «Andar» en Comunidad

Vemos pues que tanto el proyecto de resistencia como el proyecto de reproducción comunitaria de la vida, implican trabajo. «El trabajo es como un todo de lo que hacemos, nosotros aquí decimos que todo el tiempo estamos haciendo un trabajo colectivo.» Por ello es necesario enfatizar que el proyecto de vida comunitaria «aunque a veces parece que es de manera individual, pero no es individual (...) es una contribución a ese trabajo colectivo.» Por lo tanto, es un trabajo «que nos representa a todos» porque deviene del consenso y la reflexión permanente, de activar el pensar crítico sobre lo que sucede en el territorio, pero también es una síntesis derivada de la convivencia que propicia la proximidad de las relaciones sociales entre ellxs internamente, como primer eslabón, pero que se extiende a lxs actorxs sociales externos a quienes consideran amigxs

solidarixs. En resumidas cuentas “la vida en la comunidad está marcada por el trabajo colectivo que se desarrolla en favor de la satisfacción de las necesidades colectivas de la comunidad” (Ávila, 2018, p. 152).

Al referirnos al trabajo que sostiene el proyecto comunitario no es solamente importante el trabajo para la elaboración del adobe, el que se necesita en la milpa, el de «recibir a los académicos para hacer un recorrido», el que está implicado cuando se trata de ir a una mesa de trabajo con dependencias del Estado o de preparar un pronunciamiento político. Prender la lumbre, hacer los frijoles para la compartencia de alimentos, hacer las tortillas, calentar el agua para hacer el café, «darle de comer al puerco, arrimarle agua, estar al pendiente de que no se vaya a meter un perro y se lo lleve, todo eso es un trabajo colectivo», es un trabajo que resulta esencial para el proyecto de comunidad. Uno se llama trabajo productivo porque hay algo tangible y material, bienes de uso, que además es una actividad visible, el otro se llama trabajo político y reflexivo, es decir, se materializa a partir del discurso cuando toma la forma de “grito”, pero además hay otro tipo de trabajo, que por lo general se hace en el espacio doméstico, que se dedica a lo reproductivo y a los cuidados de las personas y de los bienes con que se alimentan; ese, igual que los otros, es un trabajo valioso del que no se puede prescindir para vivir en comunidad.

La perspectiva de la economía dominante, o sea la capitalista, solo se interesa por la reproducción del capital, lo que genera dinero, por lo cual no reconoce ni valida lo que hay detrás de todo trabajo, incluso el reproductivo. “En la economía monetaria el trabajo doméstico dejó de ser visto como trabajo real” (Federici, 2020, p. 220); podríamos incluso aseverar que es el menos valorado de los trabajos. Sostener la vida, que es de lo que se ocupan los cuidados, es algo que no está en la mente ni en la racionalidad de quienes mueven los hilos del sistema socioeconómico dominante. No está porque no existe un interés por reconocerlo y valorarlo como un trabajo esencial. Los valores de cambio que produce y reproduce el capitalismo en tanto sistema económico y cultural, están muy lejos de reivindicar la solidaridad y la cooperación como elementos centrales para el cuidado de la vida, ni en lo individual ni en comunidad.

El trabajo en la CEJM es una forma de «enseñanza-aprendizaje [ya que] todos sabemos sembrar, todos sabemos hacer pan, la milpa, a lo mejor todos estamos en diferente proceso, pero todos sabemos qué es lo que le podemos poner, qué es lo que podemos hacer, y todo lo que vayamos haciendo en forma de trabajo.» En efecto, la forma en que la CEJM ejerce el trabajo es una experiencia que en sí misma es una escuela, es una «comunidad de aprendizaje que ha servido para nosotros formarnos, [para] tener más fundamentos con respecto al territorio que habitamos, entonces el trabajo significa todo.»

Por eso el «andar» de la comunidad tiene como búsqueda permanente la afirmación de la autonomía, entendida como proceso, es decir, como práctica (Oliveira y Dowbor, 2023) que se

afinca desde la cotidianidad y la materialidad que precisa la vida para reproducirse. «Nuestro horizonte es caminar hacia la autonomía, si lo hemos dicho, pero no estamos diciendo que somos autónomos ahorita, por qué, porque primero para poder crear esa autonomía tienes que tener un territorio, y autonomía hablada en todos los términos no solamente fuera de la relación con el Estado, hablamos de educación, de cultura, económica, entonces todo, nuestro proyecto va para allá.» La mayor parte de los esfuerzos de la comunidad versan sobre sostener la autonomía que, aunque no la tengan, no sueltan porque tienen claro que “el territorio es la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo (...) sin territorio no hay pueblo” (Martínez, 2010, p. 49).

Y hay que precisar que el proyecto lo sostiene el trabajo de una comunidad, un sujeto colectivo, y no así una organización social o política partidista, pues, a diferencia de éstas, que operan en base a estatutos, «acá [en la CEJM lo que opera] son acuerdos de comunidad que vas a andar.» Y ese «andar» configura una política de la comunalidad, construida desde lo colectivo, lo cual toma tiempo, pues no se hace desde el afán y la rapidez de las decisiones individuales. Es bien sabido que lo colectivo cuesta más trabajo que el empeño individual que conlleva el sistema capitalista (Collin, 2014). En definitiva, la producción del proyecto integral de comunidad en procura de su reproducción requiere de la articulación de ideas, de voluntades, del intercambio de subjetividades solidarias (Montoya y Aguilar, 2023), sobre la visión de mundo comunitario que se está andando.

Y este «andar» tiene como sello la convivencia. Antes, durante y después de cualquier trabajo la convivencia constituye una forma de socialización en que se fortalecen los lazos sociales, porque cuando se viene a una faena no solo se viene a trabajar, también se viene a estrechar lazos y, como es natural, a compartir un alimento después del trabajo, siendo éste «el mejor momento». A las faenas se viene pues a compartir palabra a través de sentires, emociones y hasta las preocupaciones, puesto que nos «acompañamos en los mismos dolores en cuestión de devastación del territorio.» En este punto hay que señalar que la convivencia fue y ha sido una de las claves para vencer el miedo que el contexto de incertidumbre ha causado: «vemos que es una cuestión que da resultado, es por medio de la convivencia y sobre todo hablamos de la música y de la danza, que son dos elementos que nos dieron esa unidad.»

Figura 25. *Compartencia de palabra y alimentos al final de faena*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

3.7 Claves Interpretativas del Proyecto Comunitario

El proyecto y el «andar» que ha configurado la CEJM ha hecho posible que la relación con la naturaleza se dé en un marco de respeto y de integración armónica, por lo que se puede aducir como un «andar» alternativo, solidario y decolonial. El de la CEJM se trata de un proyecto alternativo porque si bien se opone al capitalismo, en general se resisten a la depredación de la vida. Sin embargo, no hay que perder de vista que algunas experiencias devienen más radicales que otras, mientras que otras se mueven entre polos que desafían las contradicciones generadas, buscando la construcción de formas en las que la vida en general no sea reducida a la mercantilización y la explotación, y es en esta esfera que ubicamos a la CEJM.

No hay pues en la CEJM indicios de un sentido de apropiación privativa y colonizadora de la tierra ni de la naturaleza, pues solo se toma de ella lo que se requiere para satisfacer las necesidades. La naturaleza para la CEJM no asume una “condición de inferioridad, como recurso explotado” (Alimonda, 2011, p. 47) cuyos mecanismos responden a un régimen de producción que

base su propensión a la adquisición de riquezas. Lo que se observa en la CEJM es un gesto de solidaridad que presumiblemente fue producto de su sensibilidad ambiental y de lo que Mignolo (2010) llamó el desprendimiento. El desprendimiento como expresión decolonial en este caso de la naturaleza, además de urgente por la gravedad de la crisis ecológica, es algo que sucede desde el afincamiento de “conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, (...) otras economías, otras políticas, otras éticas” (Mignolo, 2010, p. 17), logrando abrir agujeros a la continuidad colonial. No hay que perder de vista que “la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón de poder capitalista” (Alimonda, 2011, p. 50). Se trata pues de un proyecto que se distancia de prácticas explotadoras, y, en cambio, se sitúa como un proyecto que tiene como centro la vida humana y natural en cuya lógica lo esencial es su reproducción.

Afirmar la reproducción comunitaria y natural implica ineludiblemente tener en cuenta los bienes comunes, los procesos materiales e inmateriales fruto del trabajo, así como las relaciones sociales que hacen posible la subsistencia de las personas en comunidad. Este es en esencia el componente solidario del proyecto. En concreto “(...) las condiciones elementales para la vida se generan en el plano de la reproducción, que es donde se producen y se sostienen cotidianamente los cuerpos, las identidades y las relaciones en un espacio caracterizado por una interdependencia entre los seres humanos entre sí y entre los seres humanos y la naturaleza” (Dobrée y Quiroga, 2019, p. 24).

El enfoque de la reproducción comunitaria que se identifica en la CEJM es aquel que pone la vida en el centro, pero no únicamente la vida humana, sino la vida del territorio en su conjunto, porque sin ésta aquella no podría desarrollarse. En su carácter de sujetxs con necesidades (Hinkelammert y Mora, 2013) lxs integrantes de la CEJM precisan de una serie de condiciones, por mínimas que sean, para satisfacer sus necesidades de modo que puedan extender su vida en un marco de dignidad, cosa que en su mayoría resuelven comunitariamente. Una buena parte de la alimentación, la consecución de recursos a través de actividades productivas, la producción social del espacio en razón de las viviendas y las ecotecnias, la participación e incidencia política, son todas muestras de la organización común de la reproducción social.

Las formas en que se organiza el trabajo productivo y el reproductivo de los bienes materiales y servicios que se necesitan para hacer posible la vida en la CEJM, no pueden separarse, no se pueden escindir, justamente porque se trata de sujetxs integrales. Lo anterior hace que el concepto de reproducción comunitaria sea pertinente para entender el proyecto de vida porque, como han sostenido Dobrée y Quiroga (2019), tanto la producción de bienes y servicios como los cuidados resultan imprescindibles para la reproducción social.

No obstante, la irrupción y profundización del capitalismo desata, desafortunadamente, una multiplicidad de crisis que se reflejan en la vida cotidiana, tanto como en los territorios, cuya expresión más evidente es la explotación y el despojo. Este escenario es propio de quienes viven en el marco de conflictos socioambientales, como ocurre en el territorio de la Mintzita. Sin embargo, “esta pugna por la base material de la reproducción social abre las puertas para nuevas posibilidades de organización en la sociedad, basadas en la solidaridad y en la lucha por lo común que es, al mismo tiempo y en palabras de Federici, la lucha por la comunidad.” (Navarro y Linsalata, 2014, p. 15).

Si tomamos como punto de reflexión la propuesta de *Hacia una Economía para la Vida* de Hinkelammert y Mora (2013), lo esencial en ella es la reproducción de la vida de lxs sujetxs y la naturaleza desde el circuito natural de la vida, y vemos que en el proyecto de la CEJM se cumplen estos dos preceptos. En términos marxistas se estaría cuidando de las dos fuentes originarias de toda riqueza “el ser humano en cuanto sujeto productor (creador) y la naturaleza externa (medio ambiente), madre de toda la riqueza social” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 23). Dos aspectos que forman parte del fundamento de la comunidad, las familias y el territorio, y por el que siguen luchando. Y continúan diciendo que “la primera condición para que puedan surgir las alternativas”, es la afirmación de la vida por parte de lxs sujetxs, hecho que sucede en la práctica cotidiana, en el trabajo, puesto que, “como ser natural, (...) integrante de la naturaleza, [el sujeto] no puede colocarse por encima de las leyes naturales, leyes que determinan la existencia de las necesidades humanas” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 150).

Entender la CEJM desde el enfoque de la economía para la vida significa identificar en ella tres aspectos: el primero, desde la relación entre seres humanos y su mutuo condicionamiento, es decir, las relaciones sociales e intersubjetivas que forman la comunidad; segundo, la relación que establecen con la naturaleza externa a través del trabajo en las faenas en tanto éste “es el enlace de este circuito entre el ser humano y la naturaleza” (p. 151); y, tercero, la implicación del trabajo en la satisfacción de las necesidades “porque son las que hacen posible la vida” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 151).

Dicha relación, por lo demás problemática en tanto oscila entre la resistencia a las formas opresoras y de explotación del territorio, por un lado, y el diseño y construcción de alternativas económicas y relacionales, por el otro, requiere ser reflexionada y sentipensada desde el lugar que ocupan lxs sujetxs comunitarios en virtud de ser sus constructorxs. Lo anterior toma mayor fuerza toda vez que no hay proyecto de comunidad ni economía alternativa posible sin sujetxs, mucho menos sin el inmenso trabajo que ello conlleva.

Capítulo IV. Prácticas Alternativas Configuradas por la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

4. Introducción

El segundo objetivo que se propuso el estudio fue el de caracterizar y analizar las principales prácticas alternativas que han desarrollado como comunidad a lo largo de estos veintitrés años. En este apartado presentamos los principales hallazgos en función de las prácticas que junto con la CEJM decidimos investigar. En primer lugar, se encuentran las faenas comunitarias que, como se ha dicho a lo largo del texto, es la principal acción colectiva y la forma que adquiere el trabajo comunitario. La importancia de investigar las faenas reside en dos hechos sustanciales: una, que es la manera en que transforman el territorio transformándose ellos mismos, y, dos, hay poca evidencia conceptual sobre las faenas; acto seguido compartimos los resultados del ejercicio de sistematizar la práctica de la elaboración del adobe y su comprensión como tecnología social la cual revaloriza una práctica ancestral que está en riesgo de desaparecer; y, finalmente, expondremos las principales características que enmarcan el diálogo de saberes comunitarios y académicos para un andar solidario.

4.1 «Transformar Transformándonos.» Las Faenas Comunitarias

Desde tiempos inmemoriales las faenas han constituido formas de trabajo asociativo y solidario de gran importancia social, cultural y económica para las comunidades y los pueblos mesoamericanos. El trabajo que se realiza en medio de esta acción colectiva, donde la solidaridad es su principal fuente, tiene como objetivo satisfacer necesidades individuales y colectivas por fuera del mercado. Las faenas, por lo tanto, constituyen actividades económicas no mercantilizadas (Collin, 2014), donde no hay necesidad de pago (Garibay, 2008), sino que hay una suerte de reciprocidad que es la que fortalece el tejido social. Es por ello que las faenas están cimentadas en la confianza, en la proximidad, en el diálogo de saberes (Freire, 1980) y en la suma de recursos no convencionales (Max-Neef *et al*, 1986) fuertemente incrustadas en las relaciones sociales y en los bienes naturales que pródigamente ofrece el territorio.

Figura 26. *Faena comunitaria antigua Casita Comunal*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Lo que interesa destacar de las faenas en tanto acción colectiva, y a ello obedece el propósito de este apartado dedicado exclusivamente a este tema, es la fuerza transformadora que le es inherente en razón de estimular la producción de subjetividades solidarias (Montoya y Aguilar, 2023) en quienes se abocan a su práctica. Las faenas son una forma de trabajo humano que expresa y reproduce solidaridad, representan una manera en que el trabajo solidario transforma las condiciones del territorio tanto como a las personas que en ellas participan. En otras palabras, deseamos argumentar que las faenas, tal y como son experimentadas y significadas desde la CEJM, y desde el trabajo comunitario que les da vida, conforman escenarios vivenciales, de aprendizaje colectivo, de intercambio intersubjetivo, en las que lxs sujetxs involucradxs presencian una suerte de de-constitución de subjetividades capitalistas (Montoya y Herrera, 2017; Guattari, 1992; Guattari y Rolnik, 2006; Emma, 2009; Navarro, 2013) y paulatinamente, en el marco de un proceso, transitan hacia una constitución de subjetividades solidarias (Montoya y Aguilar, 2023) y, por ende, fortalece la construcción de sujetxs colectivos.

Por ello es que la CEJM, desde hace más de dos décadas viene hablando del «transformar transformándonos». Lo anterior, además de ser una impronta filosófica que expresa una manera

en que el trabajo induce transformaciones en las personas en las formas de ser y estar, remite, sin duda, a un cambio interno, intangible, a una producción de sentido subjetivo (González Rey, 2008) que se confecciona mientras se transforma lo tangible, o sea, lo externo. Mientras se produce la milpa agroecológica; se elaboran adobes para la construcción sustentable de las viviendas; o se realizan trabajos para la limpieza y cuidado del manantial, entre otras acciones comunitarias, las faenas operan como trabajo vivo y concreto al tiempo que estimulan de cambios subjetivos.

4.1.1 «Tú me Ayudas, yo te Ayudo»: las Faenas y el Trabajo Solidario

La palabra faena proviene del latín “facienda”, que significa “cosas que hay que hacer” (Dechile, 2023), mientras que la Real Academia Española lo significa como “trabajo corporal”, “trabajo mental” y “quehacer”, a lo que habría que añadirle el trabajo interior, inmaterial, es decir, el trabajo subjetivo que realiza cada quien en tanto y en cuanto ello modifica el nivel de su conciencia, su percepción del trabajo colaborativo y de los valores que en su práctica se van forjando. Al hilo de ello, lo subjetivo en el marco de las faenas, o más bien, la producción de su sentido, se define como la “particularidad cualitativa que define la experiencia humana” (González Rey, 2008, p. 228).

En México, se habla de faena, tequio, mano vuelta, guelaguetza, corima, para designar las formas en que el trabajo voluntario se organiza y ejecuta en función de la comunidad, pero sobre todo “como formas de reproducción social” (Collin, 2012, p. 324) y como un “sentido moral por el nosotros comunitario” (Garibay, 2008, p. 310). En Colombia, por ejemplo, se habla de convite para designar que

Es una práctica, tradicionalmente, de carácter rural, en la cual los integrantes de una comunidad se unen por el bien común como la construcción de edificaciones de uso comunitario (iglesias, escuelas, etc.) no obstante, se ha trasladado al espacio urbano de barrios de ladera (...) dada la incapacidad o dificultad socioeconómica para satisfacer adecuadamente las necesidades más apremiantes. (Montoya *et al*, 2022, p. 63-79)

Además de la referencia al convite también se encuentra la minga indígena en tanto “trabajo comunitario y mecanismo de movilización social y acción política que mantiene la memoria histórica al renovar constantemente los vínculos intersubjetivos de quienes la practican” (López, 2018, p. 1). La faena, así como las demás formas asociativas arriba mencionadas, constituyen una serie de prácticas culturales que provienen del pasado pero que se vinculan con el presente para el vivir bien de las comunidades (Pineda y Pineda, 2022).

Pineda y Pineda sostienen que “en la sociedad de los pueblos originarios en Mesoamérica el tequio fue parte de la organización social y económica” (2022, p. 36), es decir, constituyó, y lo sigue haciendo, quizás en menor medida, una práctica incrustada en las relaciones sociales, en las necesidades del territorio, en su defensa (Garibay, 2008), cuyo destino consiste en contribuir con el bienestar general de la población. Mediante las faenas se organizaron las comunidades para dotarse de bienes y servicios: se construyeron caminos, obras hidráulicas para captación del agua y el riego, se construyeron edificios comunitarios, iglesias, escuelas, centros de salud, y la circulación del trabajo, para las actividades que lo requerían, siembra, cosecha, construcción de vivienda, actividades que supusieron la dotación de servicios de manera autónoma sin depender del gobierno, desde hace siglos, lo que les permitió conservar la autonomía (Collin, 2012; Garibay, 2008).

Las faenas “forman parte de la identidad histórico cultural de las comunidades y tienen un alto significado moral” (Pineda y Pineda, 2022, p. 37). En la CEJM es una de las expresiones más denotadas en su lenguaje cotidiano, pues para la mayoría de las actividades que se realizan, la designación de la faena es una infaltable. Quizás por ello tengan mucha razón lxs autorxs al invocar a la moral que se fecunda en las faenas dada la posibilidad de sembrar comportamientos y actitudes solidarias, en una predisposición hacia el bien común y como una expresión de la existencia de sujetxs colectivos. Prestar un servicio social a la comunidad de la que se hace parte es ser tributario de la honra, del reconocimiento, cuando no únicamente de la obligación de pertenecer y hacer efectivos los usos y costumbres contribuyendo al aseguramiento de las condiciones de vida y la convivencia social.

En términos comunitarios la faena constituye un procomún que propicia la interrelación entre derechos y obligaciones. Derecho a ser reconocido y ser parte de una comunidad, lo cual, asigna a lxs sujetxs obligaciones respecto al trabajo voluntario. Aunque la faena puede ser objeto de críticas por la obligación del trabajo, además gratuito (Garibay, 2008), “en tanto supone un atentado a la libertad del trabajo (...) y a los derechos individuales (...) no se puede negar que éstas persisten al menos en gran parte de las comunidades indígenas de México” (Collin, 2012, p. 298). En correlato con lo anterior,

Las faenas operan como una especie de impuesto en trabajo, obligatorio, y en este sentido son criticadas como contrarias a los derechos humanos, a la libertad del trabajo, sin embargo, al estar arraigadas profundamente en la cultura, inducidas o no, son respetadas y constituyen un importante recurso comunitario. (Collin, 2012, p. 96)

Este derecho que se produce y ejecuta en la práctica al materializar una acción, nos hace recordar el principio zapatista de “mandar obedeciendo” (EZLN, 1995). Porque si por algo se reconoce a quienes caminan la CEJM es porque sus hechos se corresponden con lo que dicen.

Ahora bien, la faena puede ser generadora de conflictos sociales en tanto el no cumplimiento de las tareas, cuando son de carácter obligatorio, “implica una serie de castigos y segregación de algunas comunidades, así como la pérdida de derechos” (Pineda y Pineda, 2022, p. 39), incluso “puede llegar a ser encarcelado”, comenta Benjamín Maldonado, uno de los teóricos de la comunalidad (2015, p. 158), como también puede redimir “horas en la cárcel municipal y la multa cobrada en días de tequio” (Garibay, 2008, p. 138). O, incluso, lo que es más grave para la persona, desata la pérdida de prestigio y confianza al interior de la comunidad. Lo cierto es que hay comunidades en que los hombres como las mujeres están obligadxs a cumplir con trabajo en la faena cierto número de días al año; lo mismo ocurre cuando, sin justificación alguna, faltan a la asamblea de la comunidad (Garibay, 2008). Al ser un trabajo vivo, la faena exige una permanente interrogación tanto de las formas concretas que adquiere la interrelación entre derechos y obligaciones, si están siendo adecuadas para el cumplimiento de la meta, como de todo aquello que obstaculiza o rompe dicha interrelación.

En suma, la faena es un tipo de servicio comunitario, sin retribución monetaria de por medio, que las personas realizan en función de la comunidad a la que pertenecen, reproduciendo relaciones económicas no monetarias, de un trabajo que deviene esencial para la comunalidad (Martínez, 2010). Es una forma de vincularse, de ser y estar en relación social, de entramarse en la co-construcción y destino colectivo. La faena se da, además, por la voluntad de vida de cada sujetx que es “este querer vivir de los seres humanos en comunidad” (Dussel, 2006, p. 23). Voluntades colectivas que configuran un «espacio de abrir, de buscar, y de sumar aliados, pero que coincidan con el cuidado del territorio», además, las faenas constituyen «una característica de la comunidad, un ingrediente [toda vez que] comunidad y faena está entreverado, no está separado». Sin embargo, como bien subraya Laura Collin (2014), las faenas configuran un espacio de disputa, toda vez que los liberales del siglo XIX y los modernos han criticado el trabajo no pagado, pues lo ven como forma de esclavitud e intentan prohibirlo, mientras que desde las comunidades es un espacio que les permite mantener la autonomía y la no mercantilización.

4.1.2 Saberes que se Construyen en Colectivo

Las faenas constituyen una gran fuente de conocimientos útiles para reproducir la vida en comunidad. Tienen la virtud de ser reproductoras de saberes locales y receptáculo de conocimientos externos. De allí que su «importancia [radica en] que no se quede el conocimiento

cerrado hacia la comunidad, la comunidad tiene que tener la potencialidad para invitar, para extender su conocimiento, para compartir saberes de aquí para allá, y que nos vengan a traer de allá para acá.» Esta cualidad hace que las faenas en la CEJM sean un espacio de aprendizaje colectivo donde se recrean saberes, capacidades y habilidades desde una doble condición: contemplan un saber-hacer, pero a la vez tiene una práctica, lo cual configura el escenario desde donde se construyen los saberes, haciéndolos y, mejor aún, socializándolos.

Figura 27. *Faena comunitaria brechas corta fuego*



Nota: Juan Pablo Razo

Respecto al saber co-construido que demanda a la vez horizontalidad la CEJM señala: «a lo mejor va a haber quién coordine, pero no va a haber alguien que manipule y de órdenes» ya que desde la misma organización de la faena se demuestra el espíritu solidario y horizontal que en esta prevalece. No se trata de una práctica en la que el convocante se arroga el derecho de la autoridad, del mandar sin obedecer como enseña el principio zapatista. Lo que las faenas promueven es un tipo de encuentro dialógico, entre muchos saberes, bien sean técnicos, científicos o ancestrales, en el que el trabajo es su parte esencial y concreta. De hecho, lo que se observó en el trabajo de campo en la CEJM es que las faenas producen una suerte de división solidaria del trabajo, que no es otra cosa que la repartición consensuada de tareas en función de la voluntad, los saberes y las capacidades de cada quien.

A las faenas convocadas por la CEJM llegan estudiantes de licenciatura y posgrado de universidades como la Michoacana y la Nacional Autónoma de México, gracias a las alianzas con maestrxs e investigadorxs, que, interesadxs por el proyecto comunal, vienen a conocer y aprender.

Y decimos que vienen a aprender más que a enseñar porque la CEJM es un vivo ejemplo donde los saberes académicos, sea cual sea, encuentran lugar para ser puestos en práctica, lo cual es un buen complemento del aprendizaje teórico. También en las faenas promovidas por la CEJM ha sido notable la presencia de estudiantes de la preparatoria CBTA # 7, así como algunxs amigxs solidarixs, simpatizantes de organizaciones sociales de Morelia y comunidades de la región con quienes la CEJM ha mantenido algún tipo de relación.

Figura 28. *Faena comunitaria con estudiantes y docentes del CBTA-7, en la milpa de la CEJM*



Nota: Facebook de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

La gente de afuera se solidariza con la CEJM al ver el reflejo del trabajo que se hace por el manantial de La Mintzita y el cuidado del territorio. También, porque en su mayoría, y no únicamente²⁶, las faenas se hacen de manera autónoma y al margen del Estado, pero también porque se refleja honestidad y un sentido de apropiación y respeto por el territorio visto como casa común. En términos de reciprocidad, que es uno de los mecanismos de intercambio histórico, la faena se da entre dos puntos simétricos, en este caso la CEJM y estudiantes e investigadorxs, lo cual se concreta en forma de trabajo de un lado, y en la adquisición de conocimientos y sensibilidad ambiental por el otro. Hay que recordar lo que nos dice Laura Collin (2012) siguiendo a Polanyi que la reciprocidad como intercambio simétrico entre sujetxs no tiene que ser lo mismo ni al mismo

²⁶ Cuando ha existido el enlace y la disposición, algunxs miembros de la Secretaría del Medio Ambiente del gobierno del Estado, se han acercado a la comisión de vinculación de la CEJM con el propósito de desarrollar faenas de reforestación y cuidado del zapote prieto, así como faenas para hacer brechas corta fuego en temporadas donde son más proclives los incendios.

tiempo, lo que quiere decir que la “deuda” no se salda inmediatamente por lo que se fortalecen los vínculos entre unxs y otrxs.

Quizás el modesto éxito que han tenido las faenas en la CEJM se deba a la composición de varios factores: uno de ellos se debe, sin lugar a dudas, a los conocimientos que humildemente comparten con lxs visitantes. Y no es un atrevimiento nombrarlo de esa manera toda vez que la humildad funge como un factor esencial porque quienes hemos vivido las faenas con la CEJM, pues sentimos que nuestro trabajo, por poco que sea durante la faena, es muy bien valorado, que nuestros saberes son bien recibidos y lo que llevamos para compartir se suma a esa noble acción que llaman compartencia de alimentos. Otro factor, asociado al anterior, es el origen campesino de sus miembros, pues desde ahí se revela la tradición frente al trabajo. Uno más se relaciona con sus trayectorias organizativas en movimientos sindicales y estudiantiles, lo que lxs ha llevado a establecer alianzas con colectivos, organizaciones de la sociedad civil organizada y la academia, porque, sin lugar a dudas han sido lxs externos quienes han sumado al fortalecimiento de esta práctica.

4.1.3 Construyendo Relaciones Sociales Eco-Solidarias

En la historia que ha cimentado la CEJM las faenas han cumplido un rol básico y fundamental. A través de éstas la CEJM ha construido casas comunales en adobe, prepara la siembra de temporal, abona la parcela, la escarda y lleva a cabo su respectiva cosecha. A través de las faenas se han hecho brechas corta fuego y se ha reforestado el zapote prieto, se ha limpiado el manantial, se han elaborado sanitarios ecológicos secos, y un conjunto amplio de actividades, todas como parte de un trabajo comunitario. Las faenas también sirven para la organización de las fiestas cada que se avecina un aniversario, o para llevar a cabo la Feria del Agua y Tianguis la Gotita y todas aquellas actividades que están vinculadas con la defensa y construcción social del territorio.

Las faenas en la CEJM han sido una manera de construir comunalidad como un modo de vida a partir de reproducir una mentalidad y praxis colectiva (Maldonado, 2015). El hecho de que la faena sea una práctica que produce el trabajo comunal y que además se proyecta en el territorio, da cuenta de una mentalidad (Maldonado, 2015) de tipo solidaria y recíproca que trasciende la trinchera del individualismo y se perfila como forma de organización social en la que las relaciones sociales son su principal componente. A través de las faenas «empiezas a trabajar la cuestión horizontal, es como un principio para ir cambiando eso individual a lo colectivo».

Gracias a las relaciones sociales, sin desestimar las complejidades que le son inherentes, es que las faenas se han sostenido en el tiempo. Las faenas son «una práctica donde se van

construyendo lazos comunitarios, lazos sociales diferentes, o digamos rescatando eso que se está perdiendo pues, al final de cuentas, como volviendo a rescatar prácticas y saberes como los de antes de las comunidades».

Una de las potencialidades que le es inherente a las faenas en la CEJM es que «resolviendo el trabajo individual de forma comunal» se avanza en la instauración de una cultura de la solidaridad. Y eso es parte del legado de la CEJM ya que a través del ejemplo y de la vivencia del trabajo se ha avanzado en la construcción de una identidad colectiva, una suerte de semblanza comunitaria que bien podríamos designar como “reciprocidad fuerte, que consiste en la predisposición a cooperar con otros” (Cortina, 2013, p. 83).

Sin embargo, pese a la resonancia y la cantidad de faenas desarrolladas a lo largo de su historicidad, la misma CEJM manifiesta que «no ha funcionado del todo bien la asistencia a las faenas», pues ha disminuido la participación, tanto de lxs locales ya que «antes éramos un poquito más», como de personas externas a la comunidad, aunque, cada vez que se convoca no falta la aparición de nuevos interesadxs. La pregunta sobre el porqué no ha funcionado la convocatoria a las faenas deja ver un interés reflexivo, al tiempo de añoranza, sobre la práctica que permite entrever lo valioso que son las faenas para quienes aún persisten en esta práctica. El hecho de que sean las relaciones sociales las que sostienen las faenas es, al mismo tiempo, y paradójicamente, su lado más débil. Y lo es justamente por hacer parte de un contexto predominantemente capitalista, donde cunde la individualidad, contexto en el que las personas se caracterizan más por la indiferencia que por la solidaridad, haciendo que tengan mayores dificultades para participar de la vida común.

4.1.4 La Faena como Práctica Económica Alternativa

Desde un punto de vista económico alternativo las faenas son reproductoras de un tipo de solidaridad entre las personas que estimula la producción de valores de uso (Hinkelammert y Mora, 2013) en tanto su utilidad decide sobre las condiciones de vida de la comunidad y el territorio sin necesidad de establecer relaciones mercantiles. Las faenas por lo tanto operan como una forma de apropiación social del territorio para la defensa de la vida.

Como toda práctica social que intenta separarse de las relaciones mercantiles, la faena “se ha visto debilitada por los mecanismos propios del sistema capitalista” (Pineda y Pineda, 2022, p. 40), cuando, por ejemplo, la opción de pagar el trabajo con un salario ha permitido que no se cumpla con las obligaciones correspondientes. El pago cancela la transacción, en cambio la deuda persiste en el tiempo (Collin, 2012). El propio Estado suele desincentivar las faenas a través de la promoción de proyectos financiados, cuyo efecto extirpa la corresponsabilidad solidaria entre las

gentes, pues ya no quieren hacer el trabajo voluntario sin recibir alguna contraprestación monetaria (Collin, 2014), “porque la mediación del dinero rompería la reciprocidad” (Maldonado, 2015, p. 158). Pese a este antecedente sociocultural la CEJM sigue trabajando, incluso resistiendo la cultura capitalista y paternalista del Estado, y sigue apostando por «cambiar el yo por el nosotros» como condición ineludible para la construcción de la comunalidad.

De fácil apreciación entre lxs más necesitadxs, las faenas hacen las veces de ayuda mutua cuando los recursos económicos convencionales son escasos. Experiencias comunitarias periurbanas y rurales apelan a esta forma de trabajo asociativo, haciendo una suerte de contrapeso a la ya conocida mercantilización de las actividades que prestan un servicio social. Nos atrevemos a argumentar que las faenas son una práctica solidaria un poco más común entre poblaciones campesinas, indígenas y rurales y poco menos en ámbitos urbanos, con excepción de algunas comunidades periurbanas como la CEJM y algunas colonias populares donde las necesidades son más apremiantes y continúan requiriendo de la solidaridad para asegurar las condiciones que garanticen el acceso hacia una vida digna (Montoya *et al*, 2022). En las ciudades se han interiorizado más los sujetxs individuales, mientras que en las comunidades persisten más los sujetxs colectivos.

Figura 29. *Compartencia de palabra en faena comunitaria brecha corta fuego*



Nota: Juan Pablo Razo

A través del trabajo concreto que se produce en las faenas coexiste una relación de interdependencia entre las personas y el espacio que habitan, transformándolo. Se trata de relaciones situadas que emergen incrustadas en un espacio tiempo. Cada faena incide en la transformación del espacio, de las condiciones de vida de un territorio, dicen algo sobre que la está sucediendo, como por ejemplo las faenas corta fuego, la producción de alimentos, la construcción de las viviendas o las limpiezas del manantial, que se hacen para apropiarlo, para sembrar vida, para defenderlo de las posibles invasiones y de las amenazas que la acción industrial e inmobiliaria constantemente ocasionan. Es decir, las faenas tal y como son experimentadas desde la CEJM forman parte de una práctica de resistencia comunitaria contra las lógicas de poder que pretenden instrumentalizar el territorio y los bienes comunes, así como a las personas.

De lo anterior se desprende que las faenas en la CEJM también sean consideradas como una «bandera política, para que los ojos de Morelia, de otras gentes, todo lo que nos compete el cuidado del manantial volteen hacia acá». Conviene señalar que las faenas trascienden el mero trabajo físico para posicionarse como una acción reivindicativa con sentido ético y político que pone en el centro al territorio no solo desde la perspectiva de los bienes naturales sino también contemplando el componente social.

4.1.5 «El Mejor Momento de las Faenas»: la Compartencia de Alimentos

El momento de la compartencia de alimentos, algo sin lo cual las faenas estarían incompletas, es sumamente importante. Lo mismo sucede con el convite, hermano colombiano de la faena, donde “sin el sancocho²⁷ no hay convite” (Montoya *et al*, 2022, p. 85). Es más, la compartencia de alimentos es uno de los ingredientes esenciales que funge como tejedor social de múltiples experiencias y sentidos cohesionadores. Cohesiona la organización comunal porque les comisiona la responsabilidad de preparar el método de trabajo como el alimento que han de llevar. Es por eso que el trabajo de la faena en la CEJM comienza un día antes con la preparación de los alimentos: «ese es un trabajo colectivo que uno hace en la casa, a lo mejor la otra gente no lo ve que es un trabajo colectivo». Y hay que reconocer que el del alimento es un trabajo reproductor de emociones porque como bien dice Maldonado, el aseguramiento de aquellos en medio de las faenas hace “que la alegría esté siempre presente” (2015, p. 158).

“Una de las prácticas que son fundamentales para los miembros de la comunidad es que para toda actividad social, cultural o productiva se hace la compartencia de comida (...)” (Ávila,

²⁷ El sancocho es un platillo tradicional colombiano de base caldoso que incorpora verduras, papa, yuca, plátano verde, zanahoria, cidra [chayote en México] maíz y carne, que bien puede ser de res, cerdo y/o gallina, o de las tres carnes, el cual se conoce como trifásico. En la costa y otras regiones la composición del sancocho puede variar, como en el caso de la costa que lleva pescado y algunas otras verduras endémicas como el ñame.

2018, p. 171). Lo cierto es que los alimentos en las faenas se destacan por tres aspectos: uno, la mayoría de los alimentos que se comparten son producidos por la misma comunidad, tal es el caso del frijol, el maíz, la calabaza y el pan, algo que le da un toque especial y que se corresponde con la autosuficiencia económica; dos, dado que la CEJM se asume como comunidad ecológica «siempre hemos tratado de educarnos pues, tanto a nosotros como los que vienen, siempre les hemos dicho que si van a traer su vaso y su plato que no sean desechables porque se supone que estamos buscando un cambio desde ese pequeño detallito». Y, tres, cuando se da la compartencia, aparte de saciar el hambre luego de una jornada de trabajo, «ya que tienes que retroalimentar tu energía con los alimentos» se trenzan relaciones sociales y se construye confianza. La faena funge entonces como una combinación de actividades productivas, festivas y afectivas.

Figura 30. *Compartencia de alimentos faena comunitaria*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Al final de la faena se da el espacio para hablar de las vivencias de la jornada, «platicar cosas más personales pues, y ahí se va abriendo uno más en la cuestión del ser», para compartir emociones, sentires, percepciones, hasta se toca música cuando alguien se anima, se echan chistes, se comparten anécdotas, algo que ameniza y teje nuevas sensibilidades entre la gente y de éstas con el territorio. “Lo interesante de la [compartencia de alimentos] no sólo está en brindar

alimento al que trabaja, sino que se convierte en un elemento socializador para compartir experiencias” (Montoya *et al*, 2022, p. 85).

Y esto sucede porque la gente que viene a las faenas pregunta características del espacio, de la geografía por cuenta de la majestuosidad de los cerros, como el del Águila, quiere saber sobre las cualidades del manantial, la flora y la fauna que la alberga, se interroga sobre las técnicas empleadas en la faena, incluso hay pláticas sobre las recetas de los alimentos compartidos. Y, como buenxs mexicanxs, echan mano de la cultura de la palabra, también conocido como el *argüende*, para platicar de las riquezas gastronómicas y los posibles platillos que se puedan traer a un nuevo encuentro. Vemos pues que las faenas no son solo y únicamente trabajo, es, además, la oportunidad para compartir con «hermanos solidarios, [lo cual] es otra sensación y otro sentir pues y se siente una energía muy diferente». Al final de cuentas el significado esencial es que «la compartencia de alimentos es la que va forjando esa colectividad, va forjando la comunidad».

4.1.6 Las Faenas como Productoras de Subjetividades Solidarias

Lo relacional está en la base de las faenas, y como tal, forma la urdimbre necesaria para que el trabajo colectivo se convierta en un estímulo intersubjetivo de gran importancia que modela la experiencia humana. En ese tenor, abrazamos una de las máximas de González Rey cuando afirma que “las acciones de los individuos son inseparables de la producción subjetiva” (2008, p. 229) por lo que la faena se puede entender como escenario vivencial donde se forja el carácter intersubjetivo de la vida comunitaria.

La subjetividad, “esa unidad simbólico-emocional” (González Rey, 2008, p. 228) es la manera en que entendemos y le otorgamos sentido y significado al mundo en general. La subjetividad son los “ojos” internos con que vemos y nos situamos en la realidad, es desde donde se confecciona lo que hablamos, sentimos y cómo nos interrelacionamos. La subjetividad es el despliegue de un lenguaje múltiple que alberga nuestro ser. Pero hay que saber que esa subjetividad, que no es exclusivamente individual, sino social, fabricada además de manera histórica (González Rey, 2008) ha sido también cooptada por el sistema hegemónico capitalista, formando una suerte de subjetividad capitalista (Guattari y Rolnik, 2006). En ese sentido, cuando hablamos de que en las faenas se producen subjetividades solidarias nos referimos a varios hechos, tales como la emergencia de discursos, imaginarios, sentidos, significaciones, conocimientos, en los que la manera de situarnos en su vivencia se replantea.

Afirmamos que en la vivencia de las faenas se da una redefinición de los sentidos subjetivos en función de las personas con las que se comparte el trabajo y del territorio que se transforma.

“El sentido subjetivo -nos recuerda González Rey- expresa las producciones simbólicas y emocionales, configuradas en las actividades humanas” (2008, p. 233). De allí que aludir a lo solidario en la constitución de la subjetividad quiere decir que hay una subversión e interpelación de los relatos y mitos capitalistas, de su mentalidad, que, paulatinamente, se desmorona por lo que transita hacia una formación subjetiva que responde a una relacionalidad distinta, digamos no explotadora de la vida, de las personas y los bienes que la hacen posible.

Por ejemplo, en Pineda y Pineda (2022) se lee que “en el tequio [como en la faena] se configura materialmente la subjetividad comunitaria —contraria a la del capitalismo—, pues se articula desde la interdependencia.” (p. 41). En esa línea argumentativa, la faena da forma a una práctica social que, en oposición al individualismo, ya que no hay faena en solitario, se fomenta la solidaridad y la cooperación entre las personas, haciendo que se vivan experiencias cuyas consecuencias registran un viraje significativo. Ejemplo de lo anterior puede ser la predisposición que se da en las personas al compartir parte de su tiempo vinculándose a procesos comunitarios que registran apuestas alternativas a los modos de vida convencionales. También, en la vía de los virajes significativos, se encuentra la actitud que demuestran quienes llevan alimentos, herramientas, semillas y un conjunto variado y rico de conocimientos para compartirse en el espacio de las faenas. Las faenas fungen entonces como un procomún que es a la vez posibilitador de cambios personales que se diseñan y registran en lo colectivo, pues «en cada faena cada uno de nosotros se lleva una experiencia diferente.»

El aporte intangible a las faenas sale del interior de cada quien, de lo que sabe hacer, de lo que puede aportar, de aquello que moviliza su voluntad. No hay pues prerequisites establecidos para participar de una faena, salvo las ganas de hacerlo cuando no es que opera la responsabilidad. Cada quien responde con sus propias habilidades, con su saber y su hacer, dado que cada quien elige en qué faena se involucrará. Así que además de las ganas, del deseo de hacerlo, caben las habilidades propias. Por lo tanto, se precisa solo de la voluntad, de ese querer vivir lo comunitario y de la actitud solidaria para hacerla efectiva. Es por ello que la faena alberga un potencial de autonomía y autodeterminación material y simbólica que se logra como potencia comunitaria.

Cierto es que además que sería un error afirmar que todo cuanto ocurre dentro de las faenas es “color de rosa”. Como hemos venido mostrando, la condición humana está atravesada por el halo del individualismo y por la búsqueda de beneficios individuales, en otras palabras, estamos siendo constantemente acechadxs por los mandatos del *homo economicus*. Así que mientras para unxs las faenas son la oportunidad para trabajar mancomunadamente en beneficio común, para sumar voluntades y recursos que no se conseguirían de manera solipsista, para otrxs está en aventurarse, como lo manda el sistema social del capital, a sacar provecho personal toda vez que «si no deja algo de dinero, no es negocio». Sin embargo, estos últimos no encontrarán más

que unas cuantas posibilidades de usufructuarse de las faenas porque allí opera la reciprocidad como mecanismo de intercambio. Si no devuelves lo que te compartieron una vez, que no es necesariamente lo mismo ni en el mismo tiempo, se cancela la deuda moral que hay en medio.

¿De qué depende entonces que la faena sea propulsora de una ética del bien común y no así del individualismo y la búsqueda única del beneficio personal? «Para nosotros pues sí tiene mucha importancia la cuestión de las faenas es que eso es lo que va haciendo la comunidad, va haciendo que uno vaya quitándose ese yo interno que siempre trae uno y lo va cambiando por el nosotros, que ese trabajo de la faena se va haciendo colectivo, nos va quitando pues ese capitalismo interno que traemos». Nótese que la narrativa habla de que la faena nos interpela en nuestro fuero interno haciendo que, en el mejor de los casos, seamos capaces de dismantlar la subjetividad capitalista que se nos ha impregnado en el transcurso de nuestra vida. Recordemos una vez más que ese capitalismo interno no es otra cosa que la evidencia manifiesta de que al capitalismo como sistema social no solo le interesa única y expresamente producir mercancías, sino, sobre todo, la producción de individuos y su consecuente subjetividad alienada a su proyecto.

En términos subjetivos las faenas también generan resistencia y reconstrucción de las relaciones de género. Podríamos decir que hay una producción de sentido subjetivo de género en tanto “se produce por los efectos colaterales y por las consecuencias de las acciones (...) de la persona-en este caso de las mujeres- en sus espacios de vida social” (González Rey, 2008, p. 234), lo que, de alguna manera, implica tomar posición, ganar en criterios y renegociar las relaciones de poder al interior de la familia. «Antes de venir [a la faena, comenta una integrante de la CEJM] no hombre me ‘lee la cartilla’ [se refiere a su esposo], pero mi deseo y mi sentir es más grande que todo eso que él me dice, que me hace sentir». Las faenas no solo increpan el individualismo, al capitalismo, sino, también al machismo que suele estar presente en este tipo de ámbitos. «Yo digo [subraya la compañera] que es una resistencia, porque ellos como que me quieren jalar y yo me resisto a estar donde estoy, donde me siento bien, donde me salgo de la rutina, de las emociones, de los problemas sobre todo que hay en la casa».

La construcción de la comunidad y su correlato con las faenas también es una lucha que se vive al interior de la familia. Bien como interpelación al machismo al confinar a las mujeres en el espacio privado del hogar, realizando tareas que han sido históricamente feminizadas, pero también contra la falta de tiempo que se destina para atender los cuidados y la reproducción social de sus miembros. Si hay algo con lo que algunas mujeres de la comunidad no están de acuerdo respecto a las faenas es lo que tiene que ver con privilegiar la mayor parte del tiempo a lo común por encima de tiempo que se dedica a lo familiar. «Las cosas de nosotros siempre van quedando atrás», con lo que reafirma que tan importante es la construcción social de la comunidad como la misma familia. La subjetividad de las mujeres parece tener una amplitud y dimensionalidad a tal

grado que pueden consentir críticas a dos ámbitos, el comunitario y el familiar, sin perder de vista ni uno ni otro. No todas las mujeres parecen sentirse plenamente cómodas en el ámbito familiar, queriendo escapar de él cuando sus libertades se restringen, empero, reconocen, a la vez, que el ámbito comunitario les quita posibilidades de afianzar los vínculos familiares al demandar altas cantidades de tiempo y esfuerzo que serían apenas necesarios para los cuidados.

Cuando aludimos a la lucha que generan las faenas lo hacemos designando la capacidad de cuestionamiento, de interpelación a la comunidad como proyecto y sus prácticas como espacio social, cuyo movimiento interior es modelado por la reflexión crítica. Estas interpelaciones nos muestran la necesidad de cuestionar el legado de las luchas históricas, como el sindicalismo obrero, en cuyo desarrollo se privilegió la lucha sindical por encima de la reproducción social de la familia y las parejas sentimentales. Esto es así porque no se cuestionan las relaciones de poder y en cambio se prioriza lo ideológico antes que la vida cotidiana. En el contexto de la organización sindical, la lucha es lo primero, sino falta ver «cuántos luchadores de años atrás se han separado por no tener ese mismo rumbo ni ese camino».

Lo que se divisa entonces al calor de las faenas es una necesidad de activar en todxs sus participantes la actitud epistémica (Zemelman, 2011) y reflexiva (Ibáñez, 1991) en la búsqueda permanente de la concientización (Freire, 1980) que ha de prevalecer en lxs sujetxs de cara a mantener un equilibrio en el sistema relacional. Porque la lucha no solo es afuera en contra del capital en sus diversas expresiones, también está dentro, bien de la comunidad como familia grande, como de cada familia, para que el tiempo que se invierte a la lucha contra los impactos del capital no termine deteriorando los lazos familiares y comunitarios.

4.1.7 Apuntes Finales sobre las Faenas

La potencialidad que representan las faenas para la CEJM en tanto espacio de socialización, de encuentro, de trabajo colectivo y de conexión territorial, es muy amplia. Lo es también en virtud de la producción de sentidos subjetivos (González Rey, 2008), de revalorización simbólica y emocional, de interpelación a mandatos hegemónicos, y como tejido de nuevas coordenadas para interpretar el mundo de la comunalidad donde el cuerpo está presente como límite individual y colectivo.

A través de las faenas, como espacio de aprendizaje múltiple, quienes son convocadxs a sumar solidaridad, tienen un aprestamiento a aprender un nuevo oficio o alguna técnica de trabajo al tiempo que se fortalece el discurso comunitario y se sensibiliza frente a un problema común, como puede ser el cuidado del manantial.

En tanto práctica social y solidaria las faenas corren el riesgo de desaparecer. No porque carezcan de importancia, todo lo contrario, sino porque la mercantilización de las relaciones sociales, y de la vida en general a manos del capitalismo está haciendo desaparecer aquellas actividades donde el dinero no cumple su función generadora de valores de cambio. Lo que no genera ganancias no es funcional al capitalismo.

Las faenas no generan riqueza monetaria sino social, relacional, puesto que coadyuvan con el fortalecimiento del tejido comunitario, de la confianza y de la ayuda mutua. En las faenas la soberanía no es del individuo, del yo, como ocurre en el capitalismo, sino de la colectividad, del nosotrxs que la hace posible. Las faenas para la CEJM son un símbolo de cohesión, de resistencia, son ese nosotrxs de cual también depende el yo.

No se trata de idealizar las faenas, pero sí de demostrar la tendencia hacia la desmercantilización del trabajo con fines comunes. La faena por sí misma no basta para cumplir con su objetivo, hace falta la convicción personal, desarrollar la actitud solidaria, para hacerla posible y sostenible en el tiempo. Para desarrollar y promover estos dos últimos aspectos consideramos que hace falta pedagogizar las faenas, esto es, convidar al encuentro de las personas al común que éstas representan, hacer ver las potencialidades que les son propias, como la ayuda mutua, y el avanzar en trabajos que de otra manera no se conseguirían. Pedagogizar implica, además, un gran esfuerzo epistemológico y político por romper con la idea de que con dinero se puede resolver todo cuanto precisamos en la vida, sabiendo que es un falso dilema que nos sumerge en un círculo vicioso.

4.2 Eco-Tecnologías Comunitarias para la Vida. El Proceso de Elaboración de Adobe

4.2.1 Introducción

Otra de las prácticas que decidimos junto a la CEJM conocer se trata de la construcción en adobe. Vimos fundamental conocer en detalle el proceso de elaboración del adobe ya que es una tecnología social que se resiste a desaparecer ante el embate de la modernización capitalista. Basta mirar alrededor para ver cómo los fraccionamientos, edificios y casas convencionales se erigen como las construcciones hegemónicas de la sociedad actual. Además, es una práctica comunitaria que promueve un estilo de vida sustentable en CEJM (Bucio-Mendoza *et al*, 2019) en virtud del aprovechamiento sustentable de los recursos que provienen de los bienes comunes que se usan en su proceso y porque en el trabajo comunitario que se forjan los adobes, se fortalece el tejido social al tiempo que se satisfacen necesidades socioeconómicas. En ese orden de ideas, “las ecotecnias constituyen un conjunto de herramientas sencillas y eficaces para proveer de recursos a las personas y al mismo tiempo conservar al medio ambiente” (Cendejas *et al*, 2015, p. 15). El apartado describe el proceso de elaboración del adobe en sus distintas fases, luego es analizado a través de una metodología en clave de tecnología social Delgado (2007), y al final, se presentan un par de referentes, socio técnico en el cual se desarrolla el concepto de tecnología social, y el socio económico, donde se abordan conceptos como valores de uso y satisfactores sinérgicos desde el campo de la economía para la vida.

Figura 31. Nueva Casita Comunal CEJM elaborada en adobe



Nota: Archivo personal

4.2.2 La Ecotecnia: el Adobe

De acuerdo al diccionario de arquitectura mesoamericana al adobe se le conoce como “masa de barro moldeada en forma de ladrillo y secada al sol” o como “ladrillo formado por una masa de tierra arcillosa, agua y algún material aditivo, secada al sol y al aire” (Gendrop, 2001, citado en Gama-Castro *et al*, 2012, p. 2). De cualquier manera, el adobe proviene del concurso de la naturaleza y de la acción humana, sin el requerimiento de aditivos u otros materiales industriales.

El adobe es un material de construcción natural ya que sus componentes provienen directamente de la naturaleza. Compuesto básicamente de tierra roja, huinumo (hojas de pino resinero), rastrojo molido (residuo de la caña de maíz) y agua, el adobe es un material bastante típico de las zonas rurales mexicanas, aunque no se circunscribe únicamente a estas geografías. Las construcciones de viviendas que han utilizado la tierra cruda han resultado ser las más sustentables debido a que no perturban el medio natural ni implican un gasto energético para su elaboración (Meraz *et al*, 2010).

De origen ancestral y prehispánico, el conocimiento alrededor de la preparación del adobe ha sido de valiosa importancia para las comunidades campesinas y rurales ya que históricamente ha sido el material con el que han construido viviendas y espacios comunes como escuelas e iglesias. Basta darse un recorrido por los pueblos de México para ver los vestigios de casas antiguas construidas en adobe, lo que demuestra su sostenibilidad y el legado cultural que representa en término de los conocimientos que han sido parte de su elaboración.

El conocimiento que subyace al proceso de elaboración del adobe en la CEJM se conserva a partir de la tradición oral y se sigue transmitiendo de generación en generación como una manera de salvaguardarlo y protegerlo de la extinción. Sin embargo, la modernización de las ciudades y el desarrollo que ello trae en la aparición de materiales de construcción modernos, como el tabique, tabicón, drywall, entre otros, hacen que esta tecnología social de origen ancestral corra el riesgo de quedar en el olvido. De allí el interés de rescatar y valorar su práctica desarrollada en la CEJM, máxime cuando ésta es una comunidad periurbana que apuesta por construcciones alternativas que no afecten el ambiente y de paso puedan desarrollarse comunitariamente.

Existen varias razones para considerar sustentables las viviendas construidas con adobe. Por un lado, los materiales con los que se elabora son locales, lo que disminuye considerablemente el consumo de energías para su transportación, por el otro, son excelentes reguladores de energía térmica. En las altas temperaturas de primavera y verano las viviendas edificadas con adobe son frescas, autorregulan la temperatura, pues el adobe absorbe el calor producido por los rayos de sol; mientras que, en otoño e invierno, cuando bajan considerablemente las temperaturas, las viviendas guardan el calor obtenido durante el día, haciendo que la sensación térmica sea acogedora y cálida. Al final de cuentas, “las viviendas de tierra son altamente eficaces en el control bioclimático de los espacios por lo que su arquitectura se encuentra plenamente adaptada al medio natural y cultural” (Meraz *et al*, 2010, p. 155).

El adobe es un fiel protector del medio ambiente ya que no requiere combustión fósil para su elaboración como si lo demanda la elaboración de tabique. El adobe tiene un proceso que puede considerarse de fácil preparación, cuya composición se logra mezclando sus componentes en proporciones aproximadas (50 % tierra / 30 % rastrojo+huinumo / 20 % de agua). Al final del proceso, solo basta la exposición prolongada a la energía solar para lograr el secado necesario para luego ser usado en la construcción.

4.2.3 Proceso de Elaboración del Adobe

Los pasos para la elaboración del adobe responden a un proceso que es técnico empero está integrado a las lógicas comunitarias de la CEJM. De un lado, lo que tiene que ver con la gestión de los materiales, las herramientas y el trabajo en razón de las faenas; del otro, la asociación con el cuidado del territorio, los procesos productivos, como la milpa, y las demás ecotecnias como el sanitario ecológico seco. Es importante tener en cuenta que el mejor tiempo para la preparación de adobes es cuando no hay lluvias ya que el proceso se hace a la intemperie. Veamos el proceso.

Figura 32. Proceso de elaboración del adobe



Nota: Elaboración propia

4.2.3.1 Consecución de los Materiales y Herramientas: *tierra roja*, la cual tiene que comprarse por volteos²⁸; *huinumo*, se obtiene de la hoja seca que cae de los pinos; *rastrojo*, es el residuo que queda de la caña del maíz una vez cosechado, es decir, su bagazo, el cual estando seco es picado para que se pueda mezclar bien con la tierra y el huinumo; el *agua* para humedecer y favorecer la mezcla de los componentes. En cuanto a las herramientas se precisa de palas, azadón, carreta, botes para el traslado del material y la base metálica o de madera en la que se realiza el vaciado, misma que cuenta con medidas establecidas (altura: 10 cms; largo: 40 cms; ancho: 20 cms).

²⁸ La tierra roja, trída desde Tiripetio, municipio que se encuentra en la carretera que conduce a Pátzcuaro, al suroeste de Morelia, es el único material que se tiene que comprar. Un volteo de tierra, lo que corresponde a 7 metros cúbicos, tiene un costo aproximado de \$2,000 mxn. puesto en el lugar.

4.2.3.2 Mezcla de Componentes: se recomienda dejar remojando la tierra con un día de anticipación para que se puedan descomponer los pedazos de tierra que forman los terrones. Al día siguiente, se agrega el rastrojo, el huinumo y el agua restante para lograr una consistencia y humedad adecuada. La cantidad de agua dependerá de las proporciones de tierra y los demás materiales. En la medida que se incorporan los componentes se deben ir mezclando, para lo cual se usa el zapateo, o como prefieren llamar en la CEJM a «patazaiz»²⁹, de esta manera los terrones se descomponen y se mezclan los componentes formando una masa uniforme, no tan húmeda para lograr la consistencia adecuada. El zapateo, tal y como se aprecia en la figura se sugiere hacer a pie limpio, pues la sensación de la tierra en los pies es bastante relajante, claro está que se recomienda hacer a priori una revisión de la tierra para asegurarse que no contenga vidrio o piedras filosas; de lo contrario, se recomienda usar botas de hule.

Figura 33. Faena elaboración de adobes estudiantes de la UNAM-ENES-Morelia



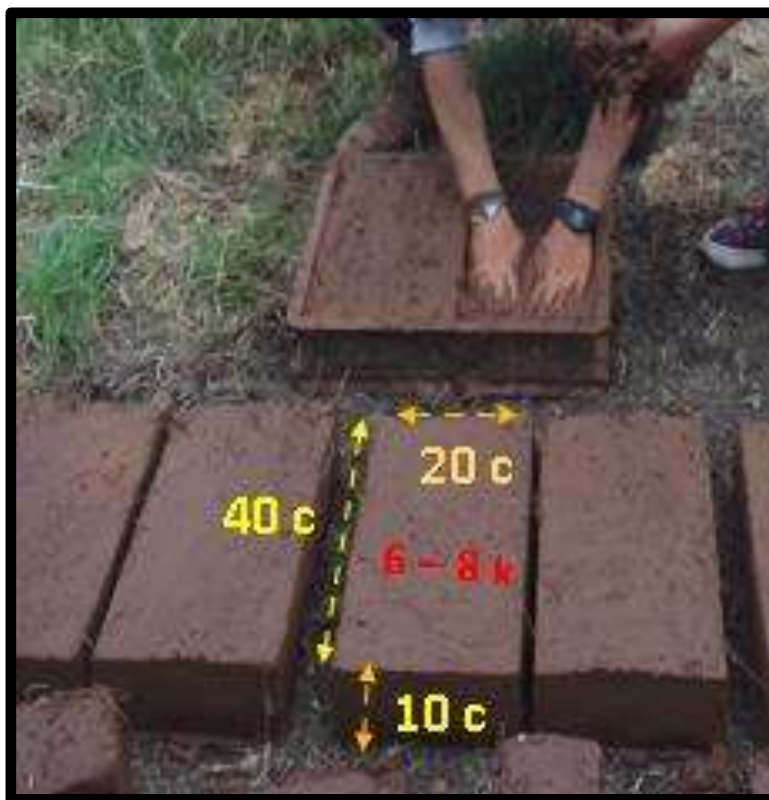
Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

4.2.3.3 Vaciado: una vez se tenga la mezcla con la consistencia adecuada, lo cual es resultado de la experiencia y la observación, se vacía en una formaleta de estructura de metal o madera,

²⁹ Expresión proveniente de la región de Tierra Caliente de Michoacán con la que habitantes de la CEJM se identifican para designar la actividad de mezclado de los componentes con que se elabora el adobe.

la cual debe estar húmeda en la parte interna para que la mezcla no se pegue al querer retirarla. Quien ejecuta la labor del vaciado usa las palmas de las manos para hacer presión en todas las esquinas de la formaleta, buscando que la masa de tierra pantanosa quede distribuida uniformemente en toda la superficie de la estructura, para que no subsistan cámaras de aire en su interior. Cada vez que se prepara un adobe, lo cual toma unos cuantos minutos, se procede a retirar la formaleta, de abajo hacia arriba, haciendo la fuerza en el centro, para que al sacarla no se deforme la masa de tierra. Acto seguido, la formaleta o molde tendrá que limpiarse nuevamente en su interior de modo que se remueva todo el material pantanoso y quede lo suficientemente limpia. Para limpiar la formaleta se usa agua reciclada contenida en una cubeta. Cada vez que se hace el vaciado, se repite la operación.

Figura 34. *Proceso de vaciado y dimensiones del adobe*



Nota: Elaboración propia

4.2.3.4 Secado: los adobes permanecerán en la misma posición y lugar en la que fueron vaciados, por lo menos durante una semana, todo dependerá de las condiciones climáticas. Tal y como se indicó al inicio, la mejor época para hacer los adobes es cuando no se presentan

lluvias, ya que se necesita dejarlos al aire libre para que les llegue el sol la mayor parte del día. En el transcurso de tiempo del secado, se irá monitoreando el grado de humedad que aún subsiste en los adobes de tal forma que puedan cambiarse de lado para obtener un secado uniforme. En esta etapa del proceso son visibles algunas marcas o grietas que en ocasiones se observan en el adobe en especial cuando la tierra no tiene eso que llaman «correa», que básicamente consiste en que la tierra no es tan buena. Aunque se observen las grietas no representa mayor problema toda vez que se puedan mejorar con la etapa del «enjarre» o recubrimiento que se hace con la misma tierra roja pero ahora mezclada con «pasojo» o estiércol de caballo.

Figura 35. Proceso de secado del adobe



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

4.2.3.5 Acarreo: una vez que nos hemos cerciorado que los adobes están completamente secos por ambos lados, se procede a trasladarlos y acarrearlos en un lugar donde permanezcan secos. Un adobe pesa aproximadamente entre 8 y 10 kg por lo que se sugiere que puedan estar alcance del espacio donde se llevará a cabo la construcción. Aunque no exista un nombre específico para nombrar la técnica de acarreo, se hace llamar pirámide por la figura que se obtiene una vez se superpone uno al lado del otro haciendo que queden equilibrados. Es importante cubrirlos con lona o plástico, por si acaso se presentan lluvias.

Figura 36. *Proceso de acarreo del adobe*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

4.2.3.6 Pegado: con el adobe seco, y en las cantidades necesarias, se inicia las labores de pegado. El pegado requiere una mezcla que se hace con la misma tierra roja combinada con agua, ahora sin los otros componentes (rastrojo y huinumo). No se necesita de cemento u otro material convencional para lograr un pegado con suficiente dureza; esa es una de la ventajas económicas y ambientales. El pegado del adobe tiene su propia técnica la cual se basa en una superposición de adobes en hileras que descansan sobre una base firme que sirve de soporte, también conocida como «renchido» o fundamento. Esta base se construye aprovechando las pendientes y/o explanadas del terreno, usando rocas, en este caso volcánicas toda vez que son las que provee el territorio. De esta manera, las hileras de los adobes se ubican de forma horizontal siguiendo niveles que se guían con base en los hilos suspendidos a lo largo y ancho del espacio para lograr una estructura uniforme como se observa en la figura.

Figura 37. *Proceso de pegado del adobe en la construcción Nueva Casita Comunal CEJM*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

El proceso que empezó con la consecución de los materiales y que se articula con el proceso de trabajo a través de las faenas comunitarias, da como resultado la construcción de viviendas y espacios comunes como la nueva Casita Comunal.

4.2.4 Interpretación de las Características Dimensionales de la Tecnología Social aplicadas

Tal y como indicamos al inicio del apartado, nos propusimos entender el proceso de elaboración del adobe como una tecnología social a partir de integrar una serie de dimensiones e indicadores propuestas por Delgado (2007) en la que se profundiza en los elementos constitutivos del adobe desde una perspectiva de proceso tecnológico. El análisis se compone de cuatro dimensiones y de doce indicadores.

4.2.4.1 Dimensión: Conocimiento, Ciencia, Tecnología e Innovación

4.2.4.1.1 Objetivo:

La hechura del adobe y su posterior uso para la construcción de las viviendas y espacios comunes tienen como objetivo fundamental satisfacer necesidades, tanto individuales como colectivas, como las de protección, participación, entendimiento, libertad e identidad, de acuerdo con la propuesta de Max-Neef (*et al*, 1986). La protección en tanto necesidad de todo ser humano precisa de una serie de condiciones básicas, elementales, como la vivienda, para poder reproducirse. Se satisface de un modo comunitario a partir de la construcción de la vivienda. Hasta la persona más desarraigada del mundo, al decir de Freire (1980), precisa de un espacio, de una morada, en la que pueda sentirse seguro y protegido de las condiciones del ambiente, por lo que una vivienda constituye fuente de dignidad. La vivienda digna es más que una casa con ciertas características físicas. Tal y como la describen lxs miembros de la CEJM es un espacio para vivir, pero no de cualquier manera, sino en «armonía con el entorno», por eso decidieron que cada vivienda fuera construida en adobe, un material que es «respetuoso de la naturaleza». Y como se habla de una comunidad ecológica, hay que ser consecuente con ello, entonces, a las viviendas hechas en adobe se le agrega el baño ecológico seco, una estufa ahorradora patzari y cisternas captadoras de agua³⁰.

Dado que todo el proceso de hechura del adobe como la misma construcción de las viviendas y/o espacios comunes se hace por medio de faenas, se motiva la participación de lxs miembros de la CEJM, así como de personas externas, haciendo que se active la solidaridad y la cooperación. El entendimiento se potencializa a partir de dos aspectos; el primero, en la medida que se «rescatan saberes tradicionales» que la modernidad capitalista va dejando en desuso; segundo, en tanto las faenas son por antonomasia espacios para el aprendizaje colectivo, se fomenta la compartencia de y el diálogo de saberes ancestrales en correlato con los técnico-científicos.

Por su parte la libertad reside en la autonomía, esto es, en la capacidad de decisión y de poder social que la CEJM concreta en la práctica. Resistirse a obedecer los mandatos del mercado de construcción, así como hacen las constructoras haciendo las casas usando materiales convencionales, es para la CEJM un acto de resistencia y desobediencia. Lo anterior cobra mayor sentido no solo desde el punto de vista humano, antropológico por el hecho de que pueden construir sus propias moradas, sino de atender y comprender las necesidades del territorio en cuanto a conservación y el aprovechamiento sustentable de los bienes comunes. El uso

³⁰ Las ecotecnias de las casas en adobe, el sanitario ecológico seco, las cisternas captadoras de agua, las trampas de grasas, tienen una función ecosistemas alrededor del tema del agua. Todas buscan efficientar su uso, aprovechar lo más que se pueda, incluso evitarlo, como el caso del sanitario seco. De allí que el agua es uno de los bienes comunes que en tanto recurso es y ha sido fundamental para la CEJM. Paradójicamente, en sus respectivas viviendas no cuentan con servicio de agua, el cual debe ser provisto por medio de compras a los carros cisternas -piperos- y/o por la captación en el temporal.

responsable de los recursos, que en su mayoría provienen de los mismos procesos locales, es una condición especial en el proceso del adobe.

Finalmente, la construcción de las casas en adobe refuerza la identidad con el territorio, pues se construyen «viviendas dignas en armonía con el ambiente natural», lo que de una u otra forma se constata en la pertenencia y en la autoestima que sienten las personas al habitar un espacio con tales características. He sido fiel testigo de la felicidad que sienten las personas de la CEJM cuando muestran a lxs visitantes el producto de su trabajo. Podríamos incluso atrevernos a decir que mientras se satisfacen las necesidades humanas transformando el territorio, éste se satisface al no ver destruido sus ecosistemas.

4.2.4.1.2 Organización y Sistematización:

La base de la organización social que hay detrás de la hechura del adobe es claramente comunitaria. Cualquier decisión sobre el proceso en su conjunto pasa necesariamente por la deliberación y consulta en el espacio asambleario. Hay una suerte de planeación comunitaria, de tipo oral, basada en acuerdos, sobre las acciones conducentes a la elaboración del adobe, así como la gestión de los materiales. No hay, por lo tanto, una sistematicidad en el registro escrito de las acciones desarrolladas más allá de la que cada quien hace en su libreta personal. Con esto quiero decir que no existe un manual que sea consultado para llevar a cabo el proceso. La memoria de la construcción del adobe se registra a partir de dos dispositivos, uno socio digital y otro cultural. El primero se hace mediante la memoria fotográfica, por lo general descansa en las redes socio digitales de la CEJM mientras el cultural se replica en el desenlace de las narrativas de sus miembros.

En concreto se puede decir que el proceso de organización de la CEJM en lo que respecta al proceso de elaboración del adobe sucede a través de la activación de las comisiones de trabajo. Hay quien consigue los materiales, como la tierra, otrxs son comisionados para transportar el rastrojo, molerlo y almacenarlo, por lo regular los hombres, mientras que otrxs, por lo general las mujeres, disponen de sus saberes y sabores para engalanar las faenas con un delicioso platillo para la compartencia de alimentos.

4.2.4.1.3 Grado de innovación:

Partiendo de la definición de innovación social entendida como “un proceso para la solución de problemáticas sociales a partir de la sociedad misma (Guadarrama y Acosta, citado en Bucio-Mendoza *et al*, 2019, p. 79), consideramos que el origen del saber hacer el adobe que vendría a resolver la problemática de la vivienda reside en las comunidades rurales, justamente de donde provienen lxs miembros de la CEJM. Así, no es que la hechura del adobe corresponda a algo

“nuevo” en el sentido que la misma palabra innovación podría estar dándonos a entender, sino que más bien es un conocimiento ancestral que se vuelve tecnología social y se transmite a través de la construcción social del territorio, adquiriendo connotaciones y dinámicas propias. No obstante, toda tecnología fue en algún momento una innovación. Bucio-Mendoza (*et al*, 2019, p. 90), refiriéndose a las transformaciones territoriales impulsadas por la CEJM, entre las que identifican la construcción de viviendas con adobe, sostienen que “son desarrolladas e implementadas por la propia comunidad, no por agentes externos, lo cual refleja la creatividad y empoderamiento de la comunidad”.

4.2.4.2 Dimensión: Participación Ciudadana y Democracia

4.2.4.1.1 Democracia y Ciudadanía:

Detrás del proceso en que se elabora el adobe, se gestionan los materiales, se planifican las faenas y se construyen las viviendas, hay una especie de gobernanza comunitaria territorial que redundan en la toma de decisiones de tipo asamblearia. Ávila (2018), lo llamaría poder social de la CEJM sobre el territorio que habitan y transforman de acuerdo a la visión ecológica que han venido apropiando, mientras que Bucio-Mendoza *et al* (2019) hablan de “un modo de vida sustentable que es cuidadosamente planificado por la propia comunidad” (p. 80). A todas luces la CEJM al desarrollar el proceso de elaboración del adobe proyecta su propio estilo de gobernarse en armonía con el territorio del que hace parte. Cada que se decide elaborar el adobe, se consensa entre lxs miembros, se definen los roles que cada uno juega en la gestión de los materiales, en la comisión que se integra para llevar a cabo su participación en la faena. Puede que los términos de democracia y ciudadanía propuesto por Delgado (2007) no sean tan claramente aplicables al caso de la CEJM, como sí lo son el de gobernanza comunitaria.

De acuerdo con Eufemia, Bonati y Sieber (2019), la gobernanza comunitaria se caracteriza por: ser un modelo organizativo ascendente, facilitado por las organizaciones de base, en nuestro caso por una comunidad de base territorial; profundiza y promueve la participación comunitaria tanto de grupos locales en primera instancia, como de actores exógenos en la formulación de las estrategias y acciones conducentes al cambio de la situación o conjunto de ellas que amerita su incidencia, algo que ocurre en la CEJM; y, finalmente, la inclusión de las perspectivas de la gente estimula la cocreación de síntesis y soluciones conjuntas. Como vemos, lo que sucede en la CEJM en razón de la producción de adobes se corresponde con un proceso de gobernanza comunitaria que, al decir de Ávila (2018), refuerza las bases para la instauración del poder social.

4.2.4.1.2 Metodología Participativa:

Las metodologías designan el cómo se llevan a cabo los procesos y, en especial, cómo se vinculan e interrelacionan las personas en tanto sujetos con el despliegue del proceso. Como se ha dicho a lo largo del texto, son las faenas la principal acción colectiva ejecutada en la CEJM, la manera en que se hace efectivo el trabajo vivo y concreto durante todo el proceso. La hechura del adobe involucra a las personas en su integralidad: cuerpo, mente y subjetividad. Veamos: para elaborar el adobe se requiere un despliegue de inteligencia social, poner a prueba los conocimientos y experiencia en el manejo de los materiales y las técnicas de construcción; de igual manera es imprescindible destacar las habilidades, tanto para el manejo de las herramientas manuales, como destrezas para los métodos de construcción, así como una importante porción de exigencia física para hacer ostensible las horas de trabajo; finalmente, al ser un trabajo colectivo, la faena, como dejamos claro en el anterior acápite, se instituye como un espacio de socialización, de aprendizaje social, que refuerza la identidad y promueve la vivencia de valores comunitarios como la solidaridad y la sensibilidad ecológica.

Algo que es sumamente notable de la manera en que la CEJM operacionaliza las faenas para elaborar el adobe es que se asignan roles diferenciados y complementarios. Una parte de las personas que participan de la faena se dedican a acarrear los materiales hasta los lugares que se necesitan, bien sea para mezclarlos como para hacer el vaciado; otros se dedican a pisotear, mientras que un par más están abocados al vaciado y moldaje de los adobes.

4.2.4.1.3 Difusión:

La comunicación presenta dos vertientes: una, al interior de la CEJM, misma que se da en el espacio asambleario de cada lunes donde confluyen sus miembros; dos, hacia afuera, la cual se facilita a través de redes socio digitales, como el Facebook y WhatsApp, y el vínculo directo con actores claves, como la academia y otros que de manera voluntaria participan en las faenas. Comúnmente se elaboran carteles digitales para apoyar el proceso de convocatoria con la intención de atraer el interés de la gente y de paso dar a conocer una de las alternativas que la CEJM reproduce localmente.

Figura 38. Cartel invitación faenas comunitarias elaboración de adobes



Nota: Facebook de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

4.2.4.3 Dimensión: Educación

4.2.4.3.1 Proceso Pedagógico:

Ya hemos indicado en los capítulos anteriores que la CEJM es una comunidad de aprendizaje. A lo largo de su trayectoria ha venido desarrollando la estrategia de los talleres para compartir los conocimientos y habilidades que poseen en la elaboración del adobe. Mediante un proceso metodológico de aprender-haciendo, desde la práctica, en la que se ponen a prueba las habilidades y capacidades, la CEJM aprovecha las oportunidades que tiene a su alcance para transmitir los conocimientos desde un espíritu solidario. Efectivamente es solidario porque no cobran nada por transmitirlos. Hoy día proliferan gran cantidad de experiencias sociales y comunitarias que ofrecen conocimientos a título de capacitaciones a cambio de dinero.

Los talleres como el vehículo para la compartencia de los saberes se hacen efectivo cuando reciben invitadx en su espacio comunitario, cuando se celebra el aniversario cada 19 de marzo, o

cuando se llevan a cabo versiones de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita y las condiciones lo facilitan. Desde la CEJM consideran que un aspecto potencial de las viviendas construidas en adobe es que sirven como «viviendas demostrativas», como un ejemplo de construcción responsable con el medio ambiente. Además, como lo pedagógico es a la vez un acto político, la hechura del adobe es una de sus apuestas políticas cuando han interpelado los planes municipales de desarrollo urbano que se han formulado para Morelia, haciendo hincapié en el uso de materiales no contaminantes, biodegradables y la integralidad que debe tener toda vivienda para que sea verdaderamente sustentable y ecológicamente responsable con el medio ambiente.

4.2.4.3.2 *Diálogo entre Saberes:*

Los saberes en torno a la construcción del adobe y el proceso de construcción se transmiten oralmente de manera intergeneracional. Por lo general las técnicas de construcción se basan en “conocimientos empíricos y asistemáticos (...) y varían en cada cultura y de una región a otra” (Gama-Castro *et al*, 2012, p. 1). Al interior de la CEJM no existe por lo tanto un manual donde estos saberes reposen, sino que se hace desde la práctica, cada día de la faena se va compartiendo las técnicas y el modo operandi. Resulta interesante observar cuando, por ejemplo, la tierra roja no está dando la consistencia adecuada, a lo que llaman que la «tierra no tiene correa», es decir, que cuesta trabajo amoldarla por sus características granulométricas. Lo mismo sucede cuando hay visitantes que vienen a practicar la técnica, pues quien coordina la parte de la mezcla de los componentes, va narrando cómo es que se tiene que ver la tierra en su consistencia, cómo debe estar de humedad, de modo que una vez vaciada en la formaleta y se inicie el proceso de secado, no se vaya a «cuartear».

Otro elemento que refleja el diálogo de saberes tiene lugar cuando se interrelaciona el proceso del adobe con las técnicas de construcción convencionales, tal es el caso del vaciamiento del relleno o las fundiciones, que ya dijimos se hace con roca volcánica y cemento, y cuando se hace necesario, como recientemente ocurrió en la construcción de la Casita Comunal, construir columnas o bigas de amarre para apuntalar los muros. Aunque lo anterior es algo fuera de lo común toda vez que las construcciones en adobe por lo general no involucran columnas y vigas, en esta ocasión se hizo necesario hacerlas ya que algunas de las paredes quedaron un poco débiles. Entonces, el hablar del diálogo de saberes ancestrales y convencionales quiere decir que en un mismo proceso ambas técnicas se complementan, para lo cual hay que saberlas aplicar en relación con los recursos que se precisan.

Figura 39. Técnicas de construcción Casita Comunal



Nota: Elaboración propia

4.2.4.3.3 Apropiación y Empoderamiento:

La manera en que la CEJM se ha apropiado del espacio de La Mintzita ha sido transformándolo respetuosamente, o como dice Ávila “echando raíces” y construyéndolo desde su poder social en el lugar (2018, p. 215). De allí que la elaboración del adobe es para la CEJM una manera de apropiación social del espacio que habitan, por lo que representa autonomía en la construcción social del territorio. Dicha autonomía les da fortaleza política a la hora de interpelar al Estado cuando propone los planes municipales de desarrollo urbano y con él las políticas de crecimiento y expansión habitacional, demostrando, desde el hacer en el lugar, que es posible otro modelo de construcción de viviendas que no sean depredadoras del medio ambiente.

4.2.4.4 Dimensión: Relevancia Social

4.2.4.4.1 Eficacia:

La eficacia evalúa el cumplimiento de los objetivos de un proceso. De tal suerte que a través de la hechura del adobe no solo se cumple con el propósito de construir las viviendas y los espacios comunes, con un material de calidad, con características ecológicas, sino que se hace un uso

eficiente de los materiales. Durante el proceso de elaboración del adobe no hay desperdicio de los recursos empleados, y, en caso de que un adobe no quedé bien hecho, se vuelve a incorporar a la mezcla de los componentes. En este punto es oportuno comentar que la extracción de los recursos (tierra, huinumo, rastrojo y agua) no excede su capacidad de regeneración.

Desde el punto de vista de la durabilidad hay quienes sostienen que el adobe y su “granulométrica le da una notable resistencia (...) muchos de los cuales subsisten en asombrosas condiciones de conservación a pesar de haber perdido su recubrimiento o nunca haberlo tenido” (Meraz *et al*, 2010). Lo anterior demuestra una vez más porque el adobe es “un material de construcción para uso habitacional [que] ha sido utilizado por miles de años por los pueblos indígenas de América (...) como en Mesoamérica y la región andina” (Gama-Castro *et al*, 2012, p. 1). Otro asunto de alta importancia es que las viviendas autoconstruidas con este material son de bajo costo, pues no representa inversiones mayores.

4.2.4.4.2 Sustentabilidad:

El aprovechamiento de los materiales, o sea, los recursos y bienes que provee el territorio, se usan sin ser explotados irracionalmente. Lo único que deriva en costos económicos es la compra de la tierra roja, pues en el territorio circundante a la CEJM no hay, por lo que se hace necesario adquirirla de otro lugar. Los otros recursos, como el rastrojo, que sale de la parcela, como el huinumo y el agua, provienen del espacio natural que habita la comunidad.

De acuerdo con Gama-Castro y colaboradorxs (*et al*, 2012) el adobe, de origen prehispánico, se destaca por cinco características:

i, bajo costo de fabricación y gran disponibilidad; ii, alto ahorro de energía, haciendo uso principalmente de energías renovables; iii, gran trabajabilidad y propiedades mecánicas en la construcción; iv, fácil integración al ecosistema local; v, fácil reciclamiento de los excedentes; (...) todas estas características conllevan un enfoque ecológico responsable con la naturaleza. (p. 2)

4.2.4.4.3 Transformación Social:

Como último indicador se propone analizar las transformaciones sociales derivadas de la hechura del adobe. A través de las faenas en las que se elabora el adobe y se construyen las viviendas, como ya se ha subrayado, se tejen y fortalecen las relaciones comunitarias, se llevan a la práctica valores como la cooperación, justicia ambiental y, por supuesto, la solidaridad. Sobre este último queremos acentuar el argumento de que no se trata solo de experimentar la solidaridad entre las personas, como si fuera solo un hecho antropológico, sino que la solidaridad

se expresa en una relación eco-solidaria con el territorio, al tiempo que se va logrando cultivar una conciencia y sensibilidad ambiental (Giraldo y Toro, 2020). Un aspecto más a detallar es que a partir de la fabricación de los adobes y de propiciar los procesos de autoconstrucción se consiguen mejoras en las condiciones cualitativas y cuantitativas del hábitat. La gente tiene mayores razones para sentirse más satisfecha al poder habitar un espacio que fue producido por ellxs mismos, aprovechando las ventajas territoriales en razón del acceso a los recursos. Además, es un hecho que a simple vista logra una mejora sustancial en la calidad de vida, pues con las viviendas en adobe se mejoran las condiciones materiales de vida, máxime cuando algunas de las viviendas iniciales fueron construidas con materiales precarios como madera reciclada, latas, entre otros materiales poco durables.

4.2.5 Referentes Interpretativos para “Leer” el Proceso de Elaboración del Adobe

La parte empírica que acabamos de describir en el que la CEJM construye sus viviendas y espacios comunes a través de la técnica del adobe, sienta las bases para desarrollar una lectura interpretativa de dicha práctica desde dos referentes, a saber: socio-técnico y socio-económico. Veamos.

4.2.5.1 Referente Socio-Técnico del Adobe

Uno de los primeros conceptos al que aludimos para interpretar la práctica de hechura del adobe en la CEJM es el de tecnología social. Son varios los atributos con los que se puede explicar tal vinculación analítica: uno, por estar cimentadas en relaciones sociales de orden comunitario; dos, por ser un generador de cambio social; tres, por considerarse una tecnología sustentable; y, cuarto, por ser un valioso aporte a resolver problemas y necesidades concretas de las poblaciones (Thomas, 2012). Como ya mostramos en la descripción, el adobe, de un lado, es el resultado de los entramados y relaciones sociales comunitarias dado que se hace como parte de las acciones colectivas a través de las faenas, y del otro, porque sus saberes constituyen un bien común, una impronta cultural, una suerte de patrimonio inmaterial de carácter ancestral que aún pervive desde las tradiciones campesinas y rurales, puestas al servicio de la transformación de un territorio periurbano.

En efecto, consideramos que el adobe puede ser interpretado como tecnología social puesto que se trabaja a “baja escala, basadas en las habilidades humanas, bajo dirección comunitaria, con uso discreto de recursos naturales” (Thomas, 2012, p. 33). Es interesante saber que el adobe no se hace para la construcción de viviendas masificadas, sino para satisfacer necesidades habitacionales en comunidades pequeñas, a baja escala, por lo que es de fácil

replicabilidad. En lo que respecta a los conocimientos no se requieren que sean especializados y profesionalizantes, lo cual sería un obstáculo que limitaría su acceso, solo se precisa ir a la memoria colectiva para recuperar los saberes de antaño, residentes en la tradición oral, tal y como lo hacían familiares y parientes de quienes hoy día son sus portadorxs en la CEJM. Al hilo de esas razones encontramos otros dos aspectos sobresalientes: que la tecnología social del adobe refuerza la gobernanza comunitaria de lxs pobladorxs sobre el uso que le dan al territorio y que prevalece en una relación equilibrada y armónica con el entorno.

Así, el adobe puede ser cotejado como una tecnología social en la medida que su quehacer se corresponde con el “conjunto de técnicas y metodologías transformadoras, desarrolladas y/o aplicadas en interacción con una población y apropiadas por ella, que representa soluciones para la inclusión social y la mejora de las condiciones de vida” (ITS, 2004, p. 26, citado en Delgado, 2007, p. 6). Desagreguemos algunos de los términos arriba expresados.

Lo anterior nos deja claro que una tecnología social integra elementos técnicos como metodológicos. En efecto, esa acepción del adobe puede ser categorizado como una técnica en cuanto requiere de procedimientos y recursos empleados eficientemente para lograr un fin específico, la construcción de la vivienda, que, a su vez, se incrusta en un proceso más amplio, esto es, en una metodología de trabajo dado que requiere de saberes y racionalidades, habilidades y capacidades por parte de lxs sujetxs actuantes, al igual que tiempos y acceso a otros bienes como el agua, las rocas, así como a condiciones ambientales para poder llegar a feliz término.

El punto de partida de las tecnologías sociales es, efectivamente, las necesidades, los problemas comunes de conglomerados sociales, especialmente aquellos que presentan en situaciones de exclusión social (Delgado, 2007). Comentamos brevemente que una de las necesidades latentes en la CEJM es justamente la de contar con la vivienda digna como satisfactor social (Max-Neef *et al*, 1986). Al ser una necesidad manifiesta en la CEJM, a través de su resolución, bien por el aprovechamiento sustentable de los bienes como por la forma social de darle respuesta mediante las faenas, podemos ver reflejados rasgos de una racionalidad reproductiva (Hinkelammert y Mora, 2013). Esto se explica en dos sentidos: uno, los adobes constituyen valores de uso, se les da utilidad concreta sin pasar por el mercado, son bienes que son aprovechados localmente; dos, la utilidad del adobe, y más allá de él, de las viviendas, conforman una ética relacional que trasciende la satisfacción de la necesidad humana y se posiciona como relación metabólica con la naturaleza (Hinkelammert y Mora, 2013).

También es útil entender la tecnología social del adobe como un derecho social (Bobbio, 2000, citado en Delgado, 2007, pp. 9-10) al que aluden las comunidades para transformar su hábitat. Entiéndase el derecho como ese conjunto de posibilidades sociales, materiales y políticas de la CEJM en aras de construir sustentable y socialmente el territorio, optando por una tecnología

no invasiva, desmercantilizada, respetuosa del ambiente, y con una estética que se acompasa con la del medio natural.

Por lo anterior se puede subrayar que el adobe lleva a cabo procesos en los que tienen presencia “instrumentos, (...) y técnicas necesarias para reflejar y mantener modos de producción social no-opresores y no-manipuladores, y una relación no-explotadora con respecto al medio ambiente natural” (Dickson, 1980, citado en Thomas, 2012, p. 36). Queremos subrayar el hecho de que la producción social del espacio por parte de la CEJM sea justamente un proceso que se enmarca en una relación no explotadora del territorio. Incluso, podremos situarla en una relación decolonizadora.

Otro aspecto que se encuentra presente en el análisis del adobe como una tecnología social es su dimensión política. Se recurre al adobe como una opción para construir las viviendas como parte de una acción política confeccionada comunitariamente en defensa de los bienes comunes y la preservación del territorio. Frente a las múltiples amenazas que se ciernen sobre la explotación de los territorios, cosa que ocurre en la Mintzita como pudo observarse en el capítulo sobre las resistencias emanadas desde la CEJM, la perspectiva de la tecnología social puede verse como una voz política, reivindicativa, respecto del hábitat.

Desde este horizonte de sentido político tiene mucho sentido apelar a que la tecnología social no es neutra. Y no lo es porque a la tecnología social le subyace la lógica o racionalidad reproductiva emanada de las decisiones que están detrás del adobe, en virtud de que no se tiene un espíritu de ganancia, ni de enriquecimiento a costa de destruir el ambiente para la satisfacción de deseos personales. No es neutra la tecnología social porque justamente dice mucho sobre quiénes la construyen y lo que a través de ella quieren demostrar: ser guardianxs del territorio. En ese orden de ideas, ver al adobe y su proceso comunitario como tecnología social se debe a que tiene implícitos rasgos libertarios y des opresores, en cuanto no se han identificado impactos negativos, mucho menos explotadores, en relación con lxs pobladorxs y la vida natural.

En correspondencia con lo anterior podemos abreviar otro concepto que se liga con la construcción del adobe, el de innovación social, que al parecer puede resultar útil para complementar el de tecnología social. De acuerdo con Bucio-Mendoza y colegas (*et al*, 2019) la innovación social ocurre cuando la CEJM se organiza para resolver problemas comunes, en donde emergen respuestas creativas que surgen de abajo hacia arriba, “*bottom up*” (p. 89), donde además se valorizan los conocimientos de la comunidad y de paso se aprovechan los recursos disponibles en el territorio. Al respecto, estos autorxs puntualizan diciendo que la CEJM “a través del conocimiento acumulado y colectivo, la innovación es resultado del empoderamiento comunitario que se ha apropiado socialmente de la técnica y la gestión del territorio (...)” (Bucio-Mendoza *et al*, 2019, p. 89).

Es oportuno ahora recalcar que desde nuestra perspectiva el concepto de innovación social, como su misma raíz etimológica latina *novus* indica que es algo *nuevo o de vanguardia*, puede carecer de sentido para explicar el adobe, su proceso de creación, la lógica y racionalidad en la que se fundamenta, así como los materiales que se usan porque en estricto sentido no son algo novedoso. Como ya se mostró en la descripción y las mismas evidencias empíricas lo atestiguan, el adobe es una tecnología social antigua, de larga data, cuyo proceso se mantiene intacto, con excepción de alguna variabilidad en el uso de los materiales, por lo que, desde nuestro juicio, no es propiamente una innovación. Por esa razón optamos por clasificarla como tecnología social, que es además sustentable y solidaria, toda vez que aporta a la reproducción de las condiciones materiales e inmateriales, justamente porque se enmarca en una concepción de economía para la vida.

4.2.5.2 Referente Socio-Económico del Adobe

La función principal de la elaboración del adobe en tanto valor de uso y como aporte a la reproducción social de las personas se puede resumir en una ecuación que tiene tres variables: social, económica y, por supuesto, ecológica. El principal resultado es aportar a la satisfacción de necesidades que hacen posible la reproducción de la vida humana y natural desde un anclaje al circuito natural sin afectarlo en sus ciclos biodinámicos (Hinkelammert y Mora, 2013).

De esta manera, “la producción de valores de uso consiste en la transformación, por medio del trabajo humano, de los objetos y medios suministrados por la naturaleza” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 47), para bien de los seres humanos como para beneficio de aquella. El adobe sería pues un bien tangible representado a modo de valor de uso con un sello comunitario. Los valores de uso se presentan como trabajo concreto a través de bienes tangibles e intangibles resultandos esenciales para satisfacer necesidades. “Los valores de uso, -nos recuerda Hinkelammert y Mora-, son utilidad concreta, y bajo este punto de vista se trata de productos para los cuales es valedero que el acceso a ellos decide sobre las condiciones de vida del ser humano” (2013, p. 331).

Así, el adobe en tanto valor de uso presenta un alto componente social, a diferencia de los de cambio que se centran en la ganancia, toda vez que es creado a partir del trabajo vivo, mediante la conjugación del esfuerzo físico y cognoscitivo de sus participantes. Trabajo que es una expresión colectiva de la organización social que, mediante las faenas como su medio de acción, llevan a la práctica valores como la solidaridad, la cooperación y la justicia socioambiental. La acción colectiva, por lo tanto, impulsa formas relacionales solidarias, un hecho que constata que la reciprocidad y solidaridad son valores que aún tienen presencia entre las comunidades, lo que edifica relaciones de confianza y vínculos sostenidos en el tiempo.

La hechura del adobe puede entenderse como un proceso económico al margen del mercado ya que su fin último es producir bienes tangibles para cubrir necesidades y no para ser mercantilizado. Es verdad que a la CEJM le han hecho propuestas para vender los adobes que elabora, pero su respuesta ha sido la de invitar a trabajarlos colectivamente por medio de las faenas, lo que demuestra que no hay un afán de lucro y sí de reciprocidad. Incluso, puede verse como un proceso anticapitalista toda vez que por medio del «trabajo colectivo hace que vayamos rompiendo las barreras del capital».

Al adobe bien puede asignársele la categoría de satisfactor sinérgico (Max-Neef *et al*, 1986). Esto nos lleva a que la vivienda cumple una función esencial justo porque al tiempo que se resuelve la necesidad de protección, al tener una morada o bien un espacio para el encuentro social como sucede con la Casita Comunal, se satisfacen otras necesidades simultáneamente. Entre ellas está la participación social en actividades comunitarias cuyo entramado se da por medio de las faenas; el entendimiento se satisface como rescate y reapropiación de los conocimientos ancestrales en riesgo de desaparecer; la libertad se da en términos de la autonomía en cuanto a la apropiación del espacio en el que se construyen las viviendas; y, la identidad en tanto fortalece la pertinencia social a un espacio construido con el esfuerzo colectivo, en el que interviene no solo el cuerpo como materialidad del sujeto corporal sino también las emociones, los sentimientos, en últimas, la subjetividad.

Para nadie es un secreto que la vivienda es posibilitadora de la reproducción de la vida. Nadie podría prescindir de un refugio, de una morada, que le brinde protección ante las inclemencias del medio ambiente. La vivienda es pues el espacio donde la vida se desenvuelve, donde la vida prospera y se atienden los cuidados. Si bien la vivienda constituye el espacio para la reproducción de todos los miembros de una familia, es además el espacio donde las comunidades se pueden reunir a desarrollar sus actividades sociales, políticas y culturales, como ocurre en la Casita Comunal. La siguiente imagen da cuenta de la presencia de actividades educativas, taller de aves, en el espacio de la Casita Comunal en el marco de la edición # 34 de la FATG y la conmemoración del XXXIII aniversario de la CEJM.

Las espacialidades generadas por la construcción de las viviendas ecológicas, “entendidas como formas de producción social del territorio” (Sosa, 2012, p. 2), muestran que el adobe requiere de una comprensión amplia y por lo tanto compleja del territorio como aquella que reconoce “que las relaciones sociales producen los espacios y los espacios a su vez producen las relaciones sociales” (Fernandes, 2010 p. 3, citado en Sosa, 2012, p. 2). Ello quiere decir, que mientras la CEJM transforma el espacio, dotándolo de bienes materiales para su beneficio, dicha transformación incide sobre sus vidas, haciendo que se modifique su percepción del territorio, creando conciencia, por eso lo defienden, lo que va fortaleciendo su sensibilidad frente al lugar

como moradorxs. En resumidas cuentas, existe, por lo tanto, una relación dialéctica entre territorio y comunidad, donde ambos se transforman transformándose.

Figura 40. *Taller de aves en FATG en nueva Casita Comunal*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

4.3 Diálogo de Saberes Comunitarios y Académicos para un Andar Solidario³¹

“La sensibilidad es esencial para las relaciones sociales y con la naturaleza”

Ceferino

4.3.1 Introducción

Otra de las prácticas que ha desarrollado la CEJM es el diálogo con actorxs externos. En el esfuerzo por garantizar las condiciones necesarias para la protección del territorio de la Mintzita, la CEJM ha entablado alianzas con la academia con la firme intención de conocer de mejor manera el territorio en su conjunto. Aproximadamente desde el 2012, cuando llega la Dra. Josefina Cendejas y un grupo de estudiantes de la Facultad de Biología de la UMSNH, “en el marco de las materias optativas Desarrollo Sustentable y Planeación y Gestión Ambiental” (Cendejas, 2015, p. 184), es cuando se inaugura un despliegue importante de intercambios recíprocos entre comunidad y academia. Desde entonces no ha cesado la llegada de estudiantes e investigadorxs de diversas disciplinas con intencionalidades en torno a la construcción de conocimientos.

Dicha relación ha generado un diálogo de saberes en dos vías: del lado de la comunidad se ha tenido una comprensión más fundamentada de la realidad, proveyéndose de conocimientos científicos que han coadyuvado a producir materiales de apoyo y argumentos en pro de la defensa del territorio. Y del lado de la academia se han elaborado investigaciones y procesos de acompañamiento *in situ* que han permitido el desarrollo de tesis y procesos de investigación aplicada que, desde una mirada crítica puesta del lado de las comunidades, han ido cerrando, así sea un poco, la brecha histórica que demanda su función social de cara a aportar conocimientos útiles.

Hacemos alusión a una comunidad que ha sabido construir formas relacionales y comunitarias, que han comprendido la inmensa importancia que reviste la construcción participativa de conocimientos en función de las demandas del territorio en el que decidieron asentarse. Un territorio que no tienen intención de poseer privativamente, sino de común propiedad, y que les ha significado todos sus esfuerzos y luchas como bien común. Un territorio que, lejos de los beneficios que les provee en términos de reproducción de la vida, puesto que a partir de él se alimentan, producen sus viviendas, su sentido de comunidad, también, paradójicamente, ha sido generador de conflictos socioambientales como suele ocurrir cuando los intereses se ponen en tensión.

³¹ Una versión un tanto reducida de este acápite hace parte de un artículo publicado en la Revista Ichan Tecolotl Año 35 N° 381, marzo de 2024. Disponible en ichan.ciesas.edu.mx/números-antteriores/

En ese orden de ideas, lo que el acápite quiere presentar es que el trabajo de defensa, apropiación y construcción social del territorio que viene desempeñando la CEJM, desde hace más de dos décadas, se ha fortalecido cualitativa y cuantitativamente a partir del diálogo de saberes y conocimientos, de la suma de voluntades y el entretejido de solidaridades entre lxs sujetxs que hacen parte de los procesos comunitarios y de los académicxs e investigadorxs. De allí que se considere que “las instituciones académicas son actores claves en las dinámicas y decisiones en torno a La Mintzita” (Mora, 2021, p. 4). Una consecuencia de dicho diálogo ha versado sobre la configuración de una relación solidaria bien de la comunidad para con el territorio y bien con la academia, cuya red de sentidos hace que los conocimientos y saberes jueguen un papel primordial.

Lo que queremos señalar es que el cuidado, protección y construcción social que ha implicado la Mintzita ha requerido de la construcción de conocimientos en el marco de un diálogo de saberes que, como parte de un proceso gradual, se ha situado de manera horizontal y solidaria. Por tal razón acudimos al diálogo de saberes como una virtud humana que potencia la acción y la reflexión (Freire, 1980). Entendemos por diálogo de saberes comunitarios y académicos aquel entramado multiactoral que “expresa el interés para construir relaciones de respeto, horizontalidad y colaboración entre actores con sistemas de conocimiento distintos, para, mediante el diálogo y la concertación, alcanzar fines comunes, con una orientación social y para el bien colectivo” (Pérez y Argueta, 2022, p. 3). Se trata pues de una relación entre actorxs asimétricos que, a pesar de dicha posición, ya que fundamentan su pensar y actuar desde racionalidades diferentes, tienen el propósito de afirmarse como sujetxs: la comunidad como sujetx colectivo que reflexiona su hacer y andar, y la academia en tanto se sitúa como coproductor de conocimientos con utilidad social.

Al diálogo de saberes, plantea Freire (1980), le es inherente la acción y la reflexión, o lo que es lo mismo, la *praxis*. A partir de dicho proceso interesa traer al centro de la discusión lo que ha provocado la interacción entre actorxs académicos y la CEJM en función de las características que adquiere el proceso dialógico y las acciones comunitarias que le han acontecido como parte de la acción que procede de la reflexión. Identificamos nueve características. Veamos cuáles son:

4.3.2 «La Relación de la Comunidad con la Academia ha Sido muy Fructífera»³²

³² En el marco de dicha relación destacan los siguientes investigadorxs y académicxs, quienes se han acercado respetuosa y solidariamente a la CEJM y han sido ampliamente reconocidxs por su trabajo, el vínculo y la confianza: Nico, Josefina, Jaime, Saraí, Lindig, Karla, Monserrat, Karina, Lupita, Esther, Atenea, Landín, Katia, Josué. (Se nombran sin apellidos porque así mismo fueron narrados por la CEJM).

Una primera afirmación de dicha interacción entre la CEJM y la academia es que «ha servido para dimensionar lo que somos», es decir, el vínculo ha permitido que la CEJM dimensione la práctica desde un punto de vista reflexivo, «en el sentido de aprendizajes, y de compartencia de saberes». Con la academia el recuerdo que está presente en la memoria colectiva de la CEJM, tiene que ver con el *Estudio de Impacto Ambiental y Social* llevado a cabo por la profesora-investigadora Josefina Cendejas y estudiantes de Biología, proceso donde se pudo sistematizar y sintetizar las principales ideas en torno a su proyecto comunitario. Lxs integrantes de la CEJM recuerdan que “«ese fue el primero que trabajamos, y donde pudimos acomodar, y donde pudimos ver un montón de errores que traíamos arrastrando»” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 32). Ahora bien, ese trabajo, reafirman, ha sido fructífero toda vez que «nos ha servido a nosotros para valorar todo lo que hemos hecho, y creémosla que sí es trabajo lo que hemos hecho», y para la academia significó “apoyar el proceso de empoderamiento y autonomía en la gestión del territorio (Cendejas, 2015, p. 185).

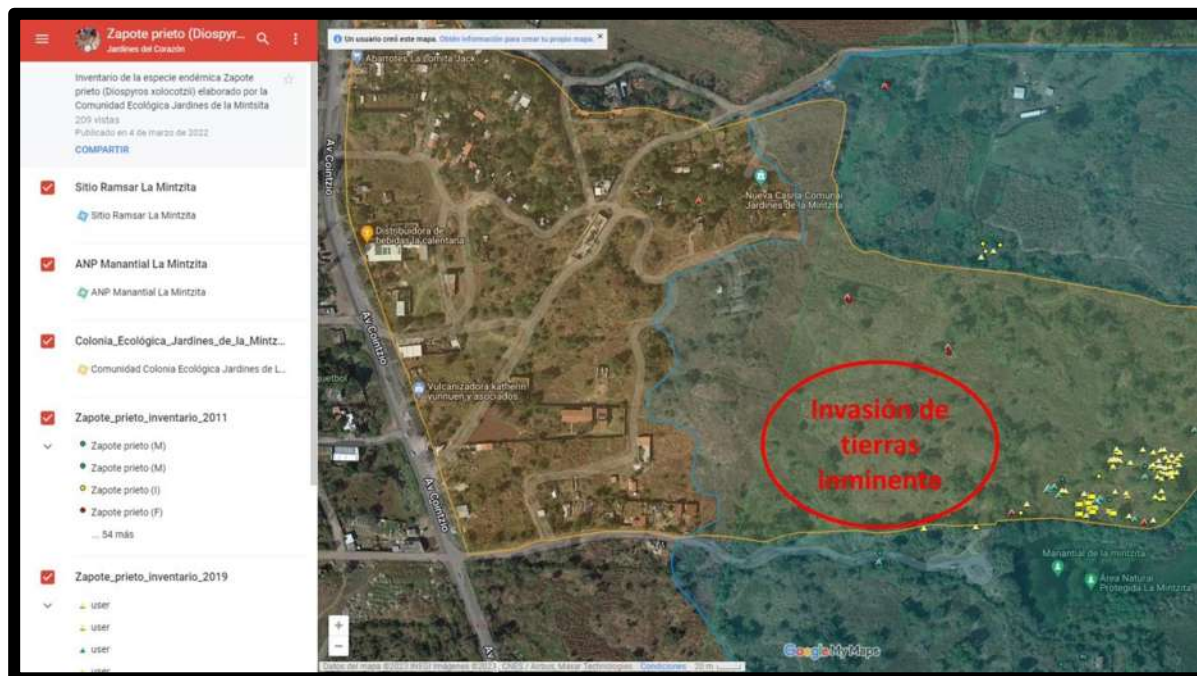
Tanto fue el impacto de ese primer acercamiento con la academia que la CEJM construyó, prefigurativamente, un sueño que aún prevalece y es el de “construir un Centro Autónomo de Investigación y Educación Ambiental” (Cendejas *et al*, 2015, p. 9). Si bien ello no se ha logrado concretar en sentido estricto, es decir, como centro, son varias las acciones que la CEJM realiza en materia de educación ambiental (faenas, talleres, pláticas, visita de estudiantes y la FATG), investigación e incidencia territorial (mapeo participativo, Comité de Vigilancia Ambiental Participativo), todo lo cual proviene del diálogo de saberes con investigadorxs, estudiantes y docentes en un trabajo coordinado. De aquí que la misma CEJM reconozca que “estamos construyendo escuela en un sentido no convencional, pues la escuela es la propia comunidad en resistencia” (Ávila, 2018, p. 162).

Dentro de este contexto y aprestamiento al conocimiento, el diálogo ha configurado un «trabajo útil con argumentos»³³, aspecto que es reafirmado por lxs mismxs investigadorxs al señalar que “la información que se ha generado (...) fortalece los argumentos de la Comunidad Ecológica” (Paneque-Gálvez *et al*, 2016, p 671). Éstas últimas aseveraciones, tanto de la CEJM como de parte de la academia, contiene una impronta de gran valor para el trabajo que ha hecho la comunidad respecto a la defensa del territorio, puesto que como resultado de la interacción sistemática con la academia en el marco de la co-producción de conocimientos, es muy relevante

³³ Dicha relación se destacan trabajos de investigación y de intervención por parte de investigadorxs y estudiantes universitarios que ha tenido como telón de fondo al territorio, sus bienes comunes y la construcción del proyecto de comunidad ecológica. En este proceso se han dado trabajos orientados a procesos de lucha social (Dosil, 2014), a la gestión del agua (Morales-Magaña, 2015), estudios de impacto ambiental y social (Cendejas *et al*, 2015), asentamientos irregulares (Salazar, 2017), impactos del crecimiento urbano (Bucio-Mendoza, Burgos y Vieyra, 2017), uso comunitario de drones para el mapeo participativo (Vargas-Ramírez, 2018), gestión sustentable del territorio (Ávila, 2018), innovación social y sustentabilidad (Bucio-Mendoza, Solís-Navarrete y Paneque-Gálvez, 2019), conflictos socioambientales (Vargas-Ramírez, 2023).

el ensamblaje de narrativas fundamentadas en datos en torno a lo que implica la defensa argumentada de los bienes comunes que están en riesgo. La CEJM tiene bastante claro que la academia es un aliado clave para su proyecto comunitario ya que cuando «vienen aportan sus conocimientos teóricos que se complementan con la práctica de la comunidad.»

Figura 41. Imagen satelital con polígonos de La Mintzita



Fuente: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

El resultado de esta trayectoria ha sido por lo tanto dialógico en el entendido de considerar a la CEJM como un sujeto colectivo, con legitimidad en el cuidado y defensa del territorio. Su huella identitaria de «guardianes del territorio» les constituye en sujetxs activos en cuyo reconocimiento por parte de la academia se divisa la autonomía comunitaria de la cual emanan los acuerdos sobre lo que se estudia. No es para nada extraño decir que en el contexto de la investigación científica normalmente quien pone los temas sobre la mesa son lxs académicxs. Sin embargo, en el andar entre la CEJM y los actorxs académicxs se ha construido un criterio propio, «una relación de respeto y de consulta», por lo que «vamos viendo con quien sí podemos caminar, con quien no». De esta manera, la relación ha sido vital para el fortalecimiento interno de la comunidad, puesto que “la academia ha jugado un papel importante en la construcción social de la Comunidad” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 51).

En términos de reciprocidad, mientras la CEJM aprende de los conocimientos científicos y se apropia de datos sobre las características del territorio, los bienes comunes y las especies de

flora y fauna, fundamentando su narrativa, en otras palabras, «nos da herramientas de divulgación (...) sirve para que nosotros tengamos fuerza», lxs investigadorxs y estudiantes aprenden de los saberes ancestrales, se sensibilizan ambiental y comunitariamente del entramado social al participar en las faenas, los talleres y los recorridos por el territorio. Las actividades de colaboración que el ejercicio de estudio de impacto ambiental (Cendejas *et al*, 2015) generó se destacan, entre otras: “participación de cerca de cien estudiantes en faenas de limpieza y restauración ambiental; realización de talleres comunitarios de autodiagnóstico y planeación; participación en foros y mesas de discusión” (Cendejas, 2015, p. 184-185).

De ahí que la CEJM se considere «una comunidad de aprendizaje, ya que aprendemos de otros y que ellos aprendan de nosotros», y, por lo tanto, se han convertido en «comunidad escuela», en una especie de laboratorio viviente desde donde «estamos trabajando en comunidad, en faenas, y el aprendizaje que se va generando es un aprendizaje en colectivo». Aspecto este que pone dos asuntos de relieve: uno, sobre la pluralidad de los saberes y la confluencia de éstos en un espacio que los valora, y, dos, reafirma que tanto la construcción de los conocimientos como el aprendizaje son parte de un proceso colectivo y nunca individual.

Sobre la construcción de conocimientos como una tarea colectiva y plural, hay que decir que la CEJM es portadora de una suerte de *ethos* epistémico en cuanto todo lo que saben es considerado un bien común. Desde los conocimientos en agroecología y elaboración de compostas, en la hechura del adobe, en la elaboración de los sanitarios ecológicos, en el manejo de la chuspata y de las plantas medicinales, etc., todo lo que saben al respecto es compartido sin distingo de interés. Tanto pueden compartirlo con un/a académicx de posgrado que realiza alguna investigación, con aquellxs que vienen de pasada a un recorrido de campo, como también lo han hecho con estudiantes de preparatoria, siempre usando el mismo lenguaje sencillo y práctico. Compartir los saberes, reafirman, se trata de «básicamente ir destruyendo esa idea individualista personal que te van inculcando en la ciudad.»

4.3.3 «La Comunidad ha Dejado de Ser Objeto para Ser Sujeto»

El camino con la academia se ha hecho al andar. Ha sido parte de un proceso sinuoso, pero que poco a poco ha dibujado un destino claro. Al inicio «no teníamos fe en los académicos», pero pronto la veracidad de los hechos y la utilidad de los conocimientos fueron construyendo un tipo de relación más selectiva y horizontal, así como afectiva. Lejos de una relación instrumental y cosificadora en la que las partes satisfacen sus demandas en cuanto se logra el objetivo, lo que la CEJM construye con quienes la visitan y estudian, es un tejido, una urdimbre que trasciende el conocimiento como tal.

Figura 42. Cartel evento compartencia de saberes CEJM y academia



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

El diálogo ha servido para motivar la autorreflexión, la actitud problematizante, para incitar la pregunta en medio del activismo que suele caracterizar a las comunidades en su andar cotidiano. Por lo que, subrayan, «hace falta quien te refresque la memoria de vez en cuando», por lo que hacer un alto en el camino, detener el trabajo cotidiano para acompañar un recorrido por el territorio, para responder a los cuestionamientos que siempre acompañan a los investigadorxs, para sentarse bajo la sombra de un árbol en medio de una plática, ha sido bastante útil, pues «volteamos a ver qué hemos hecho, qué hemos avanzado, qué hemos logrado construir en todos estos años.» La llegada de lxs investigadorxs como que ha activado la actitud epistémica (Zemelman, 2011) en la CEJM a tal punto que «cuando se hacen este tipo de reflexiones (...) otra vez vuelve la memoria de todo lo andado pues, entonces es como un reactivarnos de repente como que no dimensionamos el trabajo.»

Mirar en retrospectiva lo andado, escudriñar en los momentos históricos y los sucesos que han configurado los procesos comunitarios por más de dos décadas, al parecer ha animado el

despertar de reflexiones situadas en la comunidad que redundan en una resignificación de lo vivido. De allí que sus integrantes subrayen que, gracias a ese intercambio de conocimientos, «ese trabajo como que nos organiza todo, [así] el proyecto se modifica, evoluciona, un proyecto como espiral de conocimiento.»

Al hablar de los aportes de la academia en cuanto a la «organización y el ordenamiento» de lo que hacen, quizás lo más influyente sea el despliegue de metodologías participativas, que se han aplicado a partir del “paradigma de investigación acción participativa en el sentido que apuesta por la generación de conocimientos que sea académicamente válido y relevante para las comunidades” (Paneque-Galvez *et al*, 2016, p. 661). Uno de los primeros ejercicios bajo este paradigma de investigación fue el que propició el Estudio de Impacto Ambiental y Social (Cendejas *et al*, 2015), tan es así que en la memoria colectiva de la CEJM está muy marcada la experiencia cuando ellxs, distribuidxs en parejas, iban a la universidad a recibir clase con lxs estudiantes de biología. “Las aulas se abrieron para que los habitantes de la colonia que así lo desearan asistieran a su vez a los cursos ofrecidos en la universidad” (Cendejas, 2015, p. 184). Este hecho marcaría profundamente a lxs compañerxs de la CEJM a tal grado que frecuentemente se usaba para compartir alegrías cuando una de ellas decía que rápidamente pasó de la primaria a la universidad.

Hay que reconocer que comúnmente lxs investigadorxs y profesorxs que visitan a la comunidad usan métodos de trabajo como talleres participativos y cartográficos, líneas de tiempo, análisis temporales e históricos, mapas, matrices relacionales, entrevistas, presentaciones, y un sinnúmero de estrategias didácticas para ordenar, clasificar y socializar la información, lo que exhorta a la comunidad a propiciar su propia autorreflexión y por lo tanto a verse a sí misma en su *praxis*.

Plasmar una relación horizontal es algo que se dice fácil, pero que es muy complejo de llevar a la práctica. Estamos hablando de un diálogo de saberes que no ha sido unidireccional, es decir, no se ha dado en una sola vía, en la de la acumulación, como suele ocurrir cuando la academia —desde una visión colonial y hegemónica—, ve a las comunidades y grupos sociales como laboratorios y como depositarias del conocimiento; eso que Freire (1980) llamó la educación bancaria. Por el contrario, estamos al frente de una relación ganar-ganar, recíproca, en el sentido de que tanto obtiene beneficios la CEJM como la academia. Por ejemplo, para la CEJM ha sido sumamente relevante que el vínculo con la academia en general como que «nos da una voz, nos contribuye a que nos conozcan en otros lados con su trabajo que vienen a hacer aquí, o sea como una extensión del trabajo hacia afuera.»

Podría incluso decirse que el precedente que ha logrado construir la comunidad en diálogo con lxs académicxs es un claro ejemplo de que es posible construir conocimientos con sentido social, y más aún, con sentido crítico que aporta a la transformación social. El diálogo que se ha

generado entre CEJM y academia ha buscado encauzar alianzas ambientalistas y de acción política por los derechos territoriales (Pérez y Argueta, 2022).

4.3.4 «¿Cómo Vas a Hablar de un Territorio si no lo Conoces?»

Hay algo en lo que la CEJM es enfática y es declarar que «todo conocimiento o todo saber que se está construyendo aquí a lo interno o con gente externa es para un fin del territorio». El territorio funge como el nodo, ese centro vital, en el que discurre el diálogo de saberes y conocimientos. Desde el mejoramiento de los métodos de siembra y de fertilización orgánica propuesta desde la agroecología; desde el desarrollo de metodologías como el mapeo participativo con el uso de drones para el reconocimiento del territorio; pasando por la observación y monitoreo de las aves, por el monitoreo del agua; y, hasta los talleres de sanitario ecológico seco, medicina tradicional y el de artesanías en chuspata; todo tiene como propósito un saber para la acción territorial. Y el conocimiento del territorio se sustenta en una «escucha profunda», con implicación de todos los sentidos, lo cual funge como una actitud decolonial en la medida que se conoce para el cuidado y no para la dominación y explotación.

Si partimos del supuesto de que, para construir relaciones económicas solidarias, centradas en la reproducción de la vida y no en el capital, que además se enmarquen en una visión eco-socio-céntrica desde un enfoque de derechos de la naturaleza, concebida como madre tierra, inspirada en valores de uso y principios que dignifiquen y abracen horizontes emancipatorios, es necesario “desprendernos de las ficciones naturalizadas” (Mignolo, 2017, p. 7) por el sistema social del capital que a su vez está emparentado con los mega relatos modernos y eurocéntricos, entre los que sobresale la visión dominante de la economía. El concepto de decolonialidad, de donde se desprende la actitud decolonial, resulta interesante puesto que “ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados” (Mignolo, 2010, p. 14). En otras palabras, enfoca lo borrado. Por consiguiente, referirnos a la idea de decolonialidad consiste en apuntalar la crítica y consiguiente desprendimiento epistémico de aquello que fue instalado en el imaginario social frente a la idea de ver a la naturaleza como objeto con fines explotadores.

Y como la acción no solo es un hecho práctico, sino que también se configura discursivamente, el diálogo ha fortalecido el discurso en lxs sujetxs que integran narrativas críticas sobre el espacio que habitan. Como resultado del intercambio y de la participación en investigaciones, la comunidad comprende la importancia sobre el uso comunitario de drones, por lo tanto, saben leer mapas cartográficos, reconocen las coordenadas que configuran la zona hidrológica e hidrogeológica de recarga de los manantiales, identifican en mapas los polígonos,

fenómenos espaciales y los puntos conflictivos por causa de las amenazas de los capitales inmobiliario, industrial y de agronegocios, lo cual ha sido significativo para tener una visión integral del territorio como cuenca y sistema socioambiental.

Figura 43. Recorrido por la milpa con estudiantes e investigadores



Nota: Facebook Multiversidad de la Vida

Gracias al monitoreo del agua y los datos arrojados se ha podido detectar los factores que inciden en su contaminación como es las descargas de aguas residuales provenientes de los fraccionamientos. De allí que los integrantes de la comunidad logran hablar con mayor propiedad de la vulnerabilidad y las amenazas que sufren los cuerpos de agua y las consecuencias que ello acarrea para la población. El reconocimiento de la fauna del territorio se fortalece con la iniciativa de académicas de la UNAM para integrar un club de observación de aves con integrantes de la CEJM, llamado *Kuani*, desde donde hacen recorridos por las inmediaciones del ANP que les ha permitido cualificar su saber sobre las especies de aves que allí habitan, sintonizando de mejor manera su función e importancia biológica.

El dato estadístico, la ubicación de puntos espaciales en los mapas, por ejemplo, dejan de ser un simple número, trascienden la mera cuantificación y pasan a convertirse en información valiosa que se apropia y, en consecuencia, se convierte en un elemento significativo que refuerza los argumentos. Un ejemplo característico de lo anterior es cuando se les escucha hablar sobre las 1.076 colonias que, según datos del 2012, son las colonias que reciben el agua de los manantiales, o, que aquel cuerpo de agua produce entre un 33 y 43 % de líquido que se consume en Morelia, y así como estos datos hay muchos que ya forman parte de su narrativa.

Figura 44. *Exposición y sensibilización problemáticas ambientales*



Nota: Archivo personal

Aunque la gente de la comunidad dice que los saberes que portan «son prácticos», refiriéndose al conjunto de habilidades comunicativas aprendidas desde el hacer, han interiorizado buena cantidad de datos cuantitativos y valoraciones cualitativas respecto a las características del territorio. Con el uso de drones y con la ayuda del mapeo participativo (Vargas-Ramírez, 2023) se ha podido monitorear la especie endémica del zapote prieto, se ha avanzado en su localización espacial lo que ha facilitado darle seguimiento y realizar procesos de reforestación. En esa misma vía con la ayuda de los drones se ha podido también mapear los resultados de los incendios que se han provocado en vastas zonas de la reserva ecológica, en cuyo caso se han contabilizado las hectáreas y los ejemplares del zapote prieto que se han visto afectados. “Los miembros de la CEJM

nos solicitaron usar el dron para cuantificar el área afectada, y para tener evidencias de lo ocurrido cuando algún periodista se acercara a reportar dicha problemática, o ellos directamente utilizaran el material para hacer sus propias denuncias en redes sociales o radio” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 26). Además, como bien acentúan investigadorxs de la UNAM, “se definió la estrategia de utilización de las imágenes y los videos tomados con drones para contra-mapear y validar la información cartográfica presentada por las dependencias municipales encargadas de la planeación urbana de Morelia” (Paneque-Galvez *et al*, 2016, p. 669). La llegada de investigadorxs con conocimientos cartográficos si bien fortaleció el trabajo de defensa, ha sido sumamente valioso para tener una panorámica más detallada de cada punto del espacio, pues «la vista del territorio a partir de la tecnología de los drones nos ha permitido mirar desde arriba el territorio y fijar lo que ha ocurrido.»

La evidencia del dato y del hallazgo ha servido para dos cosas: para producir material audiovisual y pronunciamientos políticos que coadyuven a hacer las respectivas denuncias ante las instituciones competentes o para expresarlo ante la opinión pública, para lo cual usan la designación como miembros activos del *Comité de Vigilancia Ambiental Participativo*, así como para elaborar mensajes educativos y de concientización para la población. Ejemplo de ello es lo que se hace en la compartencia de palabra y/o talleres en el marco de las Ferias del Agua y Tianguis la Gotita.

Ello sin lugar a dudas les cualifica en la interlocución con el Estado y sus instituciones, en tanto dichos conocimientos han servido para realizar ruedas de prensa y consultas a entidades públicas, formular documentos reflexivos y con recomendaciones de política pública, en los que se han incluido aportes científicos, que validan y legitiman las luchas de las comunidades, o, como dicen ellxs, «tenemos quien nos avale pues». El diálogo que se ha producido como vehículo para la defensa del territorio exige examinar los problemas desde ambas racionalidades. La que detenta la comunidad como sujetx situado, quien además percibe y siente el territorio desde adentro, y las que provienen de la academia que arriban por lo general de una racionalidad científica, que no deja de ser externa al territorio.

4.3.5 «La Academia no Son solo las Aulas Pues»

El diálogo entre la CEJM y la academia ha sido necesariamente un diálogo situado, sobre todo porque «nuestra comunidad es una comunidad escuela donde no hay cuatro paredes sino todo un territorio que es la escuela». Ello plantea, por un lado, una crítica a la academia que va en dos sentidos: uno tiene que ver con la brecha que históricamente ha existido entre ésta y las

comunidades, por considerarla objeto de estudio, en cuyo proceso se activa la racionalidad científica donde las poblaciones han sido reducidas a simples informantes. No es casualidad que

La práctica educativa en el contexto universitario mexicano sigue siendo muy tradicional en tanto privilegia la clase-conferencia y la división jerárquica entre maestros y estudiantes. Además, el confinamiento intramuros del proceso enseñanza-aprendizaje promueve una sensación de desconexión y aislamiento respecto al entorno y de los actores sociales que lo integran y de los problemas que enfrentan día a día. (Cendejas, 2015, p. 183)

El otro va en el sentido de que la crítica evidencia una reivindicación sobre el territorio al considerarlo sujeto de entendimiento para conocer sus atributos y poder defenderlo, contrario a lo que sucede con el capital que lo conoce para explotarlo. En ese orden de ideas, reafirman, «la academia no son solo las aulas pues, la investigación no son las aulas ni un laboratorio.» Si estamos hablando desde la academia de la implementación de metodologías participativas, que se asumen críticas, de estar trabajando sobre paradigmas emancipatorios, como el que abraza la Investigación Acción Participativa, como suele ocurrir desde las narrativas y teorías que enarbolan las ciencias sociales, se espera que haya un despliegue, un desborde o mejor dicho una deslocalización de los espacios que institucionalmente han servido para la construcción del conocimiento. Respondiendo a estas demandas es que la CEJM pudo percibir que «los trabajos que estuvimos haciendo con Josefina es donde nosotros decimos la academia empieza abandonar sus cuatro paredes y se sale al campo.»

Figura 45. *Integrantes del Colectivo de avistamiento de aves Kuani*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

El diálogo, cuando es horizontal y respetuoso de la autonomía de las comunidades, reedita la relación entre sujetxs cognoscentes y cognoscibles conforme los principios éticos e investigativos. Ahí es donde tienen sentido hablar de investigaciones participativas y horizontales. Ya no se trata de acentuar la tradicional relación sujeto-objeto en donde el poder y las decisiones sobre el desarrollo del proceso está enteramente de un lado de la balanza. Un par de evidencias de ese avance, quizás de un rompimiento paradigmático que se está viviendo en la CEJM, es que, por un lado «la petición que siempre se ha dicho es que sea un trabajo que nos pueda ser útil para tener argumentos y documentarnos cuando nos toque sentarnos con el Estado a debatir sobre el territorio y sobre la propuesta de comunidad que estamos andando en el territorio», lo que a todas luces pone a lxs investigadorxs a reflexionar si lo que desean investigar se alinea con las necesidades de la comunidad.

Del otro lado, «también logramos de cierta manera en algunas ocasiones romper el esquema de propiedad del conocimiento, (...) o sea la comunidad aparecía como objeto de estudio, pero no como parte de una investigación.» El que la comunidad sea consultada en la formulación de los objetivos de los proyectos, acordando con lxs investigadorxs la importancia de los mismos,

revisando las metodologías a seguir, y que sean tenidos en cuenta en la coautoría de algunos textos, le concede otro nivel o estatus a su participación. Sentirse parte de un proceso, ser tenido en cuenta, y que la participación sea valorada, da lugar al florecimiento de capacidades y habilidades que no se encuentran cuando el rol que le es asignado es el de entrevistadx o informante clave.

La validación de los trabajos por parte de las comunidades es un hecho que le da legitimidad a los conocimientos, lo que evita la fuga y el extractivismo como ha ocurrido, pues «vienen sustraen y se van y jamás vuelven», incluso, hay hechos lamentables ya que «otros como el [investigador] ese nos vio como ignorantes.» Todavía hay mucho trecho por recorrer en el trabajo de descolonización de las ciencias sociales. La urgente necesidad de configurar investigaciones que contribuyan con las causas sociales es algo que debe llevarnos a reflexionar sobre el papel que juega la academia en la transformación social. Es imperativo por lo tanto que la universidad siga cultivando nuevos aliados en el marco de diálogos de distintos saberes que tienen iguales causas.

4.3.6 «Con la Academia sí Tenemos Diferencias»

Los diálogos con la academia no siempre funcionan de manera horizontal, pues devienen conflictivos cuando las racionalidades e intereses se ponen en tensión. Podemos identificar varias formas: i) cuando lxs académicxs deslegitiman el ejercicio comunitario de apropiación social del territorio, no estando de acuerdo con las formas de ocupación y posición ilegal, ya que «la investigadora considera que la comunidad hace su trabajo para apropiarse de la tierra y que lo hacemos por una escritura particular” ; ii) cuando buscan sus intereses heurísticos para titularse, para su artículo, y estos no dialogan con los de las comunidades; iii) cuando las comunidades esperan la devolución de los trabajos y aquellos no los regresan, como el caso de una investigadora de la UNAM «que nos quedó mal, porque a nosotros ni siquiera nos entregó el trabajo»; iv) cuando no se cumplen las promesas de reciprocidad que se han planteado al inicio del trabajo toda vez que «lo utilizan como un requisito para su titulación»; y, v) el diálogo entre academia y comunidad se hace difícil por las asimetrías de poder que subsiste, sobre todo cuando el conocimiento se institucionaliza lo cual constituye una barrera para la investigación colaborativa. En síntesis, «no todos los investigadores tienen una visión homogénea de la comunidad.» Es importante aclarar que las críticas no son generalizables a todxs lxs investigadorxs y académicxs, no por ello dejan de ser pertinentes.

A lo anterior se agrega que la academia cuenta con un sistema de privilegios que las comunidades no tienen. Y ese aspecto configura cierta lógica en los procesos, tanto del que llega de afuera con sus propuestas prediseñadas buscando satisfacer sus necesidades, como la

comunidad que las recibe. Las diferencias se acentúan más si apreciamos la relación desde una mirada crítica centrada en las condiciones materiales e inmateriales que hacen posible que el diálogo se efectúe. En su mayoría lxs académicxs cuentan con un salario cuando asumen el rol de investigadorxs institucionalizadxs, o, en su caso, con una beca cuando son estudiantes de posgrado. Debe quedar claro que no se está cuestionando ni criticando tales beneficios. Lo que está de fondo es la pregunta ¿debería esa condición económica, de acceso a recursos, situar una relación de solidaridad en medio del diálogo que se establece entre academia y las comunidades? ¿Qué tipo de consideraciones debería tener presente el diálogo para que éste sea justo y aportativo para ambas partes?

Desde la perspectiva de la interculturalidad crítica un diálogo de saberes (Pérez y Argueta, 2022) entre academia y comunidades debe preguntarse qué es lo realmente importante y sustancial para las comunidades en materia de conocimiento. Las coordenadas de tal pregunta deben contemplar si el conocimiento que se construye se reduce a las demandas personales de quien investiga, o, por el contrario, dicho conocimiento aporta a las luchas y demandas que aquellxs caminan.

Ya que la investigación es un trabajo en sentido estricto, no solo del que la promueve desde la academia, sino también de quien participa en calidad de sujetx cognoscente, puesto que «la comunidad se toma el tiempo de darles el espacio para trabajar», acompaña cada sesión, realiza recorridos ante la solicitud de lxs investigadorxs, comparte sus archivos e historia, en esa medida, se esperaría que el marco del proceso fuera en el sentido de reciprocidad.

El proceso en que se da el diálogo precisa de tiempos, que en muchas ocasiones son bastante distintos entre quienes dialogan. Normalmente, «los académicos están de pasada», acentuando un tiempo por lo general muy puntual, lo que pone en riesgo el vínculo que se establece. Mientras que las comunidades tienen su propio tiempo, su propio ritmo para hacer las cosas, que no es igual al tiempo ni el ritmo de las academias ni de lxs investigadorxs. Unxs y otrxs se mueven con calendarios y cronogramas diferentes. Los tiempos en la comunidad son los de la cotidianidad productiva y reproductiva, los tiempos en que se hacen las faenas, lo que lleva la necesaria atención de actividades como la siembra, del deshierbe, de la cosecha, por ejemplo, los cuales se rigen por el calendario lunar y solar, por las llegadas de las lluvias, por los ciclos de la vida. Cosa contraria sucede con los tiempos académicos que, institucionalizados y prefijados a un calendario estándar, en el afán de los procesos investigativos y mayor aún de los administrativos, terminan dinamizando los procesos puesto que requieren sus productos (informes, artículos, vídeos, entrevistas, etc.) conforme lógicas y demandas particulares, que en poco o nada conversan con las propias de las comunidades.

Detallar estas diferencias por parte de la CEJM y llevarlas al plano de la reflexión colectiva a reforzado los modos en que se establecen los diálogos. Pero, además, como pude constatar cuando tuve la posibilidad de asistir a varios encuentros entre comunidad y académicxs, es que éstxs se ven impelidxs, en el mejor sentido de la palabra, a sustentar sus propuestas estableciendo claramente los aportes que han de dejar, o en el peor de los casos, ya no regresan, presumiblemente porque se encontraron con un sujeto colectivo que les demandó algo que no contemplaban.

4.3.7 El Diálogo Precisa Lenguajes que no Siempre son Comunes

Normalmente la academia usa lenguajes conceptuales, abstractos, haciendo uso de categorías con las que organiza su forma de comprender la realidad. Ello de entrada ubica un factor que, en ciertas ocasiones, pone una barrera para instaurar un diálogo fluido con comunidades o grupos sociales que adolecen de la formación teórica. Por el contrario, las personas de la comunidad haciendo uso del lenguaje común, de las representaciones sociales, basadas en su origen campesino, usan palabras simples, no tan «rebuscadas» como enfatizan, como suelen hacer lxs académicxs. Esa puede ser una de las dificultades a la hora de un entendimiento mutuo, más aún sabiendo que «la comunidad no se construye desde el discurso sino desde el andar». Recordemos que el andar hace referencia a la práctica, pero aquella no se fundamenta única ni exclusivamente en el hacer, sino que también está investida por el discurso. En efecto, un reto para lxs investigadorxs reside en no imponer discursos por medio del lenguaje categorial, buscando que haya una apropiación forzada de los términos, mucho menos querer ajustar y “meter” la realidad a las teorías pues “la prueba de la teoría está en la praxis” (Stavenhagen, 1971, p. 42).

Las comunidades, y entre ellas la CEJM, precisan de un conocimiento que bordeé los tecnicismos, ya que precisan «tener información a nivel de cualquier persona, a nivel del campesino, o sea que el lenguaje que llevas, que transmites, sea un lenguaje sencillo». En términos concretos se requiere comprensión de los fenómenos que las teorías buscan explicar. Ante lo cual puede resultar bastante útil el uso de analogías y ejemplos concretos, para acercar y aterrizar los conceptos abstractos con lo cotidiano. En otras palabras, es «mejor cuando nos comparten características simples de las cosas».

Los diálogos expresan complejidades, se tornan difusos y de poco interés para lxs dialogantes cuando lxs sujetxs no comparten el mismo referente frente al objeto dialogado. Los volúmenes de texto que normalmente produce la academia, expresados en informes, artículos, libros, etc., no siempre son bien recibidos ni apropiados adecuadamente por las comunidades. Al respecto comentan que «luego por la apatía de leer también nos quedamos cortos», lo que imposibilita que

lo construido como resultado de un proceso de investigación, por ejemplo, termine engrosando las filas de los estantes de las bibliotecas, o se quede en la nube de la internet, espacios aquellos que son poco frecuentados por las comunidades. Ahora bien, cosa contraria sucede cuando lxs investigadorxs echan mano de dispositivos pedagógicos como cartillas, manuales, galerías fotográficas, o documentos de trabajo que sintetizen datos e información relevante.

Creo que la pregunta lanzada por Stavenhagen aún tiene mucha vigencia: “¿no será recomendable que las instituciones patrocinadoras, en colaboración con los investigadores, realizaran esfuerzos para asegurarse de que los resultados de los estudios se liberasen de las ligas de las publicaciones especializadas, las bibliotecas de las universidades o el olvido de los archivos gubernamentales?” (1971, p. 44). Debemos comprender, en especial quienes nos abocamos al trabajo de producir conocimiento, que una verdadera investigación debe compulsar acciones pedagógicas durante todo el proceso, de modo que lo que allí se produjo sea diálogo e interactivo y, en efecto, redunde en beneficios compartidos.

4.3.8 «Valorar el Esfuerzo de lo que Hacemos y Somos»

El diálogo académico-comunitario ha sido tejedor de nuevas subjetividades. Entre el intercambio de saberes y experiencias, entre el ir a las universidades por parte de lxs integrantes de la comunidad y el venir de lxs académicxs a caminar y reconocer el territorio, a recorrer los caminos andados, hay lugar para la construcción de confianza, que es uno de los elementos más importantes en todo diálogo. Mayor aún ha sido el resultado movilizador del diálogo cuando en momentos difíciles el contacto con personas externas a la comunidad ha propiciado la motivación y el empuje de ánimos, cuando la lucha de la CEJM ha estado en sus momentos más álgidos y cuando les ha desgastado, al final de cuentas «como que se va construyendo un vínculo de trabajo y de afecto.»

El diálogo también ha servido para desaprender, para desandar pasos errados; «para ser ese transformar transformándonos necesariamente tenemos que ir cambiando también y para cambiar pues hay que romper algunos hábitos, vicios que traemos desde la vieja escuela». Esta vieja escuela es el otrora camino que marcó trayectorias por el sindicalismo obrero, por los movimientos estudiantiles que, impregnados de sus lógicas verticales, vanguardistas y de pronto dogmáticas, forjaba en lxs sujetxs actitudes y comportamientos que, en el andar comunitario, más de corte horizontal y dialogante, se fueron limando. Al parecer el contacto con lxs investigadores y con estudiantes que participan en las visitas a la comunidad, con quienes se comparte un día de trabajo en las faenas, con quienes se perfilan relaciones recíprocas y espontáneas, sin apego a

dogmatismos e ideologías, ha hecho posible que broten formas relacionales renovadas al interior de la comunidad.

La valoración que produce el diálogo de saberes y racionalidades se expresa de ambos lados. La academia valora lo que hace la comunidad para defender un territorio de gran importancia ambiental para la ciudad, la manera en que lo construyen social y ecológicamente, recuperando saberes ancestrales, reproduciendo lógicas como la milpa y la bioconstrucción todo lo cual se expresa en una genuina «voluntad para dar ese saber». Y la comunidad valora el tiempo que lxs académicxs invierten en estudiar y apreciar lo que aquellxs hacen, destacando que, si bien son conocimientos con características abstractas y lenguajes complejos, aquellxs los apropian como saberes prácticos, que ponen la reproducción de la vida en el centro y que son muy útiles más allá de lo que lxs mismxs integrantes a veces valoran. Basta ver los rostros y las expresiones de alegría y dedicación de la CEJM cuando son visitadxs por estudiantes y profesorxs, a tal grado que las labores cotidianas se suspenden o se reprograman para dar espacio a lxs visitantes, que más que eso, son aliadxs solidarixs del proyecto.

La importancia de este tipo de diálogos reside en que ambos actores, comunidad y academia, se reproducen y fortalecen mutuamente, ambos se necesitan, aprenden uno del otro. Las relaciones sociales externas que la CEJM ha cultivado han sido una fuente de motivación y un empuje anímico para el trabajo comunitario, para no sentirse solxs en su andar y reafirmar que alguien más valora lo que hacen.

4.3.9 El Diálogo entre Comunidad y Academia Tiene sus Límites

El diálogo académico-comunitario llega a un punto donde se bifurca por cuenta de las posiciones políticas. Al tratarse de una comunidad en “resistencia” (Ávila, 2018) en el marco de conflictos socioambientales (Vargas-Ramírez, 2023), que se encuentra en litigio por la tierra y que constantemente interpela al Estado y sus instituciones para que cumplan con sus mandatos respecto al cuidado y protección del ANP y el Sitio Ramsar, se toman posiciones diferentes, aunque se comparta el sentido político que las fundamenta. «Cuando se trata de algo así la realidad es que no pues, porque [lxs académicxs] no van a poner en riesgo su título pues o su trabajo».

No todxs lxs académicxs cuentan con las condiciones institucionales ni asumen el riesgo de expresar posiciones políticas o en su defecto acompañar demandas de las comunidades frente al Estado. Este aspecto está bastante claro en la CEJM, por lo que, siendo un límite claro, no es un obstáculo. Algunxs investigadorxs-académicxs por su condición de extranjerxs temen inmiscuirse en asuntos de naturaleza política, otrxs porque, como dicen en la jerga popular, *no le entran*, al

cabo sus esfuerzos se limitan a proporcionar datos que la comunidad pueda usar en la confección de sus argumentos.

Lo interesante del diálogo, con sus limitaciones, es que la comunidad tiene cada vez más claro su proyecto político. Sabe que puede contar con la academia y con lxs investigadorxs hasta cierto punto. De manera que esto les da firmeza para apuntalar su proyecto, mismo que descansa sobre la idea básica de la protección de los bienes comunes y está cada vez más lejos del pretendido desarrollo y la consideración individualista que lo sostiene. Lo que la comunidad construye, desde abajo y de manera participativa, son alternativas, viables y concretas, que se ensayan y se ponen a prueba haciendo posible un buen vivir en armonía con el territorio. El resultante de dicha imbricación son diálogos que refuerzan las convicciones creadas e imaginadas por la comunidad frente a las transformaciones posibles.

Ahora bien, no todos los diálogos son fecundos ni tampoco son tan transparentes. Si bien hemos argumentado que la relación entre la academia y la comunidad ha sido dialógica y recíproca, ésta no ha estado exenta de tensiones por culpa de aquellxs «académicos extractivistas». Y es que el extractivismo académico es algo que no se puede ocultar, cosa que también ha sucedido en la CEJM, razón por la cual al principio no tenían fe en lxs académicxs, y, también porque ha habido quienes «vengan pues a imponer sus ideas.» Lo anterior no parece un hecho extraño, aislado, toda vez que si algo ha caracterizado a la academia en su devenir como institución hegemónica y reproductora de la colonialidad del saber es el “usar” a las comunidades y grupos humanos como base de su hacer científico.

Sin embargo, «los académicos que han estado como que sienten que es parte de su obligación (...) por eso yo digo que no suplantán, más bien toman el papel.» En definitiva, con la academia se presenta una paradoja: por un lado, sus aportes son valiosos pues sirven para legitimar la lucha de la comunidad, para respaldar documentos, sobre todo técnicos, en cuanto a la defensa del territorio; pero del otro, está la incertidumbre de que están de paso, su perfil no es el de un sujetx comunitario, arraigado a un territorio, sino que es volátil y se afina en proyectos que lo llevan a transitar a otros procesos y comunidades. De allí que en la CEJM tengan la claridad de que «nosotros no estamos dependiendo de la academia, sabemos que la academia como está ya no puede estar, porque siguen lineamientos institucionales, porque tienen su propia forma de sobrevivir en su propio ámbito, porque el perfil que trae en la formación es otro pues.»

4.3.10 El Cuidado es Esencial para el Diálogo

No hay diálogo sostenido por la comunidad y las personas externas sin la compañía de un alimento. Esa parece ser una condición *sine qua non* que prevalece en la CEJM como un gesto de

gratitud y reciprocidad con lxs bien llegadx. Cada vez que se hace una reunión, una plática, un recorrido, una faena, o un taller, con la comunidad, se comparten alimentos, generalmente producidos por las mujeres, aunque no únicamente por cuenta de su trabajo. La compartencia de alimentos es parte del trabajo de cuidados que la comunidad sigue cultivando, interna y externamente. Ese momento es esencial para favorecer el diálogo, pues alimenta el encuentro, procura un espacio donde se habla de lo personal, de lo colectivo, donde se forja aquello que cultiva el espíritu comunitario y las alianzas que han de seguir. La compartencia de alimentos es tan esencial para el diálogo como los conocimientos que se producen observando el territorio o escudriñando en las historias personales.

No sabemos si el diálogo es la excusa para compartir alimentos o viceversa. De cualquier manera, tanto el diálogo con las personas externas a la comunidad como el compartir alimentos constituyen satisfactores sinérgicos (Max-Neef *et al*, 1986) esenciales y motores para el sostenimiento de la vida comunitaria. Una plática o reunión en la Casita Comunal no sería lo mismo sin que en el centro del espacio, lugar donde comúnmente reposa la mesa, ésta no tuviera sobre ella un café, un pan, algún guisado con tortillas, a la espera de ser compartido solidariamente por sus participantes. Es más, algunxs de lxs que asistimos con cierta frecuencia a la CEJM hemos adquirido el bello y noble hábito de llevar algún alimento para compartir como un gesto de reciprocidad.

Figura 46. *Preparación de alimentos en Nueva Casita Comunal CEJM*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Otro hecho de gran valor es que algunos de los alimentos que se comparten son producidos por la misma comunidad, en especial cuando hay temporada de cosecha en la milpa y/o en los huertos de traspatio. El alimento, entonces, es catalizador social, propiciador de nuevos diálogos, de renovados comportamientos en los externxs, lo que, además, atrae el interés por la pregunta sobre cómo fueron producidos y cuáles recetas se usaron en su preparación. Entre las apreciaciones colectivas que produce el alimento se van trenzando pláticas, risas, comentarios que ambientan cordialidad, incluso hasta se comparten nuevas recetas que lxs de afuera nos llevamos y que lxs integrantes de la CEJM disfrutan compartiendo.

Capítulo V. La Feria del Agua y Tianguis la Gotita. Un Breve Recorrido por su Historicidad³⁴

Figura 47. Logos Feria del Agua y Tianguis la Gotita



Nota: Archivo Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

5.1 Introducción

La necesidad de conocer así sea brevemente parte de la historia de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita (FATG) es una tarea apremiante. Lo es al menos por dos razones. La primera por ser un proceso social que en sus 10 años de existencia y de haber desarrollado treinta y siete (37) versiones no cuenta con un documento que recoja, así sea sucintamente, parte de su legado como movimiento socioambiental. Lo segundo, porque vincula directamente a la CEJM, quien además es el sujeto colectivo central de la presente investigación. En esa línea es que la misma CEJM, en

³⁴ Es preciso indicar que una primera versión de esta breve síntesis de la historia de la Feria del Agua y Tianguis de la Gotita (FATG) se preparó para leerse en la edición XXXIV, realizada el 17 de marzo de 2024, por lo tanto, es un documento no oficial, es decir, no representa el total de las voces ni el pensamiento de quienes hacen o han hecho parte del movimiento. El resultado obtenido lo constituyen reflexiones y pesquisas que el autor, como miembro activo de la FATG desde el 2018, ha conseguido recoger en su andar y acudiendo a la memoria fotográfica contenida en varias páginas de Facebook. Igualmente, se incluyen algunas narrativas vertidas por integrantes de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita y de varixs (6) andantes de la FATG que generosamente accedieron a compartir su versión en medio de una entrevista personal. Es justo comentar que hubo algunas personas que no accedieron a la invitación a participar de la entrevista. quizás por motivos que desconozco pero que presumiblemente tiene que ver son su experiencia personal en la FATG. En ese sentido, soy consciente que quedan muchas preguntas abiertas, muchas más voces que integrar, algunas cuestiones que precisar si fuera el caso, lo que amerita un ejercicio de indagación investigativa a profundidad, máxime cuando se está al frente de un proceso social que cuenta con 10 años de experiencias.

la construcción epistémica y problemática de sus prácticas en el marco de la sistematización de su experiencia, haya querido ahondar en los sentidos y configuraciones que dicho movimiento ha tenido.

Es por ello que para sistematizar parte de la experiencia de la FATG se recurrió a fuentes orales a través de diálogos con sus *andantes*, en especial con la CEJM, pero no únicamente. También la indagación se acompañó de la revisión de sus redes socio digitales (Facebook y Blog) para identificar fotos, vídeos, testimonios y crónicas que acompañan cada edición. Además, se llevó a cabo un ejercicio de observación participante que consistió en recuperar la experiencia de quien escribe en tanto actor activo de la FATG desde el 2018, lo que implicó la tarea de recuperar el diario de campo y actas de reuniones, que sirvieron al objetivo de preguntarnos: qué es la FATG, cuáles sus objetivos, dónde se han desarrollado sus ediciones, quiénes han participado y cómo se organiza cada edición, entre otras preguntas, lo que conforma la parte descriptiva del texto. En la parte final ofrecemos una mirada interpretativa de la FATG destacando algunas categorías analíticas.

5.2 ¿Qué es la Feria del Agua y Tianguis la Gotita?

La FATG se compone de dos procesos articulados entre sí. De un lado, está la Feria del Agua, una suerte de «organización horizontal» para la defensa del agua y del territorio que se fue constituyendo en «una cuestión de denuncia, de protesta y de educación». Del otro lado, está el Tianguis la Gotita “que quiere ser un espacio de intercambio entre prosumidores, es decir, consumidores que son productores y productores que son consumidores, fuera de los parámetros establecidos por el mercado convencional” (FATG, La Mintzita, 2015), desde donde se fomenta principalmente el trueque. En concreto, a lo largo del texto nos referiremos a la FATG como proceso social que se concreta en eventos en su carácter de ediciones al tiempo que puede ser interpretado como un movimiento socioambiental. El análisis sobre esta y otras categorías las presentaremos al final del apartado.

Además de ser un proceso social en tanto articula actores diversos en razón de temas ambientales, educativos y económicos solidarios, la FATG tiene los atributos para ser considerado un movimiento socioambiental (aspecto que se explica en la parte final) o, en otras palabras “un movimiento humano que nos mueve desde la consciencia hasta el corazón para visibilizar una problemática que nos afecta a todxs como es el manantial” (Comunicación personal Andante 2,

2024)³⁵. En esa línea consideramos que la FATG es un movimiento socioambiental, de carácter colectivo, solidario, autogestivo, pacifista³⁶ y apartidista, que busca, por un lado, visibilizar las condiciones en que se encuentra el manantial-humedal-laguna La Mintzita, denunciar las problemáticas que lo ponen en riesgo y proponer alternativas de cara a su solución, y del otro, promover la economía solidaria a través de la promoción del tianguis de trueque.

Claramente, como se indicó la FATG se compone de dos procesos que ocurren simultáneamente en cada edición que se realiza.

La Feria del Agua es un espacio para repensar e informar sobre los temas relacionados con el agua en la ciudad de Morelia, sobre el abasto, aprovechamiento, privatización, uso racional y vista como un patrimonio, mientras que el Tianguis la Gotita es una experiencia itinerante dónde se buscan nuevas formas de relación social y económicas en gran parte para rescatar el modo de trueque que siempre se había practicado en nuestros pueblos prehispánicos y para promover la producción de alimentos, el trato solidario y los métodos de crianza de animales y cultivos amigables con la madre tierra. (FATG, La Mintzita, 2015)

En ese orden de ideas, la FATG se concreta en cada edición en un evento social y familiar, un tipo de fiesta y de convivencia para celebrar la vida que promueve la defensa del territorio y de los bienes comunes apelando a la denuncia creativa a través del arte y la palabra, de la educación sociocrítica, toda vez que “el manantial se encuentra en peligro de ser contaminado, privatizado o destruido debido a las intenciones que tiene el Gobierno Municipal desde el año 2010 de imponer los Programas Parciales de Desarrollo Urbano en la zona suroeste de la ciudad.” (FATG, La Mintzita, 2015).

A las afectaciones de la política de desarrollo urbano se suman las que produce la empresa privada Kimberly Clark, conocida como la papelera, y los fraccionamientos que se encuentran en la zona de recarga del manantial, constituyendo un problema ambiental de grandes proporciones, hecho que se comentó en el capítulo I. Mientras el tianguis de trueque la Gotita que nació con la “finalidad de abrir espacios para la economía alternativa, el comercio solidario y la compartencia de bienes y saberes” (FATG, La Mintzita, 2015) refleja el deseo de recuperar el trueque como práctica ancestral y promover relaciones e intercambios solidarios a través del encuentro directo de productoxs y consumidorxs “donde a partir del intercambio estamos intentando darle otro

³⁵ Para seguir en la misma lógica de salvaguardar la identidad de las personas que participaron del estudio, tal y como se hizo con la CEJM, optamos por identificar a lxs entrevistadxs por parte de la FATG como Andante y se les asignará un número (#) de acuerdo a la secuencia por fecha en que se dio el diálogo.

³⁶ Es sumamente relevante indicar que la FATG asume principios éticos basados en una suerte de pacto de no violencia, pues, “como decía uno de sus integrantes [se omite el nombre para resguardar su identidad], para poder luchar no se necesita levantar las armas, se puede luchar desde otros frentes” (Comunicación personal Andante 1, 2024).

valor a la vida, decimos nosotrxs, una economía para la vida, como dice Hinkelammert y Henry Mora” (FATG, La Mintzita, 2015).

Como evento social la FATG ha realizado, entre octubre del 2014 y junio del 2024, 35 ediciones a lo largo de su trayectoria y como tal cada edición reafirma ser parte de un proceso social que propicia el “enriquecimiento del tejido social en un ambiente de celebración y recreación familiar (...) sin dejar de lado la concientización por la herencia de nuestros pueblos indígenas que tienen que ver con el cuidado y el aprovechamiento sabio de nuestros recursos naturales.” (FATG, La Mintzita, 2015).

Figura 48. Ediciones de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

Edición	Evento/Lugar	Fecha	Anotación
0	Foro Alto a la Urbanización salvaje	5-Jun-2014	Nacimiento FATG
1	Plaza Benito Juárez	5-Oct-2014	
2	San Javier Xanahmuru	14-Dic-2014	
3	Roca Dura	22-Feb-2015	
4	Colonia el Rodeo	21-Jun-2015	
5	Manantial La Mintzita	16-Ago-2015	
6	Cerrada de San Agustín	4-Oct-2015	Primer aniversario FATG
7	La Mintzita	8-Nov-2015	
8	Cointzio	13-Dic-2015	
9	San Nicolás Obispo	24-Ene-2016	
10	San Antonio Parangare	28-Feb-2016	
11	Jardines de la Mintsita	20-Mar-2016	Quince Aniversario CEJM
12	Cuanajillo	8-May-2016	
13	Ejidal Ocolusen	28-Ago-2016	
14	Manantial La Mintzita	23-Oct-2016	Segundo Aniversario FATG
15	San Javier Xanahmuru	18 – Dic-2016	
16	Colonia Alberto Oviedo	16-Feb-2017	
17	Fraccionamiento Rincón de la Santa Cruz	30-Jul-2017	
18	Manantial La Mintzita	29-Oct-2017	Tercer Aniversario FATG
19	Jardín de las Rosas	25-Feb-2018	

20	Fraccionamiento Rincón de la Santa Cruz	20-May-2018	
21	San Nicolás Obispo	15-Jul-2018	
22	Colonia Ventura Puente	23-Sep-2018	Cuarto Aniversario FATG
23	Tacicuaro	25-Nov-2018	
24	Lago de Camécuaro	9-Dic-2018	
25	Mariano Michelena	17-Feb-2019	
26	Lomas de San Juanito	7-Abr-2019	
27	Manantial La Mintzita	6-Oct-2019	Quinto Aniversario FATG
28	Casa del Estudiante Lenin	8-Mar-2020	Sexto Aniversario FATG
29	Multiversidad de la Vida	5-Jun-2021	
30	Colonia Cosmos	10-Oct-2021	Séptimo Aniversario FATG
31	Manantial La Mintzita	5-Dic-2021	
32	Manantial La Mintzita	3-Jun-2023	
33	Valle del Durazno	10-Dic-2023	
34	Casita Comunal CEJM	17-Mar-2024	Veintitrés Aniversario de la CEJM
35	Villas de Pedregal, COBAEM- Colegios de Bachilleres de Michoacán, plantel Morelia-	9-Jun-2024	
36	Colonia Cosmos	13-Oct-2024	Décimo aniversario FATG
37	Casita Comunal CEJM	16-Mar-2025	Veinticuatro Aniversario de la CEJM

Nota: Tomado de Nicolás Vargas-Ramírez, 2023, quien lo elaboró con datos de las páginas de Facebook de la CEJM, la FATG, Casa Lenin Multiversidad de la Vida y prensa digital. Información verificada por Mary Mendiola Ponce, exintegrante de la FATG, y complementada por el autor.

5.3 ¿Cómo Nace la Feria del Agua y Tianguis la Gotita?

La Feria, como cariñosamente le decimos, nació como proceso social el 5 de junio de 2014 en el marco de la conmemoración del día internacional del Medio Ambiente y como resultado del Foro *Alto a la Urbanización Salvaje*, realizado en la casita comunal de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita (CEJM) donde se tuvo la intención de revisar, entre otras, las afectaciones y

problemáticas derivadas del Plan Parcial de Desarrollo Urbano (Ávila, 2018; Vargas-Ramírez, 2023; Mendiola Ponce, 2017).

Figura 49. Cartel invitación Foro Alto a la Urbanización Salvaje



Nota: Nicolás Vargas-Ramírez (2023, p. 184).

A dicha reunión asistieron múltiples actorxs entre los que se encontraba la CEJM, integrantes del Movimiento en Defensa de la Loma (MDLM), el Proyecto Lenin, maestrxs de la sesión XVIII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), participantes de la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANA), del Consejo Estatal de Ecología (COECO) y representantes de la comunidad de Cherán, académicxs e investigadorxs de la UNAM, de la UMSNH, del Politécnico, entre otras personas y colectivos interesadxs y preocupadxs por las condiciones medio ambientales en Morelia y el Estado de Michoacán.

Figura 50. Lona publicitaria Foro Alto a la Urbanización Salvaje en la CEJM



Nota: Karla Ávila (2018, p. 12)

El diálogo de tal encuentro fue fecundo, pues en dicha reunión “se habló de la problemática ambiental de la zona sur y suroeste de Morelia, se habló del cerro del Águila y lo que atentaba con los derechos fundamentales” (Comunicación personal Andante 1, 2024). Se obtuvieron 29 propuestas, pero, a diferencia de reuniones pasadas, que era «pura propuesta y no se hacía nada», en esta ocasión se contó con la fortaleza para echar andar el proceso. Había voces, como la de los comuneros de Cherán que exhortaban: “ahora si hay que intentar darles seguimiento a todos los acuerdos, son muchos los acuerdos que están saliendo, hay que tratar de darle para adelante”. Dicho mensaje tuvo eco en la audiencia a lo que una de las compañeras, académica de la Universidad Michoacana, dijo: “vamos a hacer una feria e intentamos que todos esos acuerdos caminen ahí, busquemos otra manera de articularnos”. Pero no solo se pensó en la Feria, sino que «organizamos el trueque porque dentro de todos esos puntos estaba planteado, entonces hacemos la Feria y hacemos un mercadito para trueque y ahí se fue dando la Feria del Agua y Tianguis la Gotita».

Si bien la FATG registra una fecha para su nacimiento como proceso social, éste, al decir de varixs andantes, empieza a nacer años atrás en el hermanamiento de otras luchas como las enarboladas por el Zapatismo en el sur de México, las cuales irradiaron luchas locales y regionales en toda la república incluso fuera del país. Del Zapatismo se aprende “por ejemplo, el hacerlo a tu tiempo y a tu modo, sin tener que someterte a los tiempos de otras organizaciones ni de la coyuntura política, eso es muy zapatista, (...) para construir una agenda de lucha propia, tienes que

hacerlo con tus tiempos y tus propios recursos, autogestivo y autónomo (...) no vamos con los partidos políticos (...) [todo lo cual] se denomina zapatismo de libre apropiación” (Comunicación personal Andante 5, 2024). Allí también convergió la experiencia de lucha y la movilización estudiantil de la Casa Lenin, el andar comunitario de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita, y las acciones colectivas del Movimiento Ciudadano en Defensa de la Loma de Santa María y lucha en contra del proyecto Ramal Camelinas, entre otras.

Cabe señalar que como muchos procesos sociales se hizo necesario activar la voluntad y creatividad de lxs sujetxs para llevar a la práctica lo dialogado, es decir, pasar de la protesta a la propuesta, por lo que se decide realizar la primer FATG. No sería hasta el 5 de octubre del 2014 cuando se vería cristalizada la primera realización, hecho que tuvo como escenario la Plaza Benito Juárez del centro histórico de Morelia, la cual puede ser catalogada como una edición que irrumpe en el escenario público municipal abriendo el debate en torno a las principales demandas medioambientales de una ciudad en constante crecimiento y que estaba llamada a enfrentar los conflictos socioambientales en curso (aspecto que se ampliará en la parte final).

La FATG surge como una faena de ideas y desde el sentir colectivo “sentir de cada quien fue como se empezaron a desarrollar las ideas de cómo podría ser un formato de la fiesta, que era la FATG. Las manos de [andante] haciendo una gotita, la feria del agua porque es una fiesta, (...) y luego con la venida de [andante] y los chicos de la Casa Lenin, (...) todos pusieron de su parte para ir creando quién va a estar en arte y palabra, quién el tianguis, qué es lo que vamos a ofrecer, la compartencia de alimentos” (Comunicación personal Andante 1, 2024).

La FATG no solo nace para denunciar, toda vez que el contexto exigía hacerlo, sino, además, para proponer alternativas:

Dijimos vamos a recorrer todas las colonias que dependen de agua de este manantial y las comunidades que están en torno y la cuenca, [es por tal motivo que] desde el 2014 se viene andando este espacio donde precisamente el objetivo que nos pusimos fue el de visibilizar la problemática, también vamos a llevar algunas alternativas que ya se están andando como comunidad y como movimientos. (FATG, La Mintzita, 2015)

Ahora bien, la “Feria del Agua y Tianguis La Gotita no se ha limitado a las colonias abastecidas total o parcialmente por los manantiales de La Mintzita, ya que también ha tenido lugar en áreas cubiertas por el Organismo Operador de Agua Potables y Saneamiento Básico (OOPAS) mediante pozos profundos fuera de los límites de su cuenca hidrogeológica, así como por la Presa de Cointzio.” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 184).

5.4 ¿Cuáles Son los Objetivos de la FATG?

Como proceso social la FATG se articula en función de tres objetivos fundamentales: sociales, ambientales y económicos, que, vistos como entramado, se fusionan. Socialmente y bajo la consigna “*Todxs por el agua y el agua para todxs*”, la FATG se pensó como un espacio social y «como un punto de encuentro de compañeras de compañeros que tienen otro mirar respecto al territorio (...) donde quepan muchas organizaciones, muchas formas de pensar” (CEJM, 2023) en aras de *visibilizar* la zona suroeste en especial lo que acontece con los manantiales de la Mintzita para *denunciar* las problemáticas ambientales y *proponer* alternativas “de vida ante ese desarrollo impuesto por un sistema capitalista, que mata lo que toca” (Mendiola Ponce, 2017, p. 1).

Además, la FATG se constituyó como un espacio “que busca cambiar el modo de estar en el mundo, el modo de vida. La apuesta es crear un movimiento social en Morelia que defiende el territorio y el agua” (Mendiola Ponce, 2017, p. 1). Un movimiento social “cien por ciento ciudadano y que invita al público en general a organizarse e informarse” (FATG, Ejidal Ocolusen, 2016) con el propósito de denunciar “la agroindustria en esa zona, la minería, el ecoturismo, la urbanización salvaje por dar muerte pues al cerro del águila y con él, al manantial Mintsita” (FATG, San Nicolás Obispo, 2016). Por ejemplo, “la veintisieteava edición celebrada el 6 de octubre de 2019 buscó llamar la atención sobre la construcción de las cabañas ecoturísticas (...), y que tan sólo hasta febrero de 2020 serían suspendidas por las autoridades ambientales” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 184). En ese sentido, la FATG promueve una suerte de acción colectiva, coordinada con todos lxs *andantes* y personas solidarias que la siguen, fundada en el principio ético de cuidar el medio ambiente, esto es, salvaguardar la casa común de las manos capitalistas, por lo que busca, además, promover la economía social y solidaria como alternativa que pone la vida humana y natural en el centro de sus actuaciones.

Figura 51. Arte y Palabra FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

Otro de los sentidos iniciales de la FATG está en dar a conocer a la ciudadanía las problemáticas que se está viviendo en la zona sur y suroeste de la ciudad de Morelia, para lo cual se propuso visibilizar el impacto de los proyectos de desarrollo urbano, tal es el caso del Proyecto *Morelia Next* propuesto en 2016 por la administración de Alfonso Martínez. La FATG, a través de espacios como el de arte y palabra y el de talleres

Hace la reflexión de que una vez urbanizada esta zona de forma ordinaria y destructiva, una vez sepultada la tierra con cemento y asfalto, deforestando los bosques del cerro del Águila y arruinado el lugar por cambios de uso del suelo no sustentables y sin interés en el bien común, el desarrollo de crecimiento y sus malos manejos podrán derivar en devastación del entorno natural, con nefastos resultados para todos y daños lamentables, afectaciones como la pérdida de especies de peces y reptiles endémicos del manantial, así como también el zapote prieto, vegetal endémico de este lugar y en peligro de extinción. (FATG, La Mintzita, 2015)

Así, y en el marco de los objetivos ambientales yace “el derecho fundamental al agua, incluso como patrimonio de la humanidad” (Comunicación personal Andante 3, 2024), la defensa del territorio, lo que demanda de encuentros colectivos como los que propone la FATG para

sentipensar y reflexionar colectivamente sobre lo que sucede en la Mintzita como consecuencia de los conflictos ambientales, pero además para entablar alianzas, para animar la puesta en marcha de actividades políticas, educativas y ambientales que conduzcan a la emergencia de alternativas.

Pero la FATG no se reduce a la denuncia, sino que plantea alternativas «que ya estamos haciendo en cada uno de los espacios donde vivimos» como ocurre con lxs habitantes de la CEJM quienes vienen impulsando la vivienda sana, la milpa agroecológica y el sanitario ecológico. Además, la FATG es una celebración de la vida y por la vida que permite la combinación de arte y palabra como mecanismos de exigibilidad de derechos y como espacio de protesta pacífica, los talleres como una expresión de educación popular y solidaria que busca generar conciencia entre las personas para llevar a cabo un modo de vida que sea respetuoso de la naturaleza, dando paso a reivindicar el derecho al agua, al territorio y a un ambiente sano en el que se pueda vivir dignamente.

En específico la FATG es un proceso social que “busca la concientización sobre la problemática del agua y para dar a conocer al público en general los riesgos del Plan de Desarrollo Urbano” (FATG, Cointzio, 2015) que arremeten en contra de los bienes comunes y se posicionan como «proyectos de muerte». La Feria es pues un espacio que favorece el encuentro entre diferentes personas y colectivos de Morelia para hacer visible lo común: la codependencia de los bienes comunes, porque “si el agua la necesitamos todos, la lucha es de todos” (FATG, Cointzio, 2015).

En tanto movimiento socioambiental las alianzas con organizaciones ambientales, comunidades y con la academia son una pieza clave para aunar los esfuerzos suficientes en contra de los poderes que pretenden mercantilizar con la naturaleza. Es por ello que “pensamos que es necesario fortalecer el vínculo entre las universidades con la sociedad, y en este caso, para discutir los impactos del modelo actual de desarrollo urbano y poder delinear cómo podría llevarse a cabo un desarrollo diferente con menor impacto en el medio ambiente y que respete los derechos de los pueblos y ciudadan@s.” (FATG, Cuanajillo, 2016). Al hilo de lo anterior la FATG es un proceso social amplio y diverso que “busca construir un movimiento social que defienda el territorio y el agua. ¿Por qué del territorio y no nada más del agua? Porque el agua habita en el territorio y se nutre con cada uno de los espacios que lo conforman” (Mendiola Ponce, 2017, en Vargas-Ramírez, 2023, p. 77).

Figura 52. Arte y Palabra FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

Dentro de las alternativas propuestas por la FATG se encuentran los objetivos educativos, desde donde se planteó el querer contagiar a las personas y darles a conocer la importancia del agua y todo su ciclo, el cual no se reduce a abrir la llave en nuestras casas, sino que tiene un origen en las montañas, en los cerros, como el del Águila, y que, gracias a la conservación de las cuencas hidrológica e hidrogeológica, es como el agua llega a los manantiales para, posteriormente, ser distribuida hasta los hogares. Se trata pues de un ejercicio de educación y concientización en aras de hacer ver la inmensa importancia ambiental que cumple este entramado de vida que brota en el espejo de agua. Así, los manantiales y el ecosistema que le rodea conforman un espacio biodiverso, integrado por flora y fauna endémica, que, por justas razones y por la relevancia que connota para las especies, entre ellas la humana, es que en el 2005 es declarado como Área Natural Protegida (ANP) y en el 2009 como Sitio Ramsar de importancia internacional, razones apenas suficientes para que sea un espacio protegido y valorado.

Si bien la FATG delineó sus objetivos como proceso en torno a la problemática ocasionada por los planes y programas de desarrollo urbano, con el paso del tiempo y dada la multidimensionalidad de los mismos, sus voces críticas han ido mucho más allá. Temas tan diversos como la salud, la alimentación, las economías locales, la tauromaquia, el conflicto en Palestina, la gentrificación, el resguardo de semillas, el uso de agrotóxicos, las violencias de género, entre otros

temas de gran envergadura social y que interpelan la construcción de alternativas para otro mundo posible, han hecho parte de su radar sociocrítico.

Figura 53. Talleres FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

5.5 ¿Quiénes Conforman la Feria del Agua y Tianguis la Gotita?

Los 10 años que acaba de cumplir la FATG se han sostenido gracias a la voluntad y solidaridad de lxs «andantes»³⁷. Andante proviene de la metáfora de andar los procesos, de caminarlos, por lo que significa el trabajo de varias mujeres, hombres e identidades diversas que se han acuerpado para hacer posible la organización de la FATG. Es decir, la FATG es lo que es todo este tiempo por la gente que la impulsa, por los vínculos sostenidos en el tiempo, por las relaciones sociales que la tejen y la hacen posible.

³⁷ Reconocer quiénes han sido la totalidad de las personas que han pasado por la organización de la FATG en sus 10 años, es una tarea compleja e incompleta. Por esas razones se decide nombrar solamente los colectivos, organizaciones y comunidades de las que se tiene registro en las memorias, y, por tal razón, se excluye ubicar los nombres de las personas particulares. Ello obedece, además, a un posicionamiento que la misma asamblea de la FATG ha construido en torno a entender la FATG como proceso social amplio, diverso y plural sin detenerse a ubicar personas particulares, algo que incluso se refleja en la consigna: “tod@s por el agua y el agua para tod@s”.

Por la FATG han pasado multiplicidad de personas, organizaciones sociales y ambientales, integrantes de otros movimientos socioambientales, académicxs, investigadorxs, estudiantes de la UNAM-ENES-Morelia y de la Universidad Michoacana, personas solidarias, una urdimbre de sujetxs que han puesto recursos, tiempo, creatividad y un montón de trabajo físico e intelectual para llevar a cabo cada edición.

Hay que decir que la Feria se ha sostenido, ininterrumpidamente desde su nacimiento en el 2014, por la CEJM. Es la CEJM, hasta ahora, el único actor que desde su origen sigue llevando auestas la organización y ejecución de la FATG como proceso. Ello se debe a que la FATG es uno de los procesos que conecta la CEJM con otrxs actorxs y la posiciona en el medio local como un actor socioambiental.

Ahora bien, como parte de la organización de la FATG por varios años consecutivos han pasado integrantes de procesos sociales como el de la Multiversidad de la Vida, el Proyecto Andar con y en Nuestros Pueblos, el Proyecto Lenin y su vinculación con estudiantes de la extinta casa del estudiante. En especial a ellxs se debe la vinculación de una camada de jóvenes estudiantes con aportes artísticos supremamente valiosos como los que se presentaron en arte y palabra.

Figura 54. *Talleres FATG*



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

También han sido igualmente importantes en muchas de las versiones de la FATG la participación de Colectivos como Libre Te Quiero, Soberanía Alimentaria, Utopía, estudiantes de la

Facultad de Economía Vasco de Quiroga, y Huizache Huerto Escuela. En últimas versiones se han sumado colectivos para animar la organización de la FATG como el Proyecto Arroyo de Tierras, MESE Vasco de Quiroga I.A.P, Arte Insurgente, Magdairis colectiva y un grupo diverso de estudiantes de la UNAM quienes, por diversas razones, han llegado a la FATG por la vía de la CEJM a nutrir su diversidad de expresiones sociales, estéticas y políticas.

Algo más que habría que añadir en función de la dimensión humana que hace posible cada edición de la FATG es que ésta no sería posible sin lxs artistas y talleristas solidarixs. Les llamamos solidarixs por que la FATG se concibe autogestiva, es decir, al no contar con presupuesto, les pedimos que se unan solidariamente a la causa socioambiental desde su talento sin recibir algún pago. Es por ello que cada edición se hace una convocatoria amplia, en redes sociales y con contactos cercanos, para buscar artistas que, con su canto, baile, poesía, teatro o cualquier expresión, puedan echar mano del arte como transformación social. Así mismo pasa con lxs talleristas, quienes ponen a su disposición su saber-hacer para compartir los conocimientos. Soy consciente de que una de las deudas que dejamos en esta breve historia es la de identificar con sus respectivos nombres la totalidad de personas que han participado de la FATG bien sea como andante o como artista o tallerista solidarix. A todxs ellxs se debe una inmensa gratitud. Algunxs solo estuvieron de paso, otras se quedaron algún tiempo y luego se han ido, dejando su legado, pero dado que la Feria es un movimiento en movimiento, el espacio no ha quedado vacío gracias a que otrxs han llegado a revitalizarlo, a dotarlo de nuevas preguntas y apuestas.

Figura 55. Cartel invitación FATG



Nota: Facebook Feria del Agua y Tianguis la Gotita

5.6 ¿Cómo se Organizan las FATG?

Lo primero que habría que decir es que la FATG toma forma desde “el sentir y el compromiso que emana del corazón de cada uno de los participantes” (Comunicación personal Andante 1, 2024), puesto que es un proceso que se mueve desde la solidaridad. “Es algo como muy orgánico, todo va surgiendo y se va uniendo conforme lo que tenemos, lo cual se va disponiendo (...) lo que mueve la Feria es la humanidad de quienes estamos ahí” (Comunicación personal Andante 4, 2024). En ese sentido, la Feria “tiene un espíritu libertario, autogestivo de poderse autoorganizar [con la capacidad] de decidirlo en asamblea y lo que decidamos entre todos vamos a hacerlo” (Comunicación personal Andante 5, 2024).

Aquí hemos de decir también que «no todas las FATG son iguales», cada una tiene sus características, su sello particular de acuerdo a la comunidad o colonia en que se realiza y, por lo tanto, la situación y el contexto que le es inherente. Lo que sí es permanente es que para llevar a cabo una edición se precisa gran cantidad de trabajo. Trabajo físico y cognoscitivo, productivo y reproductivo, es lo que sucede antes, durante y después de cada Feria, de allí que sea considerado un magno evento.

Siguiendo la lógica de la itinerancia, y que constituye un acuerdo fundacional, la Feria se realiza una vez en las inmediaciones de los manantiales de la Mintzita o en las comunidades que están a su alrededor, y la siguiente se desarrolla en alguna de las colonias o comunidades hasta dónde llega el agua del manantial. Desde entonces y hasta la fecha se han realizado 35 versiones, en cuyo andar se ha visitado comunidades y colonias de Morelia, incluso en el 2018 se visitó el lago de Camécuaro en Zamora, Michoacán, por solicitud de activistas ambientales de dicha entidad “contribuyendo a visibilizar las problemáticas ambientales causadas por la expansión agroindustrial sobre este cuerpo de agua” (Vargas-Ramírez, 2023, p. 184).

Para organizar cada edición de la FATG se hace ineludible convocar a reunión de la asamblea. El medio para hacerlo es a través del grupo de WhatsApp. Cuando las Ferias se hacen en una colonia/comunidad por fuera del territorio Mintzita las reuniones se hacen en el lugar, buscando dos cosas: de un lado, que haya participación de las personas y organizaciones locales como una apuesta por generar un hermanamiento de las luchas, para sumar recursos y voluntades en lo que respecta a la organización. Del otro lado, es vital que las personas del lugar, toda vez que conocen el contexto y las condiciones, sean quienes gestionen los espacios, animen la participación de lxs vecinxs y, en el mejor de los casos, se sumen a participar activamente en las comisiones, de esta manera se garantiza que la Feria cuente con lo básico para desarrollarse.

Figura 56. Reunión preparatoria de FATG inmediaciones de la Nueva Casita Comunal CEJM



Nota: Archivo personal

La forma tradicional de organizar cada edición de la FATG se da a través de la asamblea donde se conforman las comisiones. La asamblea funge como el espacio de integración social donde convergen las personas y organizaciones que integran la Feria, a su vez es el escenario de toma de decisiones y de organización horizontal. La Feria se ha caracterizado por ser un proceso social que apela al diálogo, al encuentro y la búsqueda del consenso como forma de organización democrática “donde todes podemos participar, donde todes tenemos vos” (Comunicación personal Andante 4, 2024). Es oportuno reconocer que dado que la CEJM ha sido uno de los andantes históricos desde el inicio de la FATG, su forma comunitaria de tomar decisiones por asamblea, además preguntando y haciendo extensiva las consultas, al parecer ha irradiado, como que han marcado la pauta en la Feria, “ellxs van siendo la guía (...) igual por su experiencia se les da más importancia pero no son impositivos, si consensan” (Comunicación personal Andante 3, 2024), en otras palabras, desde quienes organizan la FATG se ha procurado mantener un espacio de consenso y horizontal. Aun así, es preciso señalar que, algunas personas al interior de la FATG “usando el discurso zapatista, de la asamblea, (...) utilizando el lenguaje del consenso, buscan la forma de que se haga lo que ellas o ellos proponen” (Comunicación personal Andante 3, 2024).

Ahora bien, la manera de operativizar la organización es mediante las comisiones, en total son 11, mismas que se integran al calor de las reuniones que se llevan a cabo antes de realizarse la edición. Durante el proceso de las reuniones, que por lo general son entre tres y cuatro, dada la cantidad de temas y recursos que se precisan para llevar a cabo cada edición, sucede una suerte de división *solidaria* del trabajo. Decimos que es una división solidaria del trabajo puesto que cada andante decide, de acuerdo a su voluntad y deseo, dónde participar, qué recursos pone a disposición y cuánto tiempo invertir. Veamos cada una de las comisiones³⁸.

5.6.1 Comisión de Ceremonia

Figura 57. Ritual de inicio FATG



Nota: Facebook Feria del Agua y Tianguis la Gotita, edición # 34, Casita Comunal CEJM

A la comisión de ceremonia le corresponde la tarea de aperturar el evento mediante un ritual que integra elementos mexicas y purépechas para pedir permiso y honrar los elementales que hacen posible la vida. La ceremonia es guiada generalmente por dos o tres mujeres y la

³⁸ Expondré las comisiones en el orden en que se organizan en las reuniones que anteceden a cada edición de la FATG.

compañía de un varón, quienes inspiran a lxs asistentes a vivir un momento espiritual, quienes además llevan prendas y ajuares característicos de las tradiciones indígenas. Las personas que llevan a cabo la ceremonia, que han variado a lo largo de la historia, tienen un lugar de reconocimiento al interior de la FATG lo que les otorga la confianza para llevar a cabo este momento tan significativo.

Suele ser característico en los rituales la creación de un círculo en medio del lugar en el que se hace la Feria para “pedir permiso al norte, al sur, al este, al oeste, a la bóveda celeste, al corazón de la madre tierra y finalmente a la piel de la madre tierra” (FATG, San Antonio Parangare, 2016). Mientras eso sucede quienes guían la ceremonia en una actitud de respeto y mientras hacen oraciones piden permiso a cada una de las personas para ungirlos con el fuego del copal y el agua del manantial.

Así, el ritual invita a “juntarnos en el corazón del evento, en nuestro corazón para que se nos permita realizar la Feria, pidiendo por ello, agradeciendo el estar ahí, a nuestros abuelos y abuelas, al que es padre y madre, expresados en las diferentes formas y geografías, reflexionando sobre el daño causado a nuestra madre, la tierra, y ofrendando alimento a su seno. Así se comienza, así parte la Feria y el Tianguis que se hacen en honor a la vida, la tierra, el agua, el viento, el fuego bueno que se aloja en nuestros corazones” (FATG, San Antonio Parangare, 2016).

La ceremonia es un momento bastante emotivo, que mueve las energías, prepara los corazones y eleva palabras que buscan resignificar nuestro lugar como habitantes de la casa común. Es el momento en que “se pide perdón por la manera irresponsable que estamos adoptando la humanidad, perdón por lastimar la vida y pedir también fortaleza para seguir en el camino de este aprendizaje, de este volver a lo más simple, volver a ser seres vivos capaces de convivir con la madre tierra.” (FATG, San Nicolás Obispo, 2016).

Figura 58. Ritual de inicio FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la FATG

Honrar la presencia de los elementales hace que las ceremonias en la FATG sean una alternativa a los rituales de iniciación convencionales, tales como los actos cívicos propios de la dinámica estatista y burocráticas, incluso a los rituales católicos como las misas. Lo que se pone a disposición en la FATG representa una espiritualidad que condensa elementos indígenas creando una mística que combina palabra y sonidos como el que se hace con el caracol, el cual es considerado un instrumento sagrado para los pueblos originarios quienes creían que dicho sonido, elevado a los puntos cardinales, tiene el poder suficiente para comunicarse con los dioses y el mundo espiritual

El ritual elabora una estética en forma de altar que se ubica en el centro del lugar, cuyos elementos componen una ornamenta natural conformado principalmente por agua del manantial la Mintzita, fermentos para hacer una toma colectiva, además se invita a las y los presentes a que pongan una ofrenda como puede ser semillas, maíz, flores, fuego, alimentos, plantas, artesanías, un conjunto de bienes que reflejan parte de la identidad indígena y campesina.

Figura 59. Elementos simbólicos ritual de inicio FATG



Nota: Facebook Viva Tierra y Libertad, edición # 10 de la FATG, San Antonio Parangare

5.6.2 Comisión de Logística

La comisión de logística se encarga de gestionar los materiales y recursos que sirven para adecuar y organizar el espacio para que esté disponible a la llegada de la gente. La logística tiene la enorme tarea de darle estructura a la Feria, por eso el trabajo que requiere es arduo, en especial lo que tiene que ver con la puesta de las carpas, adecuar los espacios para los talleres, el tianguis la Gotita y el que no puede faltar: el sanitario ecológico seco. El trabajo de adecuación es tal que “la instalación de la carpa central que arroparía el espacio para los talleres, era tan grande y pesada que fue todo un reto ponerla. Sin el esfuerzo colectivo hubiera sido imposible. Hubo quienes dudamos de nuestra capacidad para lograrlo. Hacerlo nos recordó la fuerza de la juntanza dejando ver esa colectividad que impulsa la Feria” (FATG, Valle del Durazno, 2023).

Figura 60. FATG Colonia Valle del Durazno



Nota: Archivo personal, edición FATG # 33, Colonia Valle del Durazno

De todas las comisiones la que más demanda trabajo y solidaridad es la de logística. Lo es porque la Feria es un proceso autogestivo, que no cuenta con financiamiento ni recursos propios, más allá de los que solidariamente sus andantes ponen a disposición. Por eso la cantidad de recursos que se requieren (como las carpas, los toldos, las mesas, sillas, el sonido, extensiones eléctricas, etc.) demanda hacer gestión, con suficiente anterioridad para poderlos trasladar hasta el lugar. Es un reto que trasciende el espacio organizativo propio de la Feria ya que vincula a las familias, amigos y conocidos de lxs andantes, en un afán por conseguir todo cuanto se requiere.

5.6.3 Comisión de Arte y Palabra

La comisión de *arte y palabra* tiene la misión de elaborar y dar seguimiento al programa artístico y político que anima el desarrollo de la Feria. Alternando cada quince minutos una presentación artística como puede ser canto, poesía, teatro o baile, entre otras expresiones, y otros quince minutos de palabra para visibilizar las problemáticas y las alternativas en clave de propuestas, el programa de arte y palabra tiene en promedio 10 participaciones de palabra y 10 de arte, mismas que transcurren durante una jornada que va de 10 am a 4 pm aproximadamente.

Figura 61. Programas de Arte y Palabra FATG

FERIA DEL AGUA Y TIANGUIS LA GOTTITA <i>"Todxs por el agua y el agua para todxs!"</i> INAUGURACIÓN DEL FORO "JUCHARI NANDI ECHERI" (NUESTRA MADRE TIERRA) Alzamos nuestros ojos por ser ecos marantales de la vida, el espacio donde nos jugamos como mujeres que somos.		
PROGRAMA ARTE Y PALABRA 8 de marzo de 10a. a 4pm Agrarismo, col centro.		
Ceremonia a los elementos que hacen posible la vida-----10:00am Bienvenida a la Feria del agua-----10:25am Música---Mujeres Feria del agua-----10:30am Palabras---Redes de RYR-----10:35am Cuento---Ligia Masaniego-----10:45am Palabras---Camando por Justicia-----11:00am Música---Fernanda Palacios-----11:10:00am Palabras---Bertha Alicia-----11:30am Danza Tribal---Tribu DHARA-----11:40am Palabras de las Mujeres Zapatista-----12:00pm Canciones---Doña Lety-----12:10pm Poesía-----12:25pm Poesía---Mary Mendoza-----12:25pm Poesía---Nancy V. Hernández-----12:45pm Poesía de Elena Sano y Rosario-----12:45pm Cuentos---Redes RR-----01:00pm Palabras---CEJM-----01:10pm Monólogo---Erendira H-----01:25pm Música---Colectivo LAS MEJAS-----01:40pm Palabras---Rafael-----02:10pm Memoria a Mario Vazquez-----02:20pm Palabras---a su memoria...FATG-----02:20pm Canto campesino-----02:45pm La lucha de la mujer---Kara AC-----02:45pm Palabras de inauguración---ACENP-----3:00pm Palabras comunales-----3:15pm Compartición de alimentos-----3:30pm	Tianguis "La Gottita" Productos agroecológicos y artesanales, para venta y trueques. Talleres De compostaria y para la vida -Moldes de un bari -Agroecología -Sanitario seco	
Programa Arte y Palabra 30000 Feria del Agua y Tianguis la Gottita Colonia Valle del Durazno Domingo 10 dic/23		
Hora	Momento	Participan
9:30 am	Ritual: Ceremonia apertura	Martha, Lety y Judith
10: am	Palabra: Colonia Valle del Durazno	Aniceto Ponce
10:15 am	Arte: Canto Campesino	CEJM y Josué
10:30 am	Palabra: Proyecto Arroyo de Tierras	Proyecto Arroyo de Tierras
10:45 am	Arte: Pinceladas	Irepan Madrigal
11:00 am	Palabra: Urbanización salvaje Zona Suroeste de Morelia	Martha
11:15 am	Arte: Cuentos	Ligia Masaniego
11:30 am	Palabra: Proyecto Comunidad Ecológica Jardines de la Mindota	Lety
11:45 am	Arte: Baile Huasteco Huasteco	Noheri
12:00 m	Palabra: MESE	MESE
12:15 pm	Arte: Sonidos	Sonidos
12:30 pm	Palabra: Comité Comunitario del Agua Jesús del Monte	Adrián Altamirano
12:45 pm	Arte: Canción Social	Gildardo Noble
1:00 pm	Palabra: Las fincas comunitarias y Proyectos Urbanos Movilidad	Mauricio y Josué
1:15 pm	Arte: Teatro Foro Des-Hechos	Teatro Magdalena Colectiva
1:30 pm	Palabra: Interpretación de Mapas	Bob
1:45 pm	Arte: Poemas	Ana Barana
2:00 pm	Compartición de alimentos	
3:00 pm	Arte: Sonido Agua	Erendira, Bob, Tuti y Josué
3:15 pm	Palabra: Reflexión sobre Palestina	Erendira y Tuti
3:30 pm	Arte: Corridos	Eugenio Sánchez
3:45 pm	Palabra: La labor del agua en la salud	Vicky Sustentabilidad
4:00 pm	Arte: Poemas	Lito

Nota: Facebook FATG. Carteles arte y palabra ediciones XXVIII y XXXIII de la FATG

Hacer que el programa se ajuste a los tiempos y que se cumpla su objetivo, exige varias tareas. La primera versa en relación con la invitación a lxs artistas para que compartan su arte, a quienes solemos llamar «artistas solidarios» toda vez que no reciben remuneración. A ellxs se les invita para que su presentación sea lo más ajustada posible a los objetivos que persigue la Feria, “que por lo menos conozcan en la medida de lo posible algo sobre el proceso que lleva la Feria” (Comunicación personal Andante 2, 2024) en razón de la defensa del agua, el territorio y la vida. Lo segundo es que la comisión procura animar el evento, esto es, estar al frente del micrófono presentando cada grupo y artista solidarix antes de su intervención, dando información sobre el programa de los talleres y el tianguis, e invitando a lxs asistentes a que conozcan y hagan buen uso del sanitario seco; en definitiva, la comisión de arte y palabra tiene la función de llevar la batuta para que el programa se cumpla y que todxs vivan y sientan la Feria.

El programa de arte y palabra no se reduce a un evento artístico. Tiene un carácter político, reivindicativo, pues se asume el arte como un dispositivo de denuncia y de transformación social y la palabra como un dispositivo simbólico que enarbola las demandas y posiciona las alternativas como un medio que clama la defensa del territorio y los bienes comunes. De cualquier modo, arte y palabra es un espacio inclusivo “que te deja ser (...) porque el que no tiene voz en lo cotidiano puede levantar la voz y mostrar lo que hace” (Comunicación personal Andante 1, 2024).

Los pronunciamientos que se han hecho tienen como objetivo denunciar los ecocidios por el plan de *Gran Visión Morelia Next*, el macrotúnel de Altozano y la construcción de fraccionamientos, entre otros temas. Su intención es compartir “palabras sobre el programa

parcial de desarrollo urbano y sus consecuencias al territorio.” (FATG, San Nicolás Obispo, 2016). Así, “la palabra reflexiva [denuncia] sobre lo que se puede padecer si permitimos que privaticen el territorio con la aplicación del “Desarrollo” urbano salvaje que, malamente, se quiere llevar a cabo en esta región suroeste” (FATG, Jardines de la Mintsita, 2016).

Figura 62. Arte y Palabra FATG



Nota: Facebook Feria del Agua y Tianguis la Gotita

Cada vez que se toma la palabra para denunciar alguna de las problemáticas presentes en el territorio el argumento se construye y sostiene con datos, se ilustra con mapas, cuya información hace que los problemas se presenten de forma clara y basada en investigaciones. De esta manera es mucho más aprehensible y pedagógica la compartencia de la palabra con lxs asistentes. Ahí es donde toma forma el diálogo de saberes comunitarios y académicos que favorece la defensa del territorio, ya que la participación de estudiantes, investigadorxs y personas que conocen e investigan las problemáticas, ha sido algo esencial durante las Ferias. Ello permite presentar información fidedigna, sin especulación, basada en estudios y en reflexiones colectivas que conduzcan a la formación de una opinión pública crítica lo que conlleva a la construcción de criterios con argumentos.

La combinación de arte y palabra consiste en una estrategia *sui generis*, un repertorio de acción que busca articular arte y demandas políticas en un mismo escenario, algo que no es casual.

Cuando suena la palabra sincera, nuestro mensaje, acompañada de la música purépecha y la danza de los pescadores de sueños y alegrías, que hacen sonar en sus huaraches el mensaje del lago, de aquellos hombres y mujeres hechos de agua y barro, que son guardianes del vital líquido y poseedores de sabiduría, conocimiento y memoria. Con la palabra que versa en las distintas problemáticas de la zona, que afectaran de forma directa o indirecta al manantial/laguna /humedal Mintzita, y sus alrededores. (FATG, San Antonio Parangare, 2016)

5.6.4 Comisión de Tianguis de Trueque La Gotita

Dado que el *tianguis de trueque la Gotita* es el segundo componente que acompaña la Feria del Agua, su razón de ser cumple una función especial: promover la economía solidaria. Así, en el “Tianguis la Gotita donde a partir del intercambio estamos intentando darle otro valor a la vida, decimos nosotr@s, una economía para la vida, como lo dice Hinkelammert y Henri Mora.” (FATG, San Nicolás Obispo, 2016).

Un tianguis que desde el nombre ‘La Gotita’ tiene como significado el ser precisamente una gotita que se convierta en manantial, después en un río, y quizá un mar de corazones comprometidos a organizarnos para vivir de una manera distinta en el mundo. (Mendiola Ponce, 2017, p. 2)

La historia del Tianguis la Gotita se remonta antes del origen de la Feria del Agua, en el 2014, y tiene que ver con una de las apuestas de la CEJM por fomentar intercambios económicos solidarios, como el trueque. Experiencias como las del mercadito la-SNTE- que junto a lxs maestrxs sindicalizadxS realizaban los de la CEJM, tiene mucho que ver con el despliegue del tianguis de Trueque la Gotita.

Figura 63. *Tianguis de Trueque la Gotita*



Nota: Facebook de la FATG.

Son varios los motivos que llevan a la Feria a promover el trueque: uno de ellos es que no se precisa dinero para hacer los intercambios; porque además cuestiona e interpelan la economía capitalista y busca agrietarla; porque promueve la producción y el consumo de bienes locales; y, porque resignifica la manera en que satisfacemos nuestras necesidades desde la vivencia de valores como la reciprocidad, la interdependencia y la complementariedad.

Desde la comisión de *tianguis* se invita a productorex y consumidorx a realizar el trueque como una forma de intercambio solidario que dignifica el trabajo y reconoce el valor de uso de los bienes que se tranzan. El tianguis es encuentro, es diálogo, es compartencia de saberes y de tradiciones:

En este espacio llegaron productores de muchas partes, con productos diversos. Se encontraba, por supuesto, molcajetes de San Nicolás, algunas verduras, calabaza en dulce, ponteduros, pinole, pan, aguacate, medicina alternativa o tradicional y/o herbolaria, masajes, hamburguesas vegetarianas, plantas en maceta, tierra de lombri-abono, jamaica, películas, aretes, música, calcomanías de arte, diversidad de productos todos elaborados de manera artesanal y natural. Ahí se dio en trueque y la venta de aquellos productos. Ese trueque que por años practicaron las mujeres y hombres más primer@s y que hoy en día

es necesario recuperar, una manera de vivir la vida distinta. (FATG, San Nicolás Obispo, 2016)

Figura 64. *Tianguis de Trueque la Gotita*



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

5.6.5 Comisión de Talleres

La comisión de *talleres* tiene la misión de invitar a mujeres y hombres a que compartan solidariamente sus saberes y haceres con un público diverso y expectante de aprendizajes significativos. Teniendo como eje la educación popular y como una manera de estimular la construcción de conciencia crítica frente a los bienes comunes que hacen posible la vida, la comisión de talleres es una evidencia de los esfuerzos que hace la Feria por la transformación social a través de la educación.

Figura 65. Taller FATG



Nota: Facebook Feria del Agua y Tianguis la Gotita, edición # 31 de la FATG

Mientras los planes de desarrollo urbano avanzan por los territorios desatando problemas y conflictos socioambientales, la Feria promueve la construcción de conocimientos alrededor de las alternativas. Mientras el gobierno y la puesta en marcha de sus planes alimentan la codicia en cuanto al cambio de uso del suelo, provocando destrucción, y aperturando territorios para la irrupción del capitalismo, la Feria intenta, por medio de la educación, fomentar el pensamiento crítico y la construcción de subjetividades solidarias que resistan y se opongan a la destrucción de la casa común. Prueba de ello son los talleres del agua pasa por tu casa³⁹, sanitario seco, de agricultura ecológica, de lombricomposta, de adobe, de plantas medicinales, de los ciclos del agua, de barro, manejo de incendios forestales, entre otros, que pugnan por convertirse en alternativas

³⁹ Como muchos de los contenidos educativos que se han presentado en la FATG, el taller del agua pasa por tu casa, emblemático por su impacto transformador y por la receptividad en las personas, fue propuesto por estudiantes de la UNAM que, en el marco de un proyecto de aula, llegaron a aportar sus saberes y conocimientos. Rápidamente este taller fue adoptado por las y los andantes de la FATG para convertirse en uno de los más representativos para explicar la importancia del agua en todo su ciclo y para representar en una maqueta bastante creativa cómo es que las escorrentías superficial y profunda, que bajan del cerro del Águila, alimentan el sistema de manantiales de La Mintzita. Al final del taller, por idea de uno de los hijos de una andante, se imprimieron unas hojas para invitar a las y los asistentes a asumir un compromiso: “ahora que ya tienes esta información, ¿cuál es tu compromiso para cuidar el agua?” (Comunicación personal Andante 1, 2024).

ecológicas frente a un modelo de ciudad que refleja la indolencia frente al deterioro que sufren algunas de sus principales zonas de reserva.

Figura 66. Talleres FATG



Nota: Archivo personal, edición # 33 de la FATG.

Los talleres promovidos en la FATG se caracterizan por la diversidad de temas y por la promoción de saberes prácticos, tales como:

Lombri-abono compartimos la manera de elaborar nuestros propios abonos de manera natural y no seguir dañando a la madre tierra, además de rescatar saberes ancestrales encaminados hacia el equilibrio del universo; contamos también con el taller de sanitario seco, donde se comparte la experiencia y la manera de realizar y utilizar un baño ecológico, composteando los desechos y no utilizando agua; se compartió el taller de plantas medicinales de la zona, donde se dio a conocer las diferentes plantas medicinales que hay en la zona y las que se pondrían en riesgo al ejecutar ese programa parcial; el taller de agro-ecología, donde se comparte la manera de elaborar diferentes abonos de manera natural; el taller de agua pasa por mi casa, en el cual conoces la biodiversidad de la zona y las consecuencias de llevarse a cabo dicho programa. Todos ellos como una propuesta de un desarrollo diferente, alternativo, decimos nosotr@s. (FATG, San Nicolás Obispo, 2016)

Figura 67. Talleres FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

Una característica especial de los talleres consiste en su espíritu intergeneracional. Los más entusiastas con los talleres son las infancias y lxs adolescentes. “Los más pequeños son llamados por el taller de juguete didáctico de madera y el ajedrez reciclado” (FATG, San Antonio Parangare, 2016), también el de barro, el de stickers artesanal, el de jabón de glicerina, el de dibujo, el de pintura, el de costuritas, el del viaje del agua, el de mándalas, entre otros. En cada Feria llegan nuevos talleres, tal es el caso del taller de masajes y biomagnetismo, oráculo del autocuidado, el de cambio climático y sus consecuencias, yoga y danza de expansión, manejo de microorganismos de montaña, polinizadores, foto-bordado, entre muchos otros. Como dato adicional es importante mencionar que en las últimas tres versiones de la Feria se han impartido un promedio de 19 talleres, lo que hace que la Feria sea un espacio pedagógico, que enseña y aprende, es decir, la Feria es potente en términos educativos no formales.

Figura 68. Talleres FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

5.6.6 Comisión de Medios

La de *medios* es una comisión compuesta por integrantes de la FATG como de la comunidad/colonia que se visita; ese es parte del acuerdo toda vez que es vital que la gente local que recibe la FATG se sume para hacer la convocatoria. En dicha comisión se tiene la tarea de construir la narrativa, preparar los contenidos y los dispositivos comunicacionales como boletines de prensa, carteles, comics y spot, que luego se difunden por las redes socio digitales y sirven como insumo para quienes van a medios locales como radio y televisión para animar la convocatoria. Ha habido muchas Ferias en que se ha realizado ruedas de prensa, donde se invita a reporteros a cubrirla, como también se han realizado perifoneo e invitación puerta a puerta por las inmediaciones de la colonia/comunidad con la ayuda del spot y de los comics. Normalmente los carteles se pegan en lugares estratégicos de la ciudad como la universidad, cafés, espacios culturales, escuelas, en las combis y camiones y en las tiendas y lugares concurridos en la comunidad/colonia que se visita.

Figura 69. Boletín de prensa FATG



Nota: Archivo personal de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

El trabajo de la comisión de medios juega un papel relevante ya que es la manera de hacer la convocatoria, de llegar al público local para que se integre a la realización de la FATG, pero también es un mecanismo para difundir lo que sucede en la zona de La Mintzita en razón del tema del agua y sus problemáticas. Ah, y algo que no puede faltar a la hora de hacer la difusión es invitar a las personas para que el día de la FATG lleven su plato, vaso, cuchara y alimentos para compartir. La invitación tiene un trasfondo educativo y de conciencia ambiental ya que la FAGT se declara ambientalmente responsable con el uso de los desechables, lo que además constituye un mensaje educativo en una sociedad que, para realizar una fiesta, desperdicia gran cantidad de material unicel que va a parar a la basura. Comentarios personales respecto al no uso de desechables dejan en evidencia cambios actitudinales en varios de los núcleos familiares y sociales de personas que han participado en la FATG como andantes y/o artistas o talleristas solidarios.

Figura 70. Carteles FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita

Si bien la Feria tiene sus propios seguidores dada la cantidad de versiones realizadas y la incidencia educativa y ambiental, es cierto que cada vez llegan personas nuevas que se enteran gracias a las publicaciones en redes socio digitales y/o por que escucharon la radio o vieron los programas de televisión que solidariamente apoyan a la Feria. De hecho, hay espacios comunicativos locales como programa la Caja Negra de Juan Carlos Trejo en el Sistema Michoacano de Radio y Televisión, el de Ernesto Ayala en Radio Nicolaíta, noticieros como Radio Ranchito y el del grupo Marmor, medios digitales como En 15 Días, entre muchos otros, que ya conocen y acogen con bastante entusiasmo a la comisión de medios de la Feria.

5.6.7 Comisión de compartencia de alimentos

Sin comida no habría FATG; es una compañera indispensable. Es por ello que la séptima comisión es la de *alimentos*, cuya labor es indispensable y básica en razón de la preparación del desayuno y la comida que acompañan cada edición de la Feria. La de los alimentos, es una comisión

que, por su enorme contribución al sostenimiento del cuidado de las personas, resulta ser una de las más apremiantes. Para hacer efectiva la comisión durante las reuniones de organización se va invitando a lxs andantes a que puedan contribuir solidariamente con algo. Desde guisados, aguas frescas y natural, fruta, tortillas, tostadas, café, o lo que sea útil para el desayuno o para la comida, cualquier alimento es bienvenido. Normalmente para el desayuno siempre hay un delicioso pan hecho por la CEJM, mismo que se acompaña de café, té y frutas, pero además disponemos de la comida, engalanada con el pozole que se ha hecho costumbre y cada platillo que solidariamente las personas comparten para hacer de la Feria un festín. La mesa de los alimentos se distribuye en dos tiempos: en la mañana se ponen los alimentos para el desayuno y, más o menos a las 2 pm, se empieza a servir la comida.

Figura 71. Pozole rojo de puerco



Nota. Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Ya hemos indicado que lo que ocurre antes y durante la realización de la Feria es trabajo, y ello queda demostrado con la preparación de los alimentos, en especial para la CEJM ya que ha sido una comunidad que históricamente ha sostenido a la Feria en lo que respecta a la contribución alimentaria. Solo para hacerse una idea, cada Feria se preparan varias piezas de pan multigrano, roscas y panqués de zanahoria, y dos ollas grandes de pozole, uno tradicional con carne de puerco y, en las últimas versiones, se ha preparado otra olla de pozole con setas pensando en las personas vegetarianas. Lo anterior es una muestra de solidaridad, que anima a que otras personas, en la medida de sus posibilidades, compartan alimentos desde una lógica de lo común.

5.6.8 Comisión de Memoria Histórica y Registro

La octava en lista es la de *memoria histórica y registro*, la cual busca registrar y documentar las experiencias vertidas al calor de la Feria, tomando fotos y vídeos, y, en las últimas versiones, se decidió que la comisión concentrara esfuerzos en sensibilizar a lxs asistentes a su llegada, brindándoles información sobre los objetivos que conllevan este andar. Lo anterior devino resultado de las reflexiones y valoraciones que se hacen de cada Feria, donde se indicó que muchas personas llegaban a la Feria, pero no sabían cuáles eran sus propósitos, lo que nos conminó a desarrollar estrategias de sensibilización. A esta tarea también se sumó el dar a conocer el protocolo sobre espacios seguros y libres de todo tipo de violencia que emanó fruto de la reflexión de un hecho lamentable al interior de la Feria donde se visibilizó un caso de acoso por parte de un varón sobre una mujer (este hecho se ampliará más adelante).

Figura 72. Registrando la FATG



Nota: Facebook FATG

5.6.9 Comisión de Cine

La comisión de *cine* configura un espacio educativo, donde se disponen materiales audiovisuales con contenidos asociados a temas medioambientales. El cine está pensado para concientizar y trabajar la reflexión colectiva sobre temas ambientales con población infantil,

aunque no exclusivamente, ya que algunxs jóvenes y adultxs también son atraídxs por los cortometrajes. Normalmente se proyectan piezas cortas, como la Abuela Grillo, que ha sido un vídeo sobre el agua que ha acompañado la Feria en su andar pedagógico. El cine también es lugar para presentar documentales sobre las problemáticas ambientales que suceden en el territorio de la Mintzita como los que han coproducido con la CEJM algunxs investigadorxs en el marco de sus investigaciones y estudiantes aficionados a los temas audiovisuales.

Figura 73. Vídeo documental CEJM



Nota: Canal YouTube Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita.

Dado que la FATG por lo general se hace en espacios públicos y abiertos, la proyección de cine no es un tema tan sencillo como parece. Se hace necesario adecuar un espacio, que cuente con instalación eléctrica para poder conectar los equipos (Pc y cañón); además, acondicionarlo con sillas y garantizar que no llegue mucha luz para que la proyección sea visible.

Si bien el cine es uno de los espacios que más demanda ha reportado a lo largo de la historia de la FATG, en las últimas versiones no ha mostrado buenos resultados dada la baja asistencia, salvo en la edición # 35, en Villas de Pedregal, en donde se reactivó. En las reuniones de valoración se ha llegado a la conclusión que quizás ello se debe a la gran oferta en los talleres, algunos bastante atractivos, lo que presumiblemente ha provocado un descenso en la participación en

especial de las infancias. Aun así, el cine es y será una gran apuesta educativa y audiovisual para sensibilizar a la población en torno a los temas relacionado con el agua, el territorio y la defensa de la vida.

5.6.10 Comisión de Sanitario Ecológico Seco

La comisión de *sanitario ecológico seco* tiene un doble objetivo, por un lado, dar a conocer una de las ecotecnias que se proponen como alternativas a la contaminación del agua, y, por el otro, está la puesta en práctica, es decir, en todas las FATG se instala un ejemplar para ser usado durante toda la jornada.

El sanitario seco no solo sirve para hacer demostración de cómo usar un baño sin contaminar, sin usar agua, algo que genera bastante extrañeza entre el público, incluso, algunos dudan de su uso, sino que tiene el propósito de contagiar su reproducción en contextos urbanos y rurales. El sanitario seco representa una opción por la vida del manantial y de las fuentes de agua, por eso su función durante las Ferias se complementa con el taller de elaboración de las tazas y el de los abonos orgánicos, ya que de allí se obtiene la materia orgánica derivada de su composteo y la urea a partir de la orina; ambas constituyen una inagotable fuente que cumple una función básica en la agricultura ecológica, pues con la primera se hacen abonos y con la orina se producen foliares. Uno de los mensajes claves que se trata de compartir con lxs participantes es que el «sanitario ecológico te hace responsable de tus desechos».

Figura 74. Taller Sanitario Ecológico Seco

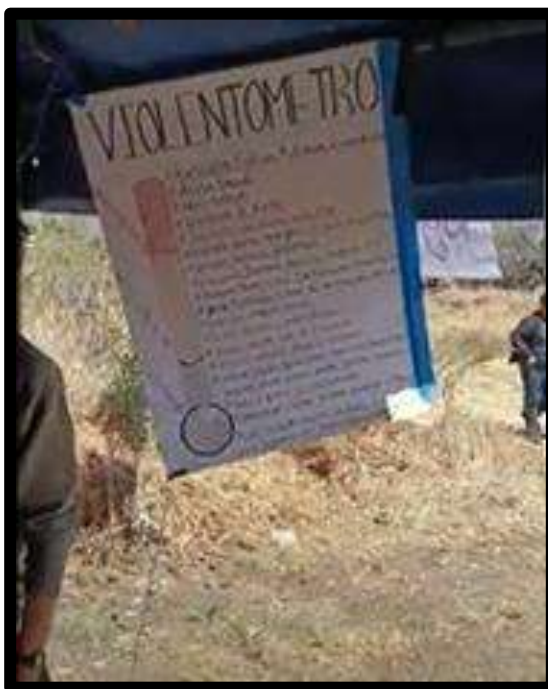


Nota: Facebook Viva Tierra y Libertad

5.6.11 Comisión de Seguridad

Finalmente, la onceava comisión, es la de *seguridad*. A esta comisión nos sumamos todxs ya que deseamos que la Feria sea un espacio libre de todo tipo de violencias y seguro para todas las personas. Esta comisión, además de lo arriba señalado, coordina la ubicación y parqueo de los autos que llegan al lugar donde se instala la Feria y está al pendiente de que todo marche bien durante el desarrollo de la misma. Seguridad, además, significa que la FATG es un espacio donde no se consume alcohol o cualquier tipo de sustancia que altere la conciencia. “Me gustó que me llamaran la atención amorosamente. Yo me estaba echando mi cerveza, de las que traen al trueque, de repente me dice uno de los andantes, “ya te tomaste dos, es que es para probar y convivir y no nos gustaría que al rato nos identifiquen en la feria como los borrachos, porque al rato viene alguien con su six y no van a identificar si era o no de la feria, además [el sentido de la convivencia]”” (Comunicación personal Andante 1, 2024). Ello es un principio que se ha establecido para promover la convivencia intergeneracional: “Monse decía: “tú me cuidas, yo te cuido”” (comunicación personal Andante 1, 2024) por lo que se sigue cultivando como un mensaje educativo, en especial, dada la presencia de infancias durante el desarrollo de la FATG.

Figura 75. Cartel violentometro FATG



Nota: Comisión de seguridad Feria del Agua y Tianguis la Gotita. Edición # 34 de la FATG

5.7 La FATG como Mixtura Social Compleja

Este carácter plural de lxs andantes de la Feria, así como lxs artistas y talleristas solidarixs, hace que sea una mixtura social compleja, incluso a veces contradictoria. La FATG tiene un aspecto complejo porque es un «espacio donde políticamente no van a ser personas afines tampoco, van a tener formas de pensar diferente a nosotrxs [se refiere a la CEJM], pero que están ahí por una causa, por un objetivo, que es el cuidado de cierta parte del territorio». Una cosa es que políticamente haya diferencias entre sus integrantes, lo cual es bastante sano para el proceso en virtud de la pluralidad, toda vez que confluyen distintas posiciones políticas, y otra cosa bastante diferente es que la FATG haya querido ser usada como plataforma política, tal y como se ha pretendido por algunxs simpatizantes partidistas. Por fortuna la FATG ha mantenido una posición crítica frente al Estado y los partidos políticos, de allí su naturaleza apartidista.

En razón de las contradicciones, como sucede en procesos sociales de carácter colectivo, donde suele haber presencia de racionalidades y subjetividades capitalistas y patriarcales, este espacio no ha sido ajeno a la irrupción de conflictos y violencias internas⁴⁰. Ha habido ocasiones

⁴⁰ En la edición # 31 de la FATG, en diciembre de 2021, realizada en las inmediaciones de los manantiales de La Mintzita, acaeció un hecho de violencia, específicamente de acoso, por parte de uno de los varones en contra de una de las mujeres andantes. Este hecho no solo visibilizó un acto violento que, al decir de otras compañeras, no se trató de un caso aislado sino de un comportamiento sistemático que tenía antecedentes con otras mujeres de la FATG. Inmediatamente se visibilizó la situación y desencadenó una serie de acontecimientos que pusieron a temblar la sostenibilidad de la FATG. Asunto que paralizó la realización de la FATG por un poco más de un año y que sembró silencios en algunxs al tiempo que gritos de resistencia en otrxs. La primera reacción visible que ello produjo fue el distanciamiento de varias de las mujeres que hasta ese momento acompañaban la FATG, mismas que repudiaron la violencia ejercida por el varón. A petición de otro grupo de mujeres que decidieron permanecer se sugirió abrir espacios de reflexión al interior de la asamblea de la FATG, algo que también ocurrió dentro del proceso comunitario de la CEJM toda vez que el presunto acosador era miembro activo. Respecto a la FATG se propuso generar espacios para reflexionar sobre lo acontecido, decidiéndose crear un espacio exclusivo para mujeres y, en esa misma vía, se exhortó a los hombres a hacer lo mismo, pues ellas coincidían que era menester tener varias lecturas de lo acontecido. Las mujeres se reunieron por lo menos en tres ocasiones, situación que fue bien acogida entre ellas y que sirvió para sanar e intercambiar sentidos en torno a las relaciones de género en el marco de los procesos sociales, lo que llevo a identificar la necesidad de trabajar al interior de la FATG -desde entonces se hace- en un protocolo para la implementación de espacios seguros y libres de todo tipo de violencias. Sin lugar a dudas, ello significó un avance importante, cabe decir promovido por las mujeres, que es conducente para un ambiente favorable para las relaciones de género. Mientras tanto los hombres, hay que decirlo, exhortados por las mujeres, se reunieron una sola vez buscando sensibilizarse ante lo sucedido y para plantear la necesidad de llevar a cabo un trabajo mancomunado con las mujeres, pues la búsqueda de espacios libres de violencia es un asunto que atañe a todxs. Lo interesante de la situación es que ello dinamizó nuevas discusiones en la asamblea de la FATG que llevaron a establecer acciones concretas como el uso del protocolo en cada edición, así como pedagogizar la construcción de un ambiente seguro para todxs. Por su parte la CEJM, al interior de su proceso, llevó a cabo reuniones con el varón

donde en discusión en asamblea se ha tenido que negar la participación de artistas por señalamientos públicos a hombres que han desatado acoso sobre mujeres; esto como una apuesta política de la FATG por la construcción de espacios libres de todo tipo de violencia. Es importante además subrayar que no todo en la FATG ha sido “miel sobre hojuelas”, por mucho que sus objetivos y espíritu reivindicativo así lo quieran evidenciar. Es cierto, y eso no se puede ocultar, que en su historicidad la FATG ha generado dolores y enemistades entre algunxs de sus andantes. Razones de carácter político, ideológico y comportamental como sucede con “asuntos con el ego de las personas” (Comunicación personal Andante 2, 2024) han propiciado discusiones y distanciamientos.

Algunxs compañerxs andantes de la Feria, diríamos más radicales en su pensar ideológico, han recriminado con vehemencia la participación de investigadorxs y en específico de la academia en el espacio de la Feria, así como han elevado fuertes críticas a los diálogos que por momentos se han sostenido con algunas dependencias del Estado aduciendo que “esos no son modos en que se construyen las alternativas”. Lo anterior produjo rupturas y deslindes por parte de aquellxs quienes no concebían el sostenimiento de los diálogos con la academia y el Estado.

Otras personas, también andantes, han complejizado la dinámica porque, de un lado, en el espacio asambleario “nunca falta el protagonista, el que quiere que no más se le escuche o que se le dé prioridad a lo que está proponiendo” (Comunicación personal Andante 3, 2024), y, del otro lado, algunas personas han usado las redes socio digitales, específicamente el grupo de WhatsApp de la FATG, para enviar mensajes inapropiados, algunos cargados de violencia simbólica contra compañerxs, lo que ha desencadenado en disputas discursivas y distanciamientos. En síntesis, “a pesar de que estas con personas que más o menos están en la misma sintonía y que estás buscando más o menos lo mismo, no es fácil, se nos sale el ‘chamuco’ en la subjetividad” (Comunicación personal Andante 4, 2024).

Estas situaciones que pueden ser desafortunadas en tanto hieren y lastiman nos siguen mostrando que los procesos sociales no son espacios asépticos, que están atravesados por rasgos

implicado y con algunxs amigxs solidarixs que fueron invitadxs para revisar la situación. Cabe destacar que la posición de la CEJM no fue la de expulsar al compañero, tal como había sido exigido por algunas de las mujeres que decidieron retirarse (incluso ese fue presumiblemente el motivo de su retirada), sino que su visión del problema fue apelar a la transformación social, algo que ellxs juzgaron más adecuado, por lo que se decidió apelar al diálogo. Fruto del diálogo con la CEJM y de la confrontación ejercida por algunas de las personas de la FATG, aunado a razones personales y familiares que complejizaron la situación, el compañero decidió retirarse de ambos procesos, mientras que la compañera agredida, fruto del diálogo con sus pares, reanudó su participación en la FATG, si bien no de manera tan activa como antes, si se le ha visto participando en algunas ediciones. Sin lugar a dudas, más allá de lo que desató la violencia, algo que no es menor, ello representó un movimiento interno bastante profundo para la FATG como para la CEJM, lo que además puede ser visto como aprendizaje colectivo en lo que respecta a las relaciones entre mujeres y hombres que acompañan procesos sociales de esta naturaleza, mismos que, como se ha sostenido, no están exentos de las contradicciones emanadas de los sistemas de dominación social.

capitalistas, patriarcales y coloniales, y, lejos de romantizarlos, nos enseñan la necesidad de atisbar sus deformidades y contradicciones para construir alternativas de cara a su resolución. En lo que pude indagar no se conoce de alguna expulsión de personas de la FATG, lo que sí ha ocurrido son distanciamientos de personas y colectivos por motivos que arriba señalé.

Otros asuntos que complejizan el andar de la FATG es lo que tiene que ver con la participación sostenida de las personas y organizaciones y el tema de los recursos. Frente a lo primero, hay que decir que, en especial cuando se convoca a reuniones organizativas para alguna edición, o, en su defecto, para hacer la valoración, no todas las personas manifiestan su disposición a participar. Igual también ocurre cuando se integran las comisiones toda vez que el trabajo, es decir, la gestión y llevar a la práctica lo planeado, se suele recargar en unas pocas personas. Lo anterior es una manifestación de que los procesos sociales son frágiles, se mueven y dinamizan por la voluntad y la puesta en práctica de la solidaridad, y no por los enunciados discursivos. Mucho se ha dicho que la FATG es itinerante, que es un movimiento en constante movimiento, tanto, así como su dinámica y quienes participan en ella.

Ahora bien, el tema de los recursos es algo que también se vuelve complejo, aunque nunca ha sido un verdadero obstáculo. Todo cuanto se requiere para llevar a cabo una edición proviene de recursos autogestionados. Desde las sillas, mesas, carpas, toldos, transporte para los equipos y movilidad humana, alimentos, impresión de carteles, proviene de la solidaridad de lxs andantes. Vale decir también que esta mixtura social y diversa le imprime a la Feria una potencialidad enorme dada la cantidad de saberes, haceres y seres que por allí circulan, donde cada quien solidariamente aporta lo que tiene a su alcance. Una pregunta que queda abierta para todxs es ¿qué hemos aprendido de andar juntxs, de las vicisitudes y de las formas relacionales colectivas?

5.8 ¿En qué ha Incidido la FATG?

Una pregunta obligada para cualquier movimiento socioambiental que busca el cambio y la transformación en el marco de la contradicción que anima su actividad es si su acción ha logrado incidir en algo, si ha cumplido con sus objetivos. Si bien el tema del conflicto socioambiental en torno a los manantiales de la Mintzita persiste, y peor aún, se agudiza, la incidencia que ha tenido la FATG en todos estos años podría ubicarse en el ámbito social, político y ambiental.

“La Feria nos hace encontrarnos con personas diversas y nos ha enseñado a cuidar de la vida en todas sus expresiones” (Comunicación personal Andante 4, 2024), por lo que contagiar a las personas participantes mediante estrategias educativas ambientales sin duda ha sido uno de los grandes logros de la FATG. La Feria se ha caracterizado por fomentar un tipo de educación solidaria y popular, un elemento que, a juicio de la mayoría de andantes, es bastante potente. Ello

se explica por varios asuntos: uno, porque no prevalece, como sucede en la educación bancaria (Freire, 1980) o convencional, la jerarquía entre aquel que sabe de un tema y aquellxs a quienes se les comparte; dos, porque tiene como eje central al territorio, los bienes comunes y la defensa de la vida; tres, porque se utilizan metodologías creativas y participativas buscando la participación y recreación de saberes que se pongan en práctica y no como un estímulo para la acumulación. En definitiva, la Feria, en términos educativos “rompe varias barreras: entre quien enseña y quien aprende; la clase social y el acceso a educación y la barrera generacional” (Comunicación personal Andante 4, 2024).

Es notorio que en el desarrollo histórico de la FATG sean las juventudes y las infancias las más entusiastas para participar en todas las actividades. De hecho, las recientes vinculaciones de estudiantes de la UNAM y la UMSNH, como algunxs de preparatorias, demuestran que las temáticas abordadas en la FATG resuenan en los intereses juveniles, grupo poblacional que se siente más sensible, cercano y comprometido con las demandas medioambientales. El contagio hace que las personas se involucren con actividades sociales y ambientales que trascienden lo personal-privado, “en lugar de pasar un domingo en la casa sin hacer nada, sin que pienses que hay que cambiar el mundo, que hay que cuidar el agua y que hay que cuestionarnos, porque es muy cómodo no hacer nada, (...) ir a la Feria te saca del confort” (Comunicación personal Andante 2, 2024).

Ahora bien, otra de las singularidades de la FATG es que funge como red de redes, como un espacio de articulación multiactoral, así lo expresa una de las andantes históricas de la FATG al comentar que “cuando llegan manos nuevas, nuevas voces, se prende uno más” (Comunicación personal Andante 1, 2024).

El impulso de la Feria del agua y el Tianguis La gotita propició un contacto más directo y de mayor periodicidad de los miembros de la comunidad [CEJM] con otros colectivos interesados en la defensa del territorio y la sustentabilidad desde diferentes perspectivas; movimientos ambientalistas, colectivos en defensa de la soberanía alimentaria, académicos interesados en el tema, colectivos artísticos, entre otros. (Vargas-Ramírez, 2023, p. 188)

Ello deja ver pues que la articulación organizativa y la sumatoria de voluntades, algo que es bastante notorio en cada edición, se hace evidente, quizás por ello es que se enfatiza en que «la FATG es un camino que se construye en colectivo.» La FATG es encuentro entre diferentes tipos de racionalidades y subjetividades pero que, al mismo tiempo, tienen en común la casa natural, o sea, el conjunto de bienes que nos provee de los satisfactores y todo aquello que precisamos para poder vivir. Entre los actores con distintas racionalidades que dialogan de alguna manera con la Feria encontramos la academia, quienes, a través de estudiantes e investigadorxs, se han acercado a la Feria para conocerla dada su praxis alternativa y colectiva, para auspiciar formas otras de

educación que tanto se precisan en la actualidad en temas medioambientales, pero además, para “aportar en relaciones, para darle difusión, darle importancia en el mundo académico” (Comunicación personal Andante 3, 2024).

Sin embargo, como señala otro andante “el impacto que ha tenido la Feria y la transmisión del discurso y de los conocimientos [ha sido más notorio] a la gente que si le interesa el tema, [siente] que a la gente en general no tanto”. Por eso es importante, subraya, que cuando “la gente escucha y conoce sobre las luchas se va permeando de esa información y se va haciendo consciente y le va generando el interés” (Comunicación personal Andante 3, 2024).

En ese sentido, la FATG ha servido como megáfono y plataforma sociopolítica para “gritar” para apuntalar demandas en temas de regulación de las Áreas Naturales Protegidas como el caso del recién decretado Cerro del Águila en 2023, en cuyo proceso de consulta por parte de la Secretaría del Medio Ambiente (SECMA), la CEJM, con el apoyo de “14 organizaciones y 302 personas, reunidas el 19 de marzo de 2023 en la nueva Casita Comunal con motivo de la conmemoración del vigésimo segundo aniversario (...)” expresaron mediante un pronunciamiento político argumentando por qué se debía ampliar “la totalidad de la cuenca hidrológica y superficial que abastece los manantiales de la Mintzita en los estudios técnicos justificativos que adelantan para declarar el Cerro del Águila como ANP” (CEJM, 2023, p. 2). De las 3,000 hectáreas propuestas por el estudio técnico justificativo, se logró incidir hasta decretar un total de 5,500 hectáreas.

En ese orden de ideas, consideramos que los pronunciamientos hechos por la CEJM y la incidencia de espacios como la FATG, entre otros actores ambientales de Morelia, con el apoyo fundamental de la academia e investigadorxs comprometidxs, sirvieron para apuntalar la crítica ambiental ante las autoridades competentes. Los aportes de la academia van desde aportar datos sobre las características del territorio y los bienes comunes (agua, flora, fauna), interpretaciones sobre la problemática ambiental y en especial sobre los conflictos por el agua, cartografías y mapas del territorio, apoyo en pronunciamientos políticos, realización de talleres y recorridos con estudiantes y comunidad, entre otras acciones; de allí que “su aporte es fundamental” (Comunicación personal Andante 5, 2024).

Al hilo de lo anterior, “La Feria no sería la misma sin todos esos saberes que provienen del área académica (...) y otros niveles educativos, [por lo tanto] es una relación indispensable” (Comunicación personal Andante 4, 2024). Hay que decir que dicho diálogo con la academia y con algunas personas de manera puntual ha tenido “momentos afortunados y desafortunados que han ido cambiando con la historia” (Comunicación personal Andante 5, 2024). Lo que sí se puede decir con cierta certeza es que la crítica al modelo de desarrollo urbano de la ciudad, la visibilización de la problemática ambiental, la educación popular y la incidencia sociopolítica enarbolada por la FATG, que ha sucedido en diálogo abierto con actores como el académico y diversxs activistas

sociales, ha servido, así sea en algo, para retener el avance del capitalismo por sobre el territorio de la Mintzita.

En cuanto movimiento socioambiental la FATG

Contribuyó a visibilizar las problemáticas ambientales de los manantiales de La Mintzita, a extender el alcance de la CEJM, y a trazar una estrategia con la cual visitar las localidades rurales en las zonas de recarga hídrica, e incidir en las 1076 colonias que en 2012 dependían de los manantiales de La Mintzita. (Vargas-Ramírez y Rodríguez, 2017, citado en Vargas-Ramírez, 2023, p. 184)

En el mismo sentido subraya Nicolás Vargas-Ramírez:

La Feria en ocasiones ha atendido el llamado de movimientos urbanos por la justicia ambiental, como el caso de la treceava edición celebrada en la Colonia Ejidal Ocolusen en apoyo al Movimiento Ciudadano en Defensa de La Loma opuesto al Ramal Camelinas, proyecto vial impulsado por la Secretaría de Comunicación y Transportes; o la treintava edición hecha en la Colonia Cosmos para respaldar la defensa de su área verde, cuya propiedad era reclamada por la Unión de ex Ferrocarrileros para ser urbanizada. (2023, p. 185)

En el ámbito ambiental, además, algunas personas de comunidades e integrantes de colectivos que han participado de algunas de las ediciones de la FATG, al ver la importancia en cuanto al uso ecológico, se han ido animando a la implementación de sanitarios ecológicos secos y huertos de traspatio (Ávila, 2018) y en la sensibilización sobre el “no uso de desechables como un aprendizaje de la Feria para hacer lo que predicas” (Comunicación personal Andante 2, 2024). Lo mismo ha sucedido con el trueque desde el ámbito económico, pues son más las personas que lo practican y le ven un sentido en términos de la satisfacción de sus necesidades mediante la obtención de bienes y servicios.

Debemos comprender además que como espacio de socialización la FATG nos ha enseñado que “urge vincularnos con otros, que los afectos son fundamentales, y solo con el afecto podemos luchar para defender la vida” (Comunicación personal Andante 2, 2024). De esta manera entendemos a la FATG como esa postura colectiva, crítica, estética y política, que, en medio de una fiesta que combina poética y resistencia, política y economía, cultura y educación, nos invita a constituirnos en sujeto colectivo en el contexto de una sociedad marcadamente individualizante, que no solo nos separa de los otrxs, sino, lo más grave, de las fuentes naturales que sostienen la vida.

5.9 La Feria del Agua y Tianguis la Gotita como Movimiento Socioambiental

Para empezar, es importante señalar que en su conjunto las personas con las que se dialogó, así como muchas de las narrativas orales y escritas en torno a la Feria hacen alusión explícita a nombrarla como movimiento. Algunas veces solo como movimiento, otras veces le prosigue la adjetivación social y otras tantas ambiental. En ese tenor, entender la FATG como un movimiento socioambiental nos hace reflexionar en dos asuntos que están interrelacionados entre sí: de un lado aparecen las narrativas de lxs sujetxs que lo configuran en clave de textos orales y escritos, es decir, una especie de discurso crítico que parte de la práctica y que constituye un dispositivo de significación a la vez que identitario; del otro lado, se encuentra la construcción conceptual y teórica que ha acompañado la categoría movimientos sociales desde su aparición en el contexto de la emergencia del desarrollo capitalista en América Latina, aspecto éste que no es ajeno a la realidad moreliana.

Charles Tilly y Lesley Wood (2009) afirman que los movimientos sociales se distinguen por movilizar a personas frente a un agravio común y que su surgimiento tiene mucho que ver con el contexto en que se produce el conflicto y, por ende, la contradicción que producen, así como el programa que enarbolan, las formas de organización social que adquieren lxs sujetxs que los integran y los repertorios de acción que llevan a cabo. Ante ello viene bien la idea de que la Feria es un “proyecto articulador, un espacio de encuentro de movimientos sociales a nivel de Morelia y de la región, siendo uno de los más importantes” (Comunicación personal Andante 5, 2024).

Para comprender la FATG tomaremos como fuente de inspiración el paradigma de la identidad que distingue a los movimientos sociales en la medida que “aporta elementos para comprender la acción colectiva y su componente subjetivo” (Torres, 2001, p. 9) y porque, en palabras de Alan Touraine, uno de sus máximos exponentes, “la sociedad no es un orden social establecido, sino un sistema dinámico de relaciones (...) [que funge] como un sistema de acción histórica donde los conflictos juegan un papel central” (Touraine 1987, citado en Torres, 2001, p. 9). La importancia atribuida a este enfoque se da en virtud de las relaciones sociales en tanto constructo social, que va forjando un tipo de solidaridad e identidad colectiva en la conformación de un sujeto colectivo, que adquiere cuerpo (organización) que es, a la vez, escenario de socialización y aprendizajes donde se constituyen lxs sujetxs sociales (Torres, 2001).

Los movimientos sociales como acción colectiva existen en virtud de las resistencias y las luchas que protagonizan diversos grupos de interés (mujeres, estudiantes, obreros, etnias, ecologistas, etc.) dada la presencia de contradicciones y conflictos en la fase actual del proceso de acumulación capitalista que es, al mismo tiempo, colonial y patriarcal (Torres, 2001). La contradicción más evidente en relación con las luchas que ha protagonizado la FATG es, sin duda, el capitalismo en contra de la vida en general y en específico de los bienes comunes, caso concreto,

el agua, razón por la que se ha denominado Feria del Agua. El punto nodal que ha unido a todxs lxs sujetxs, individuales y colectivos, en torno a la FATG, ha sido, en primera instancia, la protección del sistema de manantiales de la Mintzita, pero además el cuidado de otros territorios, como la Loma de Santa María, que han sido expuestos a las atrocidades del desarrollo urbano.

Una de las expresiones más latentes del contexto en que emerge la FATG coincide con un periodo de profundización del capitalismo neoliberal, desdibujando las fronteras entre lo rural y lo urbano, expandiendo la mancha urbana, lo que ha puesto en riesgo el aseguramiento de las condiciones materiales e inmateriales de reproducción de la vida de lxs habitantes de Morelia. En específico la FATG se ha opuesto a los programas municipales de desarrollo urbano en cuyo escenario se registra un avance del capital en torno a la producción del espacio con fines comerciales y de aumento del plusvalor, tal es el caso de la construcción del macrotúnel de Altozano⁴¹, también conocido como Ramal Camelinas, y de gran cantidad de fraccionamientos. “Esto no significa que la expansión urbana no responde a una dinámica poblacional, sino a la especulación inmobiliaria promovida por empresarios y políticos que constantemente modifican a su discrecionalidad los usos del suelo” (Ávila *et al*, 2012, p. 157-158). Algo que además se acentúa porque “desde los años ochenta del siglo pasado la ciudad de Morelia ha crecido bajo políticas públicas y decisiones gubernamentales aprobadas por el poder político y económico (...) priorizando la especulación inmobiliaria y la devastación ambiental” (Gil Yáñez, 2024, p. 2).

Las citas anteriores dan cuenta de que no se trataba simplemente de la expansión geográfica, sino, con mayor reforzamiento, del proceso de producción social del espacio al servicio del proyecto capitalista: fraccionamientos, centros comerciales, servicios de salud y educativos para un sector selecto de la ciudad.

Dicho conflicto provoca la aparición del Movimiento Ciudadano en Defensa de la Loma de Santa María (MCDL)⁴², uno de los actores clave en la fundación de la FATG. A pesar de las

⁴¹ “En Morelia, durante los últimos diez años (la nota es del 2016), poderosos empresarios locales y nacionales en contubernio con los poderes políticos en sus tres niveles (municipal, estatal y federal) se han empeñado en realizar una obra en la llamada Loma de Santa María que generará severos impactos ecológicos, biológicos, hidráulicos y urbanísticos además de poner en riesgo a miles de ciudadanos de al menos 8 colonias de la ciudad.” (Toledo, v. (2016). Morelia en riesgo: El Túnel de la muerte. En *Regeneración*. <https://regeneracion.mx/morelia-en-riesgo-el-tunel-de-la-muerte/>. Así, Víctor Manuel Toledo, prestigio investigador social de la UNAM campus Morelia y defensor ambiental, da forma a su columna en el periódico *Regeneración*, para dar cuenta de la irrupción del capitalismo en el escenario urbano, señalando un conflicto socioambiental de gran magnitud.

⁴² En conversación personal con Carlos Olivares (junio de 2024), uno de los miembros fundadores del MCDL, a quien se le consultó sobre los antecedentes del movimiento, comenta lo siguiente: “Ubico el MCDL a partir de cuatro (4) rounds: el primero en 1992 cuando se aprueba la ley anti agraria de que ahora se pueden privatizar los ejidos, se quiere reformar el ordenamiento territorial de Morelia, donde ya se deja ver que querían construir Altozano. En el 2005 se anuncia el Megapuerto (segundo round) en la administración de Lázaro Cárdenas Batel, en aquel entonces mi papá era el encargado del orden en Ocolusen y junto con otros se juntan y sacan un periodicozo y van a hablar con el gobernador y no se hace; y dijeron, como no se puede construir por Ocolusen vamos a hacerlo por allá por el

resistencias ciudadanas, de haber parado la obra por 4 ocasiones y de contar con estudios que avalan los dictámenes científicos y técnicos sobre lo inapropiado de la obra, ésta se llevó a cabo con la intención de extender el proyecto comercial y habitacional de la zona de Altozano, también llamada la “Nueva Morelia” para dar lugar a los caprichos empresariales y de un reducido sector de la población.

Lo que se pone en riesgo con la construcción del macrotúnel no solo es la biodiversidad de uno de los pulmones verdes de Morelia, ubicado en la zona sur, sino que “el llamado río Chiquito recoge el agua de varios mantos acuíferos y abastece a la ciudad en un 40% del líquido vital” (Toledo, 2016, p. 2). Lo que se divisa en el contexto de Morelia es una doble contradicción, ambas en la zona sur y suroeste, ya que el sistema de Manantiales, igual que el Río Chiquito, también abastece de agua a un aproximado de 43% de la población. En ese sentido, ¿Qué sucedería si el 80% de la población de Morelia, un aproximado de 700 mil habitantes, no tuvieran acceso al agua que se produce en la Mintzita y en la cuenca del Río Chiquito? Las respuestas no las tenemos a la mano, por lo menos de manera visible, lo que sí se puede aseverar son dos cuestiones: un inminente riesgo de crisis hídrica, y que allí podemos ubicar el origen del conflicto socioambiental que enmarca la lucha histórica de la FATG y del MCDL.

A diferencia de los movimientos sociales clásicos, como el obrero-sindical, que se sitúa en la esfera de la producción económica, es decir, en la contradicción capital-trabajo, y, que incluso se atribuyó la idea de ser el sujeto histórico de la revolución y que entre sus objetivos estaba la toma del poder, la FATG, en tanto movimiento socioambiental, puede estar inserto en la denominación de los nuevos movimientos sociales. De acuerdo con Chihu (2007) los nuevos movimientos sociales, que irrumpen en la escena sociopolítica posterior a los 70’s, tienen un carácter cultural y ambiental demasiado pronunciado, lo que trasciende la vieja disputa por el acceso al poder estatal como vía para la transformación social. No es pues la disputa por el poder del Estado lo que anima la aparición de la FATG sino visibilizar el conflicto en torno al deterioro ambiental en las zonas sur

IMSS de Camelinas, aquel proyecto se llamaba el Megatunel, que era lo mismo, conectar Camelinas con Altozano, allí la lucha se puso más dura, en aquel entonces se hizo un plantón de 8 meses, se impidió la obra y se ganó. Un tercer round en el 2010 por Ocolusen, el proyecto le querían decir Periférico, en aquel momento se hace un foro de consulta y eso fue lo que lo tumbó. En el foro de consulta se presentaron argumentos demostrando que se estaba violando la ley de construcción. Luego en el 2011, el proyecto lo metió el gobierno del Estado con un trazo diferente, pero lo cambio, lo quitó luego, luego lo vuelven a meter a principios del 2012, que es el proyecto que actualmente ya existe, pero ya esta quinta vez no lo presentó el gobierno estatal como las otras veces sino que lo mete el gobierno federal, de hecho el movimiento de la Loma se llamaba diferente (...) en el 2005 se llama diferente, luego en el 2007 se llama Brigada de Observadores Ciudadanos Por Nuestras Áreas Naturales en Michoacán, habían otras personas, en el 2010, que es cuando nosotros entramos al ruedo, éramos los mismos del primer round, tampoco tenía el nombre actual, se llamaba Salvemos la Loma (...) y se empieza a llamar Movimiento Ciudadano en Defensa de la Loma (MCDL)- a partir del 2012, ahí estuvimos en la lucha por 6 años hasta que inauguran la obra en el 2018, desde entonces para acá, aunque no podemos evitar ese proyecto en concreto ahora pensamos en la cuenca, por eso estamos trabajando en el amparo en contra del segundo anillo periférico.”

y suroeste de Morelia, así como proponer alternativas, desarrollar acciones educativas e incidir políticamente ante las entidades encargadas para producir resultados en función de las problemáticas.

De acuerdo con Alberto Melucci, uno de los exponentes de la teoría de los nuevos movimientos sociales, “no existe un sujeto único sino una multiplicidad de sujetos sociales” (Chihu, 2007, p. 82) que dan vida a distintos campos de la actividad social de las sociedades contemporáneas. Este rasgo, subraya Chihu siguiendo la línea argumentativa de Melucci, “da lugar a una creciente politización de lo social [y ambiental] y a una multiplicación de los conflictos” (Chihu, 2007, p. 82). En ese sentido, la identificación que adquieren lxs sujetxs que integran los movimientos sociales no es exclusivo de las convencionales divisiones político ideológicas, tampoco la toma del poder, sino más bien que se centra en intereses concretos, cercanos a la vida cotidiana de la gente, incluso cuando limitan el acceso a satisfactores fundamentales como puede ser la defensa de un territorio que resulta esencial para garantizar las condiciones de vida de un conjunto social. En rigor la FATG lucha por el cuidado del agua por lo que en el fondo es una lucha por la justicia ambiental para La Mintzita y por la implementación de alternativas como los sanitarios ecológicos, la agricultura ecológica, el trueque y la educación ambiental, entre otras.

Los movimientos sociales y entre ellos los socioambientales como el caso de la FATG deben su origen en razón de la materialización de las lógicas dominantes, bajo el paradigma antropocéntrico y del desarrollo, haciendo que el capitalismo en tanto sistema de producción y el sistema social que le es inherente se profundice. Como destaca Mauricio Archila (2001, citado en Torres, 2001), el origen de los movimientos sociales en América Latina se debe, y en mucho, a los modelos desarrollistas, cuyas tendencias desencadenaron procesos de modernización de los espacios urbanos con sus consecuentes procesos de industrialización y urbanización, lo que ocasionó el aumento de problemáticas sociales, económicas y ambientales. De hecho “La explicación de su origen, en última instancia, radicaba en las contradicciones de la infraestructura económica” (Torres, 2001, p. 35). Paradójicamente, después de más de 70 años de inaugurado el discurso y práctica del desarrollo y de instaurar su régimen de representación y la institucionalidad que le daría operación (Escobar, 2007), sigue haciendo estragos, destruyendo las fuentes de vida, cosa a la que no han sido ajena las luchas de la FATG.

La expresión capitalista más evidente la encontramos en la construcción del macrotúnel Ramal Camelinas, en el uso indiscriminado e irracional del agua que hace la empresa Kimberly Clark, además, por el deterioro ambiental ocasionado por la construcción de fraccionamientos y el vertimiento de aguas residuales en las cuencas hidrológica e hidrogeológica del sistema de manantiales y por las amenazas que representa los proyectos derivados del programa municipal de desarrollo urbano al incentivar el cambio de uso del suelo y proponer megaproyectos en zonas que deberían ser protegidas.

Al final de cuentas, los movimientos socioambientales como la FATG irrumpen en el escenario público para la autoafirmación de la vida cuando la naturaleza y los bienes comunes se ponen en riesgo y cuando la dignidad humana está siendo sacrificada, o lo que es lo mismo, cuando el modelo civilizatorio predominante “es cuestionado porque en el fondo está centrado en la doble explotación: de la naturaleza y el ser humano” (Toledo, 2015, p. 16). El caso de la FATG va construyendo una identidad colectiva en torno a la motivación por defender un territorio como La Mintzita, que, en su conjunto es un lugar dador de vida humana y natural.

Las luchas de la FATG se alinean con esa máxima que expresó Víctor M. Toledo (2015), al decir que la batalla que enarbolan los movimientos socioambientales es por la vida, por salvaguardar los elementos vitales de la naturaleza como el agua, el aire, los suelos, los bosques, las semillas, en síntesis, los territorios y la preservación de sus balances ecosistémicos. “En efecto, la historia contemporánea [de los movimientos sociales] no podría comprenderse sin la existencia de estas luchas contra los autoritarismos, injusticias y exclusiones generados por la expansión de la modernidad capitalista” (Torres, 2001, p. 33).

Y es que para la ideología capitalista y su bastión de la modernidad neoliberal, con mayor arraigo en la era del desarrollo, donde todo pretende volverse mercancía, el fin es acrecentar el valor de cambio de las cosas que se producen. Así, cualquier paisaje natural, como el que representa el territorio de La Mintzita o en la Loma de Santa María, son apenas un pliego de mapas y polígonos, para expresarlo en el lenguaje técnico que justifica la explotación, que los poderosos, en contubernio con los formuladores de las políticas públicas de desarrollo urbano⁴³, o sea los gobiernos de turno, usan para trazar vías, para ubicar centros comerciales o más fraccionamientos, como las nuevas etapas del fraccionamiento Villas de Pedregal, y para proyectar parques agroindustriales como motores que impulsen el desarrollo económico de la región. Todo ello, a los ojos de lxs ambientalistas y de lxs defensorxs del territorio, está haciendo que se aviven los conflictos socioambientales y su consecuente desastre ecológico. Hay quienes incluso hablan de colapso, concepto que se presenta más radical por las implicaciones que están en juego.

Ahora bien, en cuanto al programa de acción política que ha caracterizado a la FATG se presenta a través de las acciones colectivas. El abanico de formas de acción colectiva que usan los movimientos sociales se conoce como repertorios de acción. No nos detendremos en analizar los

⁴³ Desde las voces críticas del Movimiento Ciudadano en Defensa de la Loma (MCDL) han atribuido, con base en investigaciones, la existencia de un cartel inmobiliario en la ciudad de Morelia, cuyo modos operandi, se caracteriza por “la modificación de leyes y programas de desarrollo urbano, pasando por la aprobación de cambio de uso del suelo de zonas forestales a urbanizables sin autorizaciones federales” además, subrayan con vehemencia que por más de dos décadas “los gobiernos estatales y municipales han beneficiado a los desarrolladores inmobiliarios” (Gil Yanes, julio 2023. Opera “cártel inmobiliario” en el sur de Morelia: Movimiento Ciudadano en Defensa de la Loma. En en15días. <https://en15dias.com/reportajes/opera-cartel-inmobiliario-en-el-sur-de-morelia-movimiento-ciudadano-en-defensa-de-la-loma/>).

repertorios de acción⁴⁴ de los que han echado mano los movimientos sociales a lo largo de su genealogía. Solo queremos destacar que esta categoría fue propuesta por Charles Tilly en la época de los 70's, derivado de las movilizaciones del 68, acaecidas tanto en Europa, Estados Unidos y América Latina, en cuyo caso lo más visible fue la confrontación de grupos juveniles, estudiantes y expresiones culturales y étnicas bajo el clamor de la paz y el reconocimiento de las diversidades sexuales, entre otros temas a los que no escapan los temas ambientales.

Figura 76. Carteles y expresiones políticas FATG



Nota: Elaboración propia con fotos del Facebook Viva Tierra y Libertad, edición # 13 FATG Ejidal Ocolusen

Los repertorios de acción son la forma más concreta que usan los movimientos sociales para dar a conocer sus luchas. Los repertorios de acción toman la forma de oposición creativa, son un “grito” que pretende interpelar y cuestionar lo que se ha establecido o pretende establecerse como imposición. Como el mismo Tilly y Wood señalan “en respuesta a los cambios en el poder y el capital, la gente común inventó y adoptó nuevas formas de acción” (2009, p. 50) puesto que

⁴⁴ Las más visibles históricamente son: las marchas, los mítines, los plantones, las huelgas, las reuniones públicas y las clandestinas, las declaraciones en medios de comunicación, los performances, vigiliat, tomas de lugares estratégicos e instalaciones gubernamentales, recientemente, con el avance de las redes socio digitales, toman fuerza los mensajes de texto, flyers, boletines, los fanzines, vídeos, etc. [Véase Charles Tilly y Lesley Wood (2009). Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook. Editorial Crítica].

ponen de relieve las injusticias, las inequidades y en general contribuyen a poner en cuestión las opresiones a que da lugar su movilización. La forma en que se manifiesta la presencia de los movimientos sociales en el escenario público de Morelia, como la FATG, son las acciones colectivas; para el caso de la FATG la representamos en las treinta y cinco ediciones, tal como se observó en la parte descriptiva, así como los pronunciamientos políticos.

La acción colectiva por excelencia es la organización de cada edición y los repertorios de acción materiales toman presencia en los talleres que hacen demostraciones en la práctica, el tianguis que promueve el intercambio solidario, en la compartencia de alimentos, mientras que los repertorios de acción simbólicos devienen de los pronunciamientos políticos, las estéticas producidas en los bailes, en los cantos, en las narrativas poéticas, en los contenidos que se muestran en el cine y en el teatro performático.

Los repertorios de acción simbólica representan lo que mueve a lxs sujetxs a expresarse en defensa de sus derechos, los de la naturaleza, mismos que pretenden impactar en el sistema de valores. La narrativa como expresión simbólica del conflicto deja ver texturas subjetivas con contenidos políticos que van encaminadas a la defensa de la vida, y como se expresa recurrentemente en las narrativas de la FATG, de la «Pacha Mama, de la Casa Común, de la agüita dadora de vida», así como la urdimbre poética en la manera de pedir permiso a los elementales, invocando los puntos cardinales, usando las metáforas y los elementos de la naturaleza (aire, agua, tierra, fuego) los cuales se acompañan de un compendio de expresiones que dejan ver los sentidos subjetivos de quienes las impulsan.

Figura 77. Expresiones políticas FATG



Nota: Facebook Viva Tierra y Libertad, edición # 13 FATG Ejidal Ocolusen

Ahora bien, de acuerdo con Alfonso Torres “no toda acción colectiva constituye un movimiento social” (2001, p. 9). Así que para que las acciones colectivas se caractericen como parte de un movimiento socioambiental precisan de algunos elementos. Por ejemplo, tener como trasfondo un conflicto social/ambiental/cultural/económico/político, dar cuenta de un horizonte de sostenibilidad en el tiempo, postular objetivos, construir una narrativa reivindicativa, definir rasgos solidarios y cooperativos entre sujetxs ante la presencia del conflicto, y, además, poner en práctica un conjunto de repertorios de acción material y simbólica buscando transformar las relaciones de dominación a que da lugar su acción. En esa línea, una acción colectiva se constituye como tal cuando el colectivo “crea un sistema de relaciones que liga e identifica a aquellos que participan en él” (Melucci, 1976, citado en Torres, 2001, p. 10).

Figura 78. *Compartencia de Palabra FATG*



Nota: Facebook Viva Tierra y Libertad, edición # 11, Jardines de la Mintsita

De acuerdo con Chihu las acciones colectivas “posibilitan que el descontento social se transforme en movilización” (2007, p. 80), logrando poner a disposición capacidades diversas,

recursos y una alta dosis de compromiso social con las causas. Al hacer alusión a las capacidades de lxs sujetxs que han integrado la FATG se pueden enunciar las capacidades políticas, artísticas, económicas y educativas, en tanto ellas mismas se integran en formas de trabajo colectivo presente en las diversas comisiones. Cabe además señalar que las capacidades políticas configuran una subjetividad en resistencia, por lo que los efectos de la incidencia protagonizada por la FATG en tanto movimiento socioambiental representan una parte de la expresión de la sociedad civil, una suerte de subjetivación de las luchas socioambientales (Navarro y Pineda, 2009) que está cansada de ver cómo se depreda la naturaleza y con ella el advenimiento de su mercantilización.

Los movimientos sociales, aquellos que, motivados por la inconformidad, por causas sociales y ambientales, van tejiendo solidaridades con otras personas, movimientos y organizaciones de la sociedad en la búsqueda de construir alternativas y/o proponer acciones de concientización pueden adquirir el carácter que sea dado en llamar la construcción de otros mundos posibles. Mundos otros donde la naturaleza no sea expoliada por planes de muerte como los que se promueven para la zona suroeste de Morelia y que ponen en riesgo la continuidad y salvaguarda de un territorio con una importancia ecosistémica mayúscula. Por lo que “La organización y movilización colectiva ha sido uno de los mecanismos más eficaces de los sectores subalternos de la sociedad para impugnar las arbitrariedades de los gobernantes, hacer visibles sus intereses y reivindicar sus derechos” (Torres, 2001, p. 33).

De alguna manera lo que hay detrás de la presencia de cualquier movimiento social, y la FATG no es la excepción, es la transformación social y ambiental desde el ámbito personal como primera instancia del cambio. En el fondo yace la idea de cambiar el statu quo de las cosas, es decir, modificar patrones de comportamiento y de reorientación de racionalidades y subjetividades, pues, al decir de Melucci, los movimientos sociales “en tanto construcciones sociales, orientados por valores, creencias y decisiones (...) dan un lugar central a la expresión simbólica” (Torres, 2001, p. 10).

Por eso lo que ha hecho la FATG durante estos casi diez años, caminando los territorios de colonias y comunidades en Morelia, llevando el mensaje alrededor del tema del agua, realizando talleres, pronunciándose frente a los poderes públicos, haciendo alianzas con la academia para construir argumentos de defensa con datos que evidencien el deterioro ambiental, son un claro ejemplo de una acción colectiva reivindicativa. Los movimientos socioambientales como la FATG adquieren una importancia social, política y cultural sustancial en las sociedades contemporáneas porque movilizan gente, dan cuerpo a la opinión pública en un tema mayúsculo haciendo visible lo que estaba oculto, al tiempo que suponen un “palo en la rueda” de los grandes poderes.

La FATG en tanto movimiento socioambiental se ha encargado de escribir varias hojas en la historia sobre las luchas socioambientales en Morelia y la búsqueda de acceso a derechos

ambientales para la población como es garantizar el abastecimiento del agua. Lo ha hecho a través de hibridar temas políticos, educativos, económicos solidarios y ambientales, una amalgama de temas que tiene en el centro el territorio y el agua como bien común y como derecho humano inalienable. Ello le confiere a la FATG una identidad política, además heterogénea, anclada y situada a un espacio que no defiende como suyo desde un carácter privativo sino con interés general, o sea, común.

5.10 Conflictos Socioambientales como Motor de los Movimientos Socioambientales

Desde la emergencia del discurso y práctica del desarrollo en la época de la posguerra (Escobar, 2007) uno de los temas-eje de discusión han sido los conflictos socioambientales. Su fuerte presencia es consecuencia de dos paradigmas en tensión: el desarrollo y su afán de crecimiento económico ilimitado, en donde la naturaleza es apropiada como objeto, y el de la revalorización del ambiente como bien común (Suárez y Ruggerio, 2018; Svampa, 2019; Escobar, 2014). La tensión entre paradigmas, uno que le otorga valores de cambio a la naturaleza y el otro que pretende defenderla y procurar su reproducción, constituyen el escenario donde irrumpen los movimientos socioambientales, particularmente en América Latina. Ciertamente Morelia no es una excepción, pues “el avance del ‘progreso’ y la urbanización podría desatar una serie de resquebrajamientos ambientales que dejarán como resultado la pérdida de esta valiosa fuente de agua potable que es la Mintzita” (FATG, Cointzio, 2015).

Maristella Svampa (2019) habla del neoextractivismo y de las dimensiones objetivas y subjetivas en el marco de los conflictos ambientales que aquel genera. Recalca que mientras la dimensión objetiva de los conflictos contempla los proyectos, los tipos de actividades, los actores y las escalas en que aquel se configura, la dimensión subjetiva da cuenta de los lenguajes y las narrativas, en clave de resistencias, que enarbolan los grupos que se defienden del despojo y del arrasamiento de los bienes comunes. Según Arturo Escobar (2014) en la dimensión subjetiva que enmarca los conflictos socioambientales lo que hay de fondo son visiones del mundo y de la vida diferentes. Visiones que entren en conflicto “por la nueva dinámica de acumulación capitalista basada en la presión sobre los bienes naturales, las tierras y los territorios” (Svampa, 2019, p. 12).

A todas luces lo que vemos en Morelia con el paso arrasador de los proyectos de desarrollo urbano, en palabras de Svampa puede ser leído “como un estilo de desarrollo basado en la extracción y apropiación de la naturaleza” (2019, p. 15). Aunque la designación del extractivismo es de largo alcance histórico tiene como fondo los procesos de usurpación de grandes volúmenes de recursos de la naturaleza para servir como materia prima de grandes metrópolis industriales, lo que, desde nuestro lente no es descartable tal atribución analítica, ahora con la del

neoextractivismo⁴⁵, para señalar cómo el capitalismo industrial (papelera), el inmobiliario (fraccionamientos) y el público-privado (macrotúnel Ramal Camelinas) constituyen, así sea localmente, “un modo de apropiación, un tipo de extracción de recursos naturales” (Gudynas, citado en Svampa, 2019, p. 15), para garantizar la expansión del poder del capital. De hecho, “la conflictividad puede ser inherente al neoextractivismo” (Svampa, 2019, p. 31), así como a la explosión de gran cantidad de resistencias sociales que subyacen al conflicto ambiental.

La búsqueda de objetivos muchas de las veces incompatibles entre dos o más actores (los que buscan el capital, los que defienden la vida de éste) conllevan a la aparición de conflictos ambientales. En esa línea, por conflictos socioambientales vamos a entender las disputas entre dos o más actores por el “acceso y control de los bienes naturales y el territorio, que suponen (...) intereses y valores divergentes (...) en un contexto de gran asimetría del poder” (Svampa, 2019, p. 31-32).

Para el caso de la FATG el conflicto ambiental tiene rostro de desarrollo urbano el cual, en palabras de Enrique Leff (2004) se da porque hay una tergiversación de la racionalidad ambiental que es sobrepuesta sobre la racionalidad moderna. Uno de los reclamos explícitos por parte de las narrativas de la FATG tiene que ver con lo que el mismo Leff denomina la cosificación del mundo que es, al mismo tiempo, “la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza” (Leff, 2004, p. 9). Así, en la FATG llevada a cabo en Ocolusen, en el año 2016, se reiteraba que uno de los objetivos de dicho encuentro social es para “invitar a la ciudadanía a seguirse informando y a seguirse organizando para exigirle a los diferentes órdenes de gobierno hagan cumplir los derechos de los morelianos, para recordarles que el patrimonio natural no es mercancía” (FATG, Ejidal Ocolusen, 2016).

Y es que la presión ejercida por la mercantilización del suelo, los bosques y del agua, solo por citar los más prominentes, por la vía de la privatización y de la puesta en marcha de proyectos urbanos y extractivos en las zonas urbana y rurales de Morelia, son el telón de fondo de los conflictos ambientales. Pero lo que privatizan no es únicamente el suelo, también las semillas, por eso entre los reclamos que se han hecho en las FATG uno muy importante ha sido la defensa de las semillas nativas del maíz criollo, la cual ha sido una lucha intensa por la defensa de la agricultura campesina, libre de agrotóxicos. En últimas se trata de un proceso de colonialidad de la naturaleza ya que de lo que se trata es de ver su potencial crematístico, es decir, acumulativo. Estos procesos que se detonan en torno a la defensa de los bienes comunes, caso puntual el agua y las semillas

⁴⁵ Svampa (2019) asocia el extractivismo como un proceso estructural, histórico, que hunde sus raíces en los procesos de conquista y su desenlace colonial, constituyendo un proceso sistemático de saqueo y un genocidio humano y de la naturaleza que ha alimentado a las grandes potencias económicas del mundo. Mientras que el sufijo neo, que acompaña al extractivismo, “volvió a instalar con fuerza la ilusión desarrollista” (p. 17), luego de un tiempo en que dicho concepto, el del desarrollo, fuera fuertemente cuestionado dado su reiterado incumplimiento ante las promesas de modernidad, crecimiento económico con equidad para dos tercios de la humanidad (Escobar, 2014).

nativas, al decir de Víctor Toledo, configuran “una batalla entre los intereses corporativos o privados y el bienestar de los ciudadanos convertidos en defensores” en cuya ecuación conflictiva “el Estado actúa casi siempre del lado de los primeros” (Toledo, 2015, p. 68).

La existencia de un conflicto ambiental además se caracteriza “por un proceso de organización social públicamente opuesto a los impactos ambientales causantes de una problemática ambiental específica” (Sabatini, 1994, citado en Vargas-Ramírez, 2023, p. 29). En especial el conflicto y la contradicción entre capital y naturaleza se detonan cuando ésta es convertida en objeto de dominio y como materia prima del proceso productivo, buscando abrir el margen para el incremento del plusvalor, “desconociéndose así el orden complejo y la organización ecosistémica de la naturaleza” (Navarro y Pineda, 2009, p. 82).

La presencia capitalista en el conflicto se explica por la inmanente degradación ambiental, lo que configura violencias sociales y ambientales desatadas por grupos de poder, tanto privados como públicos. Específicamente tiene que ver con lo que David Harvey llamó acumulación por despojo (Harvey, 2004). Harvey, siguiendo el argumento de Marx en torno a los procesos de acumulación originaria, desde donde emerge su crítica central, decide, en su proceso analítico, sustituir la palabra primitiva u original para nombrarla como acumulación por desposesión. Dicho proceso incluye entre otros aspectos

La mercantilización y privatización de la tierra (cambios de uso del suelo), expulsión de las poblaciones campesinas (desplazamiento), la conversión de derechos de propiedad (ejidal-comunal hacia la privada), la supresión de los derechos comunes, (...) la apropiación y monetización de los recursos naturales (mercantilización) (...) [y como si fuera poco] el Estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos. (Harvey, 2004, p. 113)

En el contexto de la privatización de los bienes comunes, se despoja a las comunidades de la tierra, del líquido vital, para ser insertos en la dinámica productiva, lo que redundará en el avance del neoextractivismo y los ecocidios que son potenciados por el afán del crecimiento económico y la acumulación de riquezas a costa del desequilibrio de los ciclos biológicos.

El conflicto socioambiental en Morelia se avivó, como se ha venido argumentando, con la profundización de la práctica del desarrollo en su versión de las políticas urbanas, mismas que “aplicadas en los niveles de gobierno municipal y estatal, han subordinado a las políticas ambientales para afianzar los intereses de las elites empresariales y sus inversiones inmobiliarias, en detrimento del bienestar colectivo y la conservación del patrimonio natural” (Ávila *et al*, 2012, p. 146-147). De allí que en la FATG se haya ido construyendo su propia narrativa crítica en defensa de la vida en general y por lo tanto se siga pronunciando por la necesidad imperiosa de construir

«otro mundo es posible» toda vez que «la tierra no nos pertenece, nosotrxs pertenecemos a ella» y con mayor razón cuando las «las luchas de abajo son por la vida».

Para finalizar la lectura de los conflictos ambientales en el marco de la defensa del territorio y de la biodiversidad que viene haciendo la FATG, viene bien la clasificación estratégica que propone Arturo Escobar, misma que se corresponde con la de la FATG. Escobar (2014) haciendo un análisis ontológico sobre las comunidades que defienden su territorio, plantea que la defensa involucra cuatro estrategias: en lo *ecológico* “para disminuir la pérdida de la biodiversidad (...) y para restaurar la “integralidad ecosistémica de los territorios”; en lo *social* “para asegurar el respeto de los derechos de las comunidades” frente al acceso a los bienes comunes y a disfrutar un ambiente sano; a nivel *político*, “para el fortalecimiento de la autonomía” la formas de gobierno comunitario, asambleario, que distingan y garanticen la pluralidad de voces y sentires; y, en lo *cultural*, “para garantizar las condiciones para el ejercicio de la identidad” con la naturaleza (2014, p. 122).

5.11 Fomentando Economías Alternativas: el Tianguis de Trueque la Gotita

Como se indicó en la parte descriptiva el segundo componente que acompaña la Feria del Agua es el Tianguis la Gotita, el cual se concibe como un “espacio de encuentro que busca principalmente impulsar una economía solidaria y justa, donde se da preferencia a productos agroecológicos, artesanales, artísticos, caseros, además de realizar talleres y compartencia de conocimientos, así como la práctica del trueque y los intercambios fraternos” (FATG, Cerrada de San Agustín, de 2015). Podríamos incluso decir que la relación estrecha entre la Feria del Agua y el Tianguis la Gotita va en la vía filosófica de intentar constituir un “modo de vida” (Artieda-Rojas *et al*, 2017), donde se privilegie la solidaridad por sobre la competencia, esto es, los valores de uso por sobre los de cambio.

El trueque se da en cuanto dos personas, ambas productoxs al tiempo que consumidorxs, también conocidxs como prosumidorxs, llegan al acuerdo que permite el intercambio. La base del mismo, en el mejor de los términos, se espera que sea solidario, o sea, justo para ambos toda vez que no hay normas escritas para realizarlo, sino que queda a la suerte de las partes, o, mejor dicho, entra en juego una dosis alta de subjetividad. Suele pasar que las equivalencias que se ponen a disposición, o sea, cuánto dar y cuánto recibir, no siempre resultan tan claras para quienes participan. Es un ejercicio que se aprende haciéndolo, por eso el intercambio “requiere experiencia y paciencia” (Arellanes-Cancino y Aguilar, 2021, p. 43), además de una porción de justicia, que,

exige reconocer al otro en la diferencia, lo que va configurando reglas mínimas de convivencia de corte consuetudinario, es decir, a partir de la vivencia.

Figura 79. *Tianguis de Trueque la Gotita*



Nota: Facebook Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Lo que se intercambia en el Tianguis de trueque la Gotita es multivariado. Desde alimentos procesados, como panes, hamburguesas, dulces, pinole, tortillas, mole, medicina tradicional, etc., pasando por semillas, maíz, aguacate, frijol, verduras, hortalizas, plantas, tierra de lombricomposta, hasta películas, artículos de belleza, calcomanías de arte, diversidad de productos elaborados de manera artesanal, lo que incluye, además, libros, zapatos y prendas de vestir de reúso. En últimas, lo que se ofrece en el tianguis la Gotita refleja, en parte, lo que produce y necesita la gente. Es difícil, por no decir imposible, que en el tianguis encuentres bienes suntuosos, como por ejemplo vehículos, joyas o artículos lujosos, bienes que son de limitado acceso y que pertenecen a una clase social adinerada, que responden más a satisfacción de deseos que a necesidades. A diferencia de los bienes que provienen de la agricultura familiar y/o comunitaria, se busca que tanto los alimentos procesados como las artesanías sean de autoproducción. Ello es parte de un acuerdo, ya que no se promueve la reventa, aunque, sea dicho de paso, se han

presentado casos donde aparecen pequeñas muestras de productos que evidentemente son productos ajenos a la producción propia. Ante esta situación se busca generar un grado de concientización para que se privilegie lo que cada quien produce.

Y respecto a los artículos de reúso, “la consigna es dar un giro ambientalista al señalar que se busca darle mayor vida útil a los objetos” (Arellanes-Cancino y Aguilar, 2021, p. 44) desincentivando el consumismo irracional de algo que ya está, como la ropa y accesorios, listo para consumirse.

El trueque es, además, un espacio de encuentro multidimensional, pues no solo es económico, sino social, cultural y político a la vez. Como espacio de encuentro el tianguis hace posible la dinamización de relaciones cara a cara entre productorxs y entre estxs y lxs consumidorxs. Se tiene que decir además que el Tianguis la Gotita es un espacio de socialización donde se comparten experiencias, sentires, información, que ponen en segundo plano lo intercambiado para posicionarse como diálogo entre sujetxs. “Ya se acercan a preguntar, a ver, a platicar en cada espacio del tianguis, en uno truequea algo, en otra compra esto, que puede ser una prenda, una fruta, una verdura, cualquier producto, y se van tejiendo palabras y cosas” (FATG, San Antonio Parangare, 2016). Por lo tanto, el tianguis es encuentro, es diálogo, es compartencia de saberes y de tradiciones.

Lo que está detrás de la apuesta del tianguis de trueque es precisamente el posibilitar que en el intercambio de los bienes exista una inclinación a la no intermediación del dinero, a los intercambios no monetarios (Arellanes-Cancino y Aguilar, 2021) claramente “porque sabemos que el intercambio de productos tiene más valores que solo la adquisición de dinero” (FATG, La Mintzita, 2015). Cabe aclarar que lo que se hace en la FATG no es restringir la presencia del dinero, pues no está prohibido, sino que, desde una apuesta de educación popular, se busca fomentar y darle mayor peso al trueque por encima de la venta con moneda convencional. Lo anterior es parte de una apuesta, primero política, pues en la medida que se restringe el uso del dinero como condición para los intercambios se avanza en la descapitalización de las relaciones, segundo, es una apuesta económica, bajo el entendido que, en el contexto actual del capitalismo de mercado, desafortunadamente no todas las necesidades pueden ser satisfechas mediante el trueque ya que algunos bienes precisan consumirse en el mercado. Entonces, si las personas satisfacen, aunque sea algo por fuera del mercado tradicional, ello supone una grieta al sistema. Otra consideración importante es que cuando los intercambios económicos se dan a través del trueque se evita a toda costa la concentración de las riquezas.

Si bien el trueque se considera una práctica primitiva que los pueblos y comunidades campesinas y rurales usaron para acceder a alimentos, vestido, animales, entre otros bienes, (Artieda-Rojas *et al*, 2017), es una práctica que, trasladándose a la vida urbana, se resiste a

desaparecer a pesar del cerrajón a las que son sometidos estos espacios. El término tianguis, bastante usado en el argot popular mexicano, “proviene del náhuatl *tiyanquitzli*, que significa mercado y se ha usado para distinguir el mercado tradicional que ha existido en Mesoamérica desde la época prehispánica” (Arellanes-Cancino y Aguilar, 2021, p. 42). Específicamente en las ciudades podemos distinguir varios tipos de tianguis, como el que se pone ciertos días de la semana en una calle fija en las diversas colonias populares, también llamado tianguis sobre ruedas, o los que se ponen en sitios específicos, como el caso del tianguis de la Sesión XVIII de la SNTE, sesión Morelia, que se ubica en las canchas del libramiento a la altura de lo que se conoce como Policía y Tránsito. Particularmente este tianguis es especial en razón de haber incitado los orígenes del tianguis la Gotita puesto que allí participó la CEJM, y lo toma como un referente en cuanto a la manera de intercambiar.

El trueque en una ciudad como Morelia no ha muerto, todo lo contrario, hay vestigios de su tenacidad. Es por ello que reivindicar el trueque en el marco de la FATG es una suerte de resistencia en tiempos en que la mercantilización y monetización de la vida retumban por cuenta del mercado capitalista. De allí que el trueque es fundamental para fomentar la construcción de relaciones sociales solidarias como un primer eslabón, lo que conlleva al desarrollo de mercados alternativos, permitiendo, entre otras cuestiones, evitar la concentración de la riqueza (Artieda-Rojas, et al, 2017). Por eso uno de los eslabones esenciales para ello es, sin duda, la confianza, también conocida como el cemento social, en el sentido que prevalece la valoración subjetiva que cada quien hace respecto a lo intercambiado y con quien se intercambia.

Otra de las apuestas de la FATG en relación con el Tianguis de trueque la Gotita reside en valorar el trabajo que hay detrás de cada producto. Como es sabido, una vez que los bienes salen al mercado convencional se escinde la relación de quien lo produce, con quienes los consumen, nublando el proceso de cómo fue producido y bajo qué métodos. Peor aún, “comprar se ha vuelto un acto automatizado, desprovisto de toda relación social” (Banderas y Montoya, 2021, p. 33). Por eso desde el Tianguis la Gotita se trata desde luego que al intercambiar los bienes éstos tengan el rostro de sus hacedorxs, que cuenten algo de su historia, que reflejen lo que pasa en los territorios donde fueron producidos, evidenciar algo sobre el proceso, pues todo ello es parte consustancial al trabajo. De alguna manera, a través del intercambio de experiencias que produce el trueque se avanza en razón de sensibilizarnos para el consumo responsable. Quizás por ello parezca adecuado, políticamente hablando, plantear la siguiente postura axiológica: “dime a quién le compras [y/o intercambias] y te diré qué tan solidario eres” (Banderas y Montoya, 2021, p. 34).

Con suerte el Tianguis de trueque la Gotita abre modos de significación para quienes participan del intercambio, en la medida que “como productores depositamos nuestro tiempo, esfuerzo, afecto y recursos, o sea, nuestra vida en cada cosa que hacemos, por ello lo valoramos” (FATG, La Mintzita, 2015).

Valorar el trabajo también hace que en consecuencia la economía de quienes intercambian sea vea favorecida. Primero, porque al intercambiar bienes entre productorxs otorgándoles valores de uso, se prescinde salir al mercado a obtenerlos de manera convencional; segundo, porque se fortalecen los procesos productivos locales, tales como los huertos, las unidades domésticas donde fueron producidos, toda vez que la mayoría de los bienes intercambiados provienen de familias y pequeños colectivos; tercero, fomenta una suerte de ecosistema económico de baja intensidad, situado en un contexto específico, que va mostrando lazos de solidaridad y ayuda mutua entre sus participantes (Arellanes-Cancino y Aguilar, 2021).

Capítulo VI. De-constitución de subjetividades

Uno de los objetivos de nuestras luchas
es cambiar nuestra subjetividad
Silvia Federici

6.1 Puntadas Iniciales para Comprender las Subjetividades

Después del recorrido descriptivo e interpretativo por las prácticas alternativas confeccionadas por la CEJM, el presente apartado pretende analizar el proceso de la de-constitución de las subjetividades en lxs sujetxs, tomando como marco experiencial las prácticas, buscando reconstruir la teoría implícita en ellas alrededor del tema de las subjetividades a partir del análisis del discurso. Lo anterior en clave de resistencias con la pretensión de mostrar los hilos de la relación entre las luchas sociales y las prácticas económicas alternativas.

El cambio de la subjetividad al que se refiere Silvia Federici en el epígrafe no solo implica un objetivo de las luchas sociales como bien señala, sino que está involucrado en los procesos que gestan las economías alternativas en tanto formas de resistencia, dado su carácter contrahegemónico, y luego, posibilitador de subjetividades otras, a las que consideramos contrahegemónicas también. Tanto las luchas sociales como las economías alternativas apuestan por la transformación de las desigualdades, asimetrías y opresiones que han puesto yugo en la vida de millones de seres humanos en el mundo. Por esto no pueden prescindir en su agenda de considerar el cambio en lo más íntimo que nos habita y que comprende en un sentido amplio la esfera de nuestra subjetividad, individual y colectiva. La transición hacia un mundo justo, equitativo y solidario entre seres humanos y de éstos con la naturaleza, algo a lo que abonan las prácticas económicas alternativas, es un hecho que ya está ocurriendo. El tiempo presente precisa la urgente tarea de visibilizar a lxs sujetxs, acciones y experiencias que, desde distintos lugares y prácticas multidimensionales, están aportando significativamente al cambio en la forma de satisfacer necesidades.

Si bien el tema de las subjetividades ha sido un problema de orden ontológico, epistemológico y teórico de larga tradición en el pensamiento filosófico, psicológico y psicoanalítico, no es menos importante cuando se traslada al plano de las problemáticas y fenómenos de la realidad socioeconómica de comunidades territoriales. Incluso, resulta apremiante su recepción heurística en este campo de estudios toda vez que partimos de entender que lo económico alternativo, que no está separado de lo ecológico, lo político, las relaciones de género y del ámbito cultural, también implica la dimensión subjetiva. Declaramos, por tanto, que el estudio y comprensión de la constitución de las subjetividades en plural es un campo bastante amplio y fértil para repensar las relaciones sociales y de poder que instituyen los entramados

sociales que tejen las comunidades, máxime cuando se hallan en contextos signados por conflictos socioambientales y de disputa.

De todos modos, para nadie es un secreto que bajo el techo de las economías alternativas se esconden comportamientos y formaciones subjetivas capitalistas que se asemejan más al *homo economicus* en su carácter individual, competitivo y maximizador, que al *homo solidarius* que estas precisan para reproducirse. Por *homo solidarius* entendemos aquellas actitudes, creencias y comportamientos que ennoblecen y caracterizan a una persona cuando destina atenciones y recursos frente a su alteridad, humana y no humana, cuya causa puede verse como una virtud que busca a toda costa la dignidad y el buen vivir. Sostenemos, además, que una de las características fundamentales del/la sujetx que precisan las economías alternativas es justamente el atributo de la solidaridad como valor y como praxis de vida.

No obstante, hemos de ser conscientes que la vida en general se encuentra atravesada, cuando no amenazada, por estructuras de orden superior como la capitalista, la colonial y patriarcal, que, dada su complejidad y forma de constituirse históricamente como entramado hegemónico, no solo buscan ordenar y organizar el sistema social conforme a sus presupuestos, formando pactos de poder que buscan conquistar sujetxs y territorios (Gutiérrez, 2020; Federici, 2010), sino que requiere inexorablemente constituir comportamientos que delineen un tipo de sujetx y subjetividad. Es por ello que desprendernos de la herida colonial, tal y como sugiere Mignolo (2017), en clave de pensar en la emergencia de mujeres y hombres que sean sensibles y se encaminen a las prácticas alternativas, a surcar caminos diferentes, exige un pensar y hacer decolonial constante, permanente, una suerte de actitud vigilante y reflexiva. Lejos de pensar en que estas mujeres y hombres a quienes se designa como precursorxs alternativxs estarían constituidxs apriorísticamente como sujetxs, cual receta o modelo, tiene que asumirse que son sujetxs en constante devenir.

Hablar de subjetividades, por tanto, nos pone ante la necesidad de ubicar a lxs sujetxs, mujeres y hombres a quienes designaremos con esta categoría para situar personas y no substancias abstractas. Ello sirve también para fines analíticos y teóricos, pero, sin duda lo más importante es que constituye una referencia del pensamiento crítico latinoamericano en el que se alude al rescate del sujetx negadx por la globalización (Hinkelammert, 2017) a la “posibilidad del surgimiento subjetivo (...) de los sujetos como actores de su historia” (González *et al*, 2013, p. 52) por lo tanto, hace referencia a seres sentipensantes que, junto con otrxs, desarrollan acciones colectivas, muchas en resistencia, en el marco de construcción de nuevas realidades.

La articulación entre subjetividades otras y economías alternativas como las que se llevan a cabo en el ámbito comunitario es una temática de gran interés heurístico puesto que como

sujetxs somos producto a la vez que productorxs de significantes y comportamientos sobre los procesos que construimos o de los que dependemos para vivir.

La observación de los procesos de construcción de subjetividad comienza a ser un campo fértil para la exploración de los procesos de cambio. En el caso de la economía solidaria, en el énfasis recurrente en la cuestión valorativa, remite al análisis del impacto de los valores sobre la conducta, y de los motivos de la acción. (Collin, 2014, p. 139)

Dependerá de la posición que asumamos y de los procesos de subjetivación en los que nos impliquemos la manera en que se vea o no afectado nuestro proceso. En ese sentido, ¿qué importancia pueden tener las subjetividades en la construcción social de alternativas económicas? A nuestro juicio tiene mucho que ver, primero, porque nuestras acciones e inacciones frente al lugar que ocupamos como sujetxs responden a condicionantes subjetivos, o, como dice Dussel, “la intersubjetividad tiene ante sus ojos la trama desde donde se desarrolla la objetividad” (2006, p. 19) en que se cierne la vida. De allí que lo que sentimos, percibimos y representamos de la realidad humana y natural, está imbricado permanentemente, no nos desprendemos de ello por más que nuestra razón lo desee.

Segundo, porque nuestra implicación subjetiva de la realidad, específicamente del territorio, base de las prácticas económicas alternativas, tiene que ver con que “estaremos siempre vinculados a los procesos biológicos de la vida en la tierra” (Veronese, 2007, p. 22) lo que nos exhorta a dar un giro onto epistémico (Mignolo, 2010; Collin, 2014) en la medida que vamos siendo capaces de desprendernos del supuesto liberal y cartesiano de que el ser humano es meramente racional, básicamente egoísta e independiente de todo cuanto le rodea. Pues bien, eso es justo lo que pretende el sistema hegemónico toda vez que, lejos de ser un sistema productor de bienes y servicios, también se avoca a la producción de subjetividades (Guattari y Rolnik, 2006), en otras palabras, constituye “un modo de subjetivación” (Ema, 2009, p. 226).

De esta manera estamos hablando de subjetividades en disputa. Mientras unas, las capitalistas, se orientan en la búsqueda del poder, de la dominación de la naturaleza, de la maximización de los beneficios económicos sin importar las múltiples consecuencias humanas y naturales que sus efectos producen, la subjetividades otras, las solidarias, como condición emergente y disruptiva frente a aquella, instan a lxs sujetxs a consentir los efectos, las “externalidades”, lo que llamaría Hinkelammert y Mora (2013) contemplar la “irracionalidad de lo racionalizado”. En virtud de esto, son subjetividades que se orientan hacia la producción de acciones, de juicios, de interpelaciones, que conduzcan hacia la reproducción de la vida en todas sus dimensiones.

La concepción de subjetividades que abrazamos para apuntalar la argumentación sobre la constitución de las subjetividades solidarias, es aquella planteada por Guattari (1992) en la que indica que las personas construyen su subjetividad en relación a tres instancias: lo personal, lo interpersonal y las instituciones [Estado, mercado...], a lo que agregamos, una cuarta instancia transversal: el territorio ya que nunca estamos por fuera de él y es la base por antonomasia donde se desarrolla nuestra vida como seres en relación directa con la naturaleza y sus bienes.

Lo personal lo hallamos en las apuestas discursivas y prácticas de cada quien al vincular emociones, sentimientos, racionalidad y cuerpo como un todo que no se puede escindir mientras actuamos y nos posicionamos en el mundo. Lugar en el que también hay cabida para las angustias, los miedos, las rabias que se sienten cuando se ve amenazada la vida o cuando somos interpeladxs en nuestras actitudes en tanto somos poseedorxs de rasgos dominantes. Es parte pues de lo que González Rey (2003, citado en Veronese, 2007, p. 22) denominó como la singularización “que se refiere al proceso a través del cual el sujeto se convierte en agente de creación y ruptura”. En esa vía, se da la producción de sentido en cuanto “expresa las producciones simbólicas y emocionales, configuradas en las dimensiones histórica y social de las actividades humanas” (González Rey, 2008, p. 233) que se van desarrollando en la interacción y el vínculo.

Lo mismo sucede con lo intersubjetivo en tanto “el ser humano es tomado como relación” (Veronese, 2007, p.23) con todo cuanto le rodea, como tejido de subjetividades puesto que el caminar en la defensa del bien común se acompaña de otrxs, internos y externos, con quienes se trenzan narrativas, acciones y prerrogativas en busca de un horizonte común. Habrá que decir que esa compañía de otrxs también deviene en rupturas cuando hay un choque de sentidos subjetivos y racionalidades en cuestión.

Frente al Estado y el mercado, instituciones hegemónicas por excelencia, lxs sujetxs se ven en la necesidad de interpelarlos dadas las consecuencias de sus acciones o inacciones. Es bien conocido que el neoliberalismo en América Latina se instauró por la fuerza como política de Estado, lo cual propició el terreno para la profundización del mercado totalitario y la mercantilización de la vida y de la naturaleza en busca de usufructuar al capital. Pero no solo eso, sino que el “neoliberalismo tiene como propósito, en consonancia con la racionalidad que lo configura, producir, fabricar, un nuevo tipo de subjetividad” (Alemán, 2013), a la que permanentemente se tendrán que enfrentar en dado caso que se posicionen como resistencia.

Y en función del territorio lxs sujetxs se enfrentan a la destrucción de la vida, puesto que la explotación de la naturaleza y los bienes colectivos “es correlativa de nuestra explotación” (Pavón-Cuellar, 2021, p. 58), es cortar la rama en la que estamos sentadxs (Hinkelammert y Mora, 2013). En consecuencia, la subordinación de la naturaleza y de los demás seres es parte de la lógica del dominio como actitud colonial, por lo que resignificar dicho mandato es parte del replanteamiento

subjetivo. De allí que la preservación de la vida requiere menos objetivación y más subjetivación. En la objetivación, como parte del legado colonial, hay un sujetx que domina un objeto. En la subjetivación hay un sujetx que reconoce al otrx, sea ser humano o naturaleza, como sujetx, y como tal, se produce una afirmación del otrx, sin pretender someterlx. “La aniquilación de los demás seres provoca irremediablemente la aniquilación de nosotros mismos” (Pavón-Cuellar, 2021, p. 58).

Ahora bien, puesto que la lucha por deconstruir la subjetividad alienada capitalista es siempre la misma subjetividad capitalista (Dinerstein, 2001), tiene mucho sentido pensar en que el proceso de constitución de subjetividades solidarias nunca estará terminado dado que nos vemos permanentemente enfrentadxs al proceso constitutivo y de-constitutivo (Montoya y Herrera, 2017). Partimos del hecho de que ello implica un ejercicio complejo y problematizador. En primer lugar, porque lxs sujetxs no sólo se constituyen en sentido positivo, o sea, no solo son capaces de desligarse de aquello que los oprime, de concientizarse y actuar en correspondencia con los horizontes emancipadores que persiguen; en segundo lugar, porque también se de-constituyen, también retroceden en la medida que sus comportamientos, actitudes y formas relacionales no resultan consecuentes con los principios y valores que en apariencia buscan. Es decir, en la confrontación propiciada por los conflictos que son inherentes a la construcción de las alternativas las personas se ven enfrentadas al proceso de deconstruir aquellos comportamientos y actitudes que el capitalismo persigue, pero sin estar completamente seguros de una plenitud constitutiva. Dinerstein (2001, p. 183) lo llamará el “proceso de subjetivación / des-subjetivación en movimiento”, mientras que Collin (2012, p. 99), los significa como “subjetividad existente y la subjetividad emergente.” Al hilo de lo anterior, Alfonso Torres

Presenta la distinción entre subjetividad instituida e instituyente, entendiendo que si la primera alude a las maneras como se legitima y mantiene el poder hegemónico, la segunda entonces es ese proceso en resistencia que se expresa en la construcción de alternativas al orden social impuesto, en la creación de otras relaciones sociales y de nuevos modos de ver la realidad. (2006, p. 53)

Las subjetividades, siempre en plural, heterogéneas (Mijail Bajtin, citado en Guattari, 1992) y en constante movimiento, constituyen una manera en que el/la sujetx ve y entiende el mundo. Es decir, son las formas en que representamos el mundo y desde donde significamos las cosas y les otorgamos valor. Así, podemos optar por volver un manantial un recurso que puede ser mercantilizado desde una racionalidad instrumental⁴⁶, sacarle provecho material como se hace con

⁴⁶ La racionalidad instrumental es el tipo de pensamiento que, por ejemplo, gira en torno a cuánto voy a ganar y no a quiénes voy a beneficiar o en su caso afectar, o lo que es igual, el fin justifica los medios. Los medios importan en la medida que coadyuvan a lograr los fines deseados, no importa si hay que contaminar un río, si hay que explotar a

un bien de cambio, explotarlo y usarlo irracionalmente, o bien podemos asumirlo y valorarlo como un bien común, de uso colectivo, incluso como satisfactor sinérgico (Max-Neef *et al*, 1986), del que depende nuestra existencia como humanidad; por lo tanto, la comprensión no es únicamente antropocéntrica. Actuamos con base en lo que sentimos, pensamos, y no solo en lo que racionalizamos instrumentalmente, es por ello que tiene mucho sentido ver cómo las subjetividades movilizan a lxs sujetxs internamente cuyo reflejo exterior habla de lo que pasa adentro.

Lo subjetivo convoca la capacidad crítica de la realidad en la que el/la sujetx “lee la injusticia, la exclusión, la desigualdad” (González *et al*, 2013, p. 53), en últimas, en el cuestionamiento de las opresiones a las que se ve sometidx. Ante ello surge la necesidad de crear alternativas prácticas, de orden social, ambiental, político, económico sobre las cuales desplegar ese mundo subjetivo que se está constantemente redefiniendo en el camino hacia una forma de consciencia. Al respecto,

Las subjetividades solidarias surgen como contraparte de una crítica de lo invisibilizado y negado, emergen como respuesta de las y los sujetos ante el “grito” de indignación frente a las injusticias cometidas por la destructividad de la vida humana y no humana. (Montoya y Aguilar, 2023, p. 90)

El grito en Holloway (2012) que está emparentando al/la sujetx con la subjetividad, implica el rechazo a la aceptación de algo que nos hace daño, es además la subversión cuando nos enfrentamos a los poderes instituidos. “Nuestro grito es un grito que rompe ventanas, es un rechazo a ser contenidos, es un desborde, un ir más allá del margen, más allá de los límites de la cortesía social” (2012, p. 10). Pero no gritamos solo cuando algo nos ocasiona horror, sino cuando deseamos apuntalar la esperanza, la cual puede entenderse como una aventura que proviene de la toma de consciencia y la politización que se hace frente al mundo (Freire, 2015). En ese orden de ideas, “preguntarse por la subjetividad, es preguntarse por la forma en que se constituye la conciencia” (Collin, 2012, p. 99), además, como sostiene Zibechi (2014) “abordar la cuestión de la subjetividad es un asunto estratégico-político de primer orden, sin el cual el dominado volverá a repetir la vieja historia: ocupar el lugar material y simbólico del colonizador” (p. 21). Hablamos de una conciencia que se teje comunitaria e intersubjetivamente, en alteridad, nunca solxs. Así, hacemos eco de lo planteado por Dussel (2006) al afirmar que “cada sujeto, como actor es un agente que se define en relación a otros” (p. 16).

Para decirlo en otras palabras

mujeres e infancias, si se enferma a la gente con productos nocivos para la salud como los agrotóxicos, si de lo que se trata es de vender mercancías para aumentar las ganancias.

La subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe, a la habilidad de negar lo que existe y de crear algo que todavía no existe. La subjetividad, el movimiento del grito-hacer, implica un movimiento en contra de los límites, de la contención, del encierro. (Holloway, 2002, p. 30)

Nuevamente decretamos que el proceso de de-constitución de la subjetividad es justamente un proceso, en constante dinamismo, y nunca acabado, razón por la cual no atribuimos características monolíticas en los sentidos subjetivos que a continuación presentaremos. Se trata de sentidos subjetivos que toman lugar en las trayectorias de mujeres y hombres, a quienes designamos analíticamente como sujetxs transformadores de realidades.

En el caso de la CEJM, hablamos de sujetxs de origen campesino y que se reconocen con identidad indígena que, con un sentido de pertenencia a sus lugares de origen en el campo mexicano, decidieron junto con otrxs, no por azares del destino sino por convicciones que se fueron explicitando en el tiempo, habitar y defender un territorio periurbano como el de La Mintzita.

Además de haber asumido el rol de andantes en el marco del horizonte de tiempo que lleva el proceso histórico de la CEJM, desempeñaron otros roles de gran importancia para la reproducción social de las familias como de la comunidad y del espacio natural que decidieron proteger. Simultáneamente al ser protagonistas de un proceso comunitario las mujeres se asumieron como madres, esposas, abuelas, compañeras, cuidadoras, lo que explica el prominente lugar que ocupan en la estructura familiar y comunal. Una de ellas al mismo tiempo de ser luchadora social, con experiencia de trabajo en colonias populares en la reivindicación del derecho al territorio y el acceso a los servicios públicos, se desempeñó como asistente médica durante muchos años, empleo que además articuló con el rol de madre trabajadora. Otra de las mujeres, participa activamente hace por lo menos 10 años en la construcción de comunidad, supo hilvanar el trabajo doméstico y reproductivo en torno al cuidado de su familia, y el de sacar adelante su proyecto familiar como tendera.

Del lado de los hombres tenemos dos compañeros, uno que, considerándose persona inquieta e introvertida, desde muy joven sintió el llamado a pensar críticamente la realidad y tempranamente estando en la escuela primaria se vinculó con círculos de estudio y posteriormente con luchas magisteriales, lo que lo llevó años más tarde a ocupar cargos representativos en el sindicato de trabajadores donde desarrolló una sólida carrera como líder sindical. Su base formativa y política se fundó en la fábrica como espacio productivo además de lucha social, así como en espacios de discusión colectiva como las reuniones magisteriales que sostuvo con compañeros del sindicato de maestrxs. El otro compañero, destacándose como una persona rebelde e inquieta, desde joven, cuando emigró de su rancho a la ciudad en busca de nuevas oportunidades, sintió el llamado a vincularse con procesos educativos de preparatoria y más tarde en el área de la biología lo que lo mantuvo vinculado con movimientos y organizaciones

estudiantil, con el arte y la cultura popular, defendiendo causas sociales a través de la lucha estudiantil. Un largo periodo de su vida lo dedicó a ser morador de Casas del estudiante donde recibió formación política que posteriormente le condujo a sentir el llamado a construir comunidad.

Estas mujeres y hombres son lxs que decididamente han sostenido el proyecto de comunidad ecológica durante veintitrés años. Empero, como todo proceso social está marcado por múltiples experiencias de acuerdo a sus trayectorias y formas de entender y posicionarse en la realidad. Al hilo de esa urdimbre en el siguiente apartado mostraremos cómo es que han emergido luchas internas referidas al núcleo familiar y relacional, pero además luchas que tocan fibras en relación a los espacios intersubjetivos donde se increpan los liderazgos. Además, subiste un interés en la CEJM por trabajar la congruencia entre discurso y acción que hace que la subjetividad se replantee, tal y como ocurre en relación con el Estado, con la naturaleza y cuando se da prelación a un tipo de formación política y de asumir los cuidados colectivos.

6.2 Luchas Internas

Las luchas en el ámbito comunitario no se reducen a las luchas externas, aquellas que se gestan contra el capitalismo como el «principal enemigo», o aquellas que están orientadas a la defensa del territorio, a la salvaguarda de los bienes comunes ante la rapiña de los intereses capitalistas, sino que las luchas también son subjetivas, es decir, están enfocadas a aspectos internos. Lo curioso, a la vez complejo, es que de esas luchas poco se habla. Desde asuntos sentimentales y relacionales, que bien pueden proporcionar conflictos o paz, según sea el caso, lxs sujetxs deben aprender a gestionarlos, tal como relata la compañera al decir que «la única con la que me ha toca competir y luchar por el amor de ese hombre es la lucha, donde no tiene una figura de mujer, está ahí pero no la ves, pero tiene nombre (...) porque de una y otra forma él le daba más prioridad.» Llama la atención que la lucha sea signficada como una rival y que además visibiliza la competencia de una mujer por la atención del hombre. Lo que en el fondo se está señalando tiene que ver con el pasado sindicalista de su compañero, cuya participación en luchas sindicales demandaron tiempo, atención, un montón de trabajo que hizo que se viera envuelto en el torbellino de asumir responsabilidades, una suerte de mandato, con las “justas causas”.

No parece extraño, quizás por la poca visibilidad que se da a estos temas en el marco de los procesos sociales, que quienes han dado prioridad a las causas sociales centrando su atención y esfuerzos en ello, hayan sido fuertemente interpeladx: «o es la comunidad o soy yo pues.» Los reclamos, que no solo estarían en el plano de lo sentimental, señalan varios ámbitos, como el del trabajo asalariado cuando increpan «por qué no te metes a trabajar mejor» aduciendo la estrecha y “necesaria” relación entre el estar empleado y percibir un salario. El ámbito doméstico y de cuidados también entra a cuestionarse cuando interpelan a uno de los compañeros: «porque no

te regresas a tu casa aquí hay trabajo», lo que presupone que la presencialidad que exige atender los cuidados es vital, máxime cuando es recurrente la ausencia de lxs adultxs, pues se corren riesgos tales como que «se me estaba echando a perder [el hijo] por las drogas».

Estas exigencias han influido en la idea de que «está bien cabrón la lucha interna» toda vez que ello conlleva renuncias y asumir posiciones **que llevaron a algunos sujetxs a la necesidad de «romper con la familia, con los hijos, para estar en la lucha»**, a lo que se agrega «ustedes no se imaginan con qué cosas yo he roto para poder estar acá.» Romper, que es similar a moverse de lugar, a cambiar de rol, por ejemplo, parece apuntar a un elemento que puede ser constitutivo de las subjetividades solidarias. Otra de las expresiones compartidas por mujeres y hombres es que «se ha sufrido mucho también con la misma familia, porque llega un momento en que tú no te sientes cómodo con tu familia de sangre, por los cambios.» Respecto a los cambios, éstos tienen que ver con lo que hemos señalado en los capítulos III y IV en razón de las prácticas alternativas en clave de la de-constitución de la subjetividad referido con varios elementos prácticos como lo son la producción de alimentos sin el uso de agrotóxicos; el no uso de desechables en las reuniones familiares; el uso del sanitario ecológico seco; la consciencia ambiental y la defensa de bienes comunes; la autoridad colectiva por encima de la decisión unipersonal, entre otras acciones que van marcando la diferencia en los modos de vida entre quienes participan de procesos de esta naturaleza.

Otra situación que torna tensa la relación con la familia se explica por cuenta de la siempre latente aceptación de lxs hijxs y esposo respecto a la participación en los procesos comunitarios, «a lo mejor como que entre aman y odian todo el proceso.» En otras palabras, pareciera que es “normal” que lo comunitario sea un asunto masculino, que la participación varonil está naturalizada, cuyo móvil, entre lo que se ama y se odia al mismo tiempo, descubre la naturaleza ambivalente de las subjetividades transformativas. Si bien es un tema que en rigor no coartó el andar, sí le imprime una alta dosis de ambivalencia y complejidad, configurando un tema sensible que han debido aprender a sortear. «Dicen que estamos equivocados», como una manera de exhortarlxs a que se deslinden de lo que han caminado por tanto tiempo, justamente porque «la convivencia con los hijos [con aquellxs que no comparten su andar], se ha limitado». Además, no falta que los reclamos también provengan de las parejas ya que «mi esposo muchas veces me ha dicho que me estoy saliendo mucho de la casa.» Salirse de casa para andar los procesos representa esencialmente para las mujeres un paso en la conquista de su emancipación, quizás un pedazo de trayecto en su afirmación subjetiva en resistencia.

La familia se convierte en una encrucijada para quienes dedican la mayor parte de su tiempo y esfuerzos al bien común. Cabe anotar que quien se dedica a labores de defensa del territorio, a desarrollar faenas, a participar de acciones colectivas que implican salir de casa y del territorio, quienes deciden voluntariamente participar de un montón de reuniones que estos procesos ameritan, han de verse impelidxs a invertir mucho tiempo, lo que conlleva decisiones que lo alejan de la participación en plenitud de condiciones en los cuidados familiares. No es secreto

que es considerable el tiempo que se invierte en el trabajo comunitario, por lo que afirman «sí he dejado la convivencia familiar. Se ha dejado de vivir eso [compartir con la familia] por vivir esto [el andar].» En el fondo de la situación pareciera coexistir una tensión latente que templaba la confrontación entre lo comunitario y lo familiar. En las historias personales se narra de que el andar comunitario constituye «un estilo de vida que te priva de todo», lo que, desde un lente crítico pareciera un desacierto para el cultivo de los vínculos sociales. Ante ello sigue quedando abierta la pregunta lanzada por Laura Collin (2012, p. 307) cuando atinadamente comenta “¿cómo conciliar lo comunitario, el interés colectivo sobre el individual, sin la desaparición del sujeto?”

Estas expresiones tanto de un lado como del otro parecieran configurar una contradicción inmanente a lo comunitario cuando se plantea que el centro de la CEJM lo constituyen las familias. Lo interesante de lo anterior, que vincula sin duda la reconfiguración de la subjetividad personal en asocio con la colectiva, en este caso vinculada con la familia, es que para construir comunidad lxs sujetxs comunitarios se vieron en la necesidad de “romper” con ideas y actitudes que prevalecían en sus familiares en tanto en ellxs no residía el nivel de consciencia de lo comunitario. Aquí conviene apuntalar que “sólo una práctica social transformada”, es decir, aquella que deviene de su resignificación, de adquirir un nuevo sentido, “puede provocar una consciencia transformada o consciencia y subjetividad nueva” (Collin, 2012, p. 86).

En el devenir del proceso comunitario los sujetxs vinculan sentimientos, emociones, recursos, ideologías, etc., que difícilmente se pueden separar cuando los ámbitos productivo, reproductivo y cultural se entrecruzan permanentemente. Dado que la experiencia es primero que todo personal y se vive de acuerdo a la posición en cuanto al género «a lo mejor como mujeres tenemos otra concepción de que la pareja esté ahí, te acompañe, que este al cuidado de los hijos.» Sin dudas esta afirmación femenina representa un hallazgo importante, un tipo de saber distinto acerca de la pareja, un saber no convencional que se construye relacionamente.

Una de las diferencias más notorias entre los trabajos reproductivos y productivos es que los primeros no pueden dejarse de hacer un solo día toda vez que son imprescindibles para el sostenimiento de la vida. Las personas no pueden dejar de comer, lxs niñxs no pueden prescindir del cuidado y atención que requieren o dejar de asistir a la escuela, las personas adultas que ameritan cuidados especiales no pueden dejar de ser atendidas. Esto convierte al trabajo de reproducción y cuidados como algo esencial y de primera necesidad. Lluve, truene o relampaguee, los trabajos reproductivos son una constante y perenne labor que alguien tiene que asumir.

Efectivamente, las mujeres, por su condición de madres, por su historicidad genealógica en el marco de la sociedad patriarcal y por los mandatos que les han sido asignados culturalmente, son más proclives a estas demandas que los varones. Por eso ejercen dobles hasta triples luchas. «Para allá si te vas corriendo [le increpa el esposo] si, allá me voy corriendo [responde ella] porque hasta las tortillas tiesas se saborean mejor, allá como a gusto un taco con sopa recalentada, así le digo, entonces como él me ve bien feliz, pues eso le cala, le cala, y se enoja.» Si bien esta narrativa

evidencia una clara actitud de resistencia que evoca los sentidos subjetivos en función del valor de participar en el andar comunitario, es, además, una verificación del deseo de vincularse con otros, por fuera del espacio privado, para enriquecer la propia experiencia de vida. Quizás suceda en este caso que el hombre se halle enojado a raíz de que la mujer encuentra felicidad por fuera de la familia y de su condición de esposa, que no sea él, el esposo, la fuente única y primordial de la felicidad de aquella.

También es cierto que son las mujeres las que tienen una concepción crítica del tiempo que se dedica a los cuidados de la familia y la pareja. Por más que estén comprometidas con las causas comunes no consienten que los trabajos que exige la comunidad ocupen demasiado tiempo como para que no se destine el suficiente para el trabajo que se hace supuestamente por amor y que es vital para la reproducción social. Es significativo por lo tanto lo difícil que puede resultar articular los roles de madre, pareja sentimental, trabajadora, etc., con el de luchadora social.

Esta referencia a los tiempos tiene correlato en lo que Carrasco (2003) conceptualizó como las dimensiones objetivas y subjetivas de los bienes y servicios que se necesitan para satisfacer las necesidades. Carrasco (2003) sostiene que la satisfacción de las necesidades requiere algo más que sólo bienes y servicios. Arguye que detrás de esta producción de satisfactores, cuando son producidos desde el hogar y no así desde el mercado, subyace la dificultad de hacer una separación entre la dimensión objetiva, aquella que refiere al bien como tal, piénsese en la preparación de la comida, de su dimensión subjetiva que incluye los afectos y las relaciones, puesto que implica elementos personales en la preparación. Lo que la autora señala es que “el trabajo destinado al cuidado de las personas del hogar tiene otro contexto social y emocional que el trabajo remunerado y satisface necesidades personales y sociales” (Carrasco, 2003, p. 15).

La trayectoria sindical de uno de los integrantes de la CEJM, devino en hechos que marcaron la historia relacional y familiar puesto que la lucha sindical, se oponía a los cuidados y la reproducción social de la familia: **«[El hijo] estaba enfermo, tuvo diarrea, hay que llevarlo al médico, es que tengo una reunión, o sea, eso te duele como compañera, como esposa (...) yo me siento mal porque sus prioridades eran otras, la lucha, la lucha.»** Si para el sindicalismo lo prioritario es la lucha, es la reivindicación de los derechos, es la conquista de las prerrogativas que han animado su acción colectiva, para la integración familiar, bastión de la comunidad, lo es la reconstrucción de los lazos sociales. Empero, eso fue una tarea que tuvieron que aprender una vez que se hallaron inmersos en la construcción del proyecto de la Comunidad Vasco de Quiroga, antecedente de la CEJM, pues señalan que cuando «fuimos a Uruapan a otras comunidades a tratar de buscar entre todos y ver cómo nos podíamos asentar en una comunidad que fuera más humana, que fuera más de que los hijos y la familia fuera la prioridad.» Ese llamado a la humanidad es una interpelación a las luchas sindicales, obreras, magisteriales, y aquellas que han dejado de lado la familia como centro de su constelación de acciones con sentido.

Es oportuno aclarar que la disyuntiva no reside en los fines que estas luchas persiguen, pues no es secreto para la humanidad que el reclamo de sus demandas ha dado frutos históricos en términos de acceso a derechos, por ejemplo. Lo que sí se interpela son dos asuntos, por un lado, lo que tiene que ver con privilegiar la causa por encima de la libertad del sujetx y, del otro, lo que corresponde a la separación de la lucha de toda intromisión de la pareja y la familia en lo que allí sucede. Ello demuestra porqué en lxs sujetxs de la CEJM se transitó y «se dio eso de querer hacer la familia para poder hacer la comunidad.»

6.3 Luchas contra los Liderazgos

En la CEJM no se identifican con la categoría de líderes/zas, sino con la de comunidad en tanto sujeto colectivo. Durante el trabajo de campo advertí que cuando alguien externo preguntaba por el líder de la comunidad, nadie respondía, y, ante la insistencia, declaraban que allí no hay líderes/zas, que allí se recurre a comisionadxs, personas que han sido designadxs por la asamblea para alguna actividad. No querer figurar como líderes/zas es una de-constitución de la falsa idea de que en toda comunidad o grupo social ha de prevalecer un líder, que es el que manda o en el que recae la autoridad. Bien se sabe que “los líderes (...) buscan legitimar su poder a partir del carisma (...) acumulando poder para agenciar acciones que les permitan permanecer o legitimar su capital político.” (Fernández-Fonseca y Cardona-Sánchez, 2017, p. 199). Por ello, a pesar de ser una noción de bastante uso en la jerga popular y comunitaria dejar de autodenominarse e identificarse como líderes/zas responde a una afirmación política en función del nosotrxs comunitario que está en sintonía con el mandato zapatista de servir y no servirse y de mandar obedeciendo (EZLN, 1995).

Recurrimos a la crítica de los liderazgos por dos sentidos: uno, porque es una categoría de bastante uso en el lenguaje social, porque además le subyacen “dinámicas de inclusión-exclusión y mandato-subordinación” que son generadoras de conflictos sociales y porque va de la “mano de los estudios del sujeto y la constitución de la subjetividad” (Fernández-Fonseca y Cardona-Sánchez, 2017, p. 198), y, dos, porque las trayectorias de algunxs sujetxs antes de construir la CEM estuvieron marcadas por el sindicalismo y los movimientos sociales ortodoxos, los cuales fungen como cuna de liderazgos.

Si algo es característico de las luchas sindicales en México particularmente es que “ha padecido una cultura sindical autoritaria, vertical, alineada con el partido oficial (...) y con reglas clientelares” (Gaytán, 2023, p. 3) lo que los ha llevado a sobreponer la lucha política frente a cualquier otro asunto que vaya en contra de los intereses de clase, es por ello que actúan con «la lógica de la organización vertical, el centralismo democrático» y en apego a la estructura organizacional centralizada (Collin, 2012). Lo de la centralidad no solo opera en razón de la toma de decisiones, aplica como criterio para organizar la lucha, las estrategias, la conducción de la

retórica política, el comportamiento social de lxs miembros, de donde se desprende una especie de subjetividad inducida a todxs sus militantes que, en el mejor de los casos, deben responder a dichos mandatos de clase.

Con frecuencia las luchas también deforman y obstruyen las libertades. Las reglas y normas al interior de las organizaciones o movimientos se hacen para cumplirse cuando no para imponerse, «sentí que era muy extremista, había un reglamento interno de la Casa del estudiante donde era algo muy feo pues, no podías tener novia, no podías tener cosas relacionadas con parejas, decían los que tenían la dirección de aquel entonces que era perder el tiempo.» En la misma sintonía para el sindicalismo «lo más importante es la organización y después la familia, si estás acá en la cuestión organizativa hay una cuestión, te separas o tu familia no tiene que saber qué es lo que tú estás haciendo.» Como bien acentúa Zibechi “se trata de un obrero [o militante] artificialmente desgajado de la familia, que queda totalmente desplazada de la organización proletaria, sea del sindicato o del partido (...) es evidente que son organizaciones patriarcales, que se organizan de modo jerárquico.” (2014, p. 26).

En lo anterior subiste, como observa Laura Collin, un “control social de la existencia que suponía la intromisión de los compañeros sobre la vida privada del militante” (2012, p. 69), lo que no es otra cosa que vaciar sobre un molde, que además debe permanecer en quietud, ciertas actitudes y formas de ser y estar en el marco de la lucha. O como dice Holloway (2012) que en la cima de las luchas hay una suerte de jerarquía que es donde aprendemos a colocar lo principal de nuestra actividad, mientras que en la base ubicamos lo que aparece como frívolo: la sensualidad, el amor, el juego.

Por fortuna y gracias a la reflexión e introspección que hacen parte del proceso de-constitutivo de la subjetividad y como una dimensión del sujetx transformador «nosotros empezamos a cuestionar esa parte (...) cambiar la lógica, pones en el centro a la familia y no a la organización, es que lo que te va haciendo cambiar es la práctica diaria.» Esto se erige como una síntesis de la trayectoria en procesos que justifican la alienación del individuo restando posibilidades para su emancipación. Puede ser además una protesta situada en la experiencia del sujetx desde las restricciones a la libertad, que es además una afirmación relacional, por salirse del molde, frente a una de las formas en que se representa el poder. Las fugas y reconfiguraciones de algunxs de los militantes que desarrollaron su hacer con base en el centralismo democrático, en los que reconoce a los “sindicatos como partidos [movimiento estudiantil], entraron en procesos de descrédito que afectó a militantes y simpatizantes que empezaron a emigrar hacia otras formas organizativas” (Collin, 2012, p. 71), entre ellas, la comunitaria. La reconversión de lxs sujetxs, como afirma Laura Collin (2012), sucede cuando regresan, reflexionando y actuando con nuevos libretos ante la necesidad de darle nuevos sentidos a la transformación social, bien en atención a la familia y al desarrollo pleno de su integridad, bien en atención a causas sociales y ambientales más que de clase lo que inevitablemente reconceptualiza el lugar y el significado de lxs sujetxs en las luchas.

Por supuesto la emigración de las organizaciones, que no de todxs sus militantes, porque no en todxs coexiste el despertar de consciencia, sino de aquellxs que fueron permeados por la inquietud, por la digna rebeldía, obedeció a la necesidad de una nueva reflexión y quizás de una nueva forma de construcción subjetiva. Construcción de sentido subjetivo que se concreta en formas de hacer política, ahora centradas en el territorio y en la comunidad, muchas de ellas iluminadas por las luchas autonómicas desde donde se replantea con bastante fuerza crítica la centralidad que se le había asignado al proletariado como sujeto histórico (Collin, 2012).

La CEJM por lo tanto ejerce una lucha no clasista así el antagonismo siga siendo en contra del capital y del Estado. Es decir, la lucha de la CEJM no se perfila hacia la toma del poder, mucho menos en busca del ascenso social dentro de la sociedad a la que pertenece. Por tal razón no pretende cambiar las cosas tomando ningún poder si no que quiere construir consciencia colectiva hacia un mundo más comunitario. Al parecer en el marco de estas luchas, hay una mutación del protagonismo, otrora centrado en la clase obrera, para florecer en el sujetx colectivo, el nosotrxs comunitario, lo cual se percibe como un cambio de actitud y mentalidad.

El giro en la mirada que cambia la manera de percibir las luchas por parte de lxs sujetxs está, entre otras, en función de dos temas: uno enfocado en el sujetx, en su fuero interno, puesto que «el salto más complicado que hay es dejar el yo por el nosotros» y el otro tiene que ver con deslindarse de las pugnas por el poder, por constituir figuras como los líderes/zas y, en esa vía, cambiar esa inclinación que parece innata en los sindicatos por edificar sectarismos que tienen como objetivo el control de la autoridad y de redes clientelares.

Para ilustrar lo anterior ubicamos algunos de los cambios subjetivos en lo que consideramos un tránsito de una subjetividad instrumental, cosificada, a una subjetividad otra en resistencia y solidaria. Asuntos concernientes a las relaciones de género fueron hechos que marcaron la experiencia intersubjetiva de lxs participantes: «él decía no te quedes atrás porque tenemos que ir a la par, porque si yo voy adelante es como la sumisión de la mujer ante el hombre, entonces hemos tratado de caminar al parejo.» Caminar parejo significa aprender a compartir los tiempos, andar juntxs los procesos, cada unx a su ritmo, apoyándose mutuamente, otorgándole valor a la existencia compartida en aras de construir no una homogeneidad sino un lugar de enunciación y práctica que permita el devenir de cada quien. Cambios subjetivos en las formas de asumir la autoridad también son significativos. Antes de cualquier imposición bajo el régimen de «haces o te sancionamos.», como le sucedió a uno de los compañeros en su experiencia en las Casas del estudiante, en la CEJM se apela a la autoridad colectiva, tomando decisiones consensuadas así sea un proceso más lento y complejo.

Los cambios en las formas de ver y entender los procesos también implicaron deconstruir la figura del líder, ahora inserto en los procesos comunitarios. Porque si algo paradójico ocurre es que en los procesos alternativos también hay presencia de personas, que no sujetxs, que no se han de-constituido y, por lo tanto, van en busca de aumentar su poderío personal cuando no su ego. Es por ello que se asumen como los «preclaros, los iluminados», razón por la cual hay motivos

para interpelar el hecho de [estar] «siguiendo una persona, yo no lo veo tan bien pues.» Deconstruir el imperativo de los liderazgos individuales para construir comunidad es un acto político, de rebeldía, que reconoce las virtudes y capacidades personales, pero en virtud de su implicación en lo colectivo. Porque lo prioritario desde esta lógica es la construcción del común, donde prevalezca la autoridad colectiva y horizontal, por eso «nosotros criticamos esa cuestión de ídolos, la cuestión de caudillos, la cuestión de líderes (...) porque terminas creando ídolos y figuras y creando lo que no quieres crear inconscientemente, creas personajes.»

Para no usar la expresión de líder que está ungida de historias unipersonales, de subordinación y de autoritarismo, lo cual se traduce en una suerte de “violencia simbólica” (Fernández-Fonseca y Cardona-Sánchez, 2017) la CEJM propone la categoría de *andantes* en el sentido de reconocer las virtudes de «personas que empujaron el trabajo.» Lxs andantes son personas, no personajes; viven vidas, no libretos. Será por ello que los procesos comunitarios, confeccionados desde lógicas distintas a las formas organizativas sindicales y de las Casas del estudiante, van haciendo que se fortalezcan visiones y prácticas relacionales, desde una intersubjetividad complementaria, donde lo prioritario es el nosotrxs, no la supremacía del yoismo. Precisa advertir que lo comunitario no tiene la pretensión, por lo menos así se observó en la CEJM, de diezmar el desarrollo de la persona en tanto individuo, pues como reafirman «está bien los sueños comunales, pero también los particulares.» Se diría que se trata de un ejercicio para hacer efectivo un doble movimiento, que vaya del sujeto individual al colectivo y viceversa.

6.4 «Predicar con el Ejemplo.» La Búsqueda de la Congruencia

La búsqueda de la congruencia entre lo que se dice y se hace, sin estar plenamente resuelta, es algo en lo que han trabajado en la CEJM. Dicha actitud básicamente se resume en que «para construir una parte comunitaria no vas a construir desde un discurso, sino el andar en comunidad.» El andar propuesto por la CEJM es filosofía de la praxis, es un ejercicio de reflexión y acción que implica atisbar el pensamiento, el sentimiento y la acción, como un todo inseparable, lo que «al final es un aprendizaje diario que tenemos y que todavía estamos en eso que es el error y el acierto.» Al final de cuentas consideramos que la congruencia solo es posible cuando se ha madurado algún grado de concientización en lxs sujetxs, lo cual es correlativo al pensamiento del pueblo Nasa, en Colombia, cuando afirman: “la palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte” (Escobar, 2014, p. 50).

La concientización, o concienciación como llamó Freire, “significa un despertar de la conciencia, un cambio de mentalidad que implica comprender realista y correctamente la ubicación de uno(a) en la naturaleza y la sociedad” (Freire, 1992, p. 14). En un sentido amplio la concientización es una actitud crítica, una suerte de test que lxs sujetxs hacen de la realidad para

transformarla. Solamente tomando cierta distancia del mundo el ser humano puede apreciarlo. Por eso la conscientización es producto del diálogo, que no es solo entre humanos, sino con la vida en general. “El diálogo es este encuentro de las [personas], mediatizados por el mundo, para pronunciarlo y transformarlo” (Freire, 1980, p. 101) Básicamente se trata de superar situaciones opresoras, tanto humanas como relacionadas con otros seres vivos. La producción de conscientización en lxs sujetxs les lleva a descubrir los mitos sobre los cuales se ha construido la estructura ideológica y actuante del sistema que genera opresiones (Freire, 1980). Por eso la conscientización es la mirada más crítica posible de la realidad que hacen lxs sujetxs en el camino de liberarse, o liberar a otrxs, de cualquier tipo de opresión (Lawrence, 2008). Trascender la esfera espontánea en que se revela la realidad hacia una postura crítica, o sea, alcanzar procesos de conscientización, exigen en el/la sujetx el tránsito por una serie de fases (la mágica, la ingenua y la crítica) que Freire (1980) planteó como “objetivo cognoscente en el cual el sujeto asume una posición epistemológica” (Lawrence, 2008, p. 2).

En la fase mágica, persiste la impotencia en la persona frente a las condiciones que le oprimen pese a que aún sus acciones son incipientes y no logra resolverlas. No hace nada ante ellas, se resigna ante su suerte o espera que la situación cambie sola. “Simplemente se cruza de brazos a la imposibilidad de hacer algo frente al poder de los hechos consumados” (Freire, 1992, p. 102). Por eso se habla de personas inconscientes cuando no perciben hechos o situaciones generadores de problemas u opresiones; por eso es característico de esta etapa lo irracional, el acomodamiento y la espontaneidad. La consciencia ingenua es aquella que tiene que ver con la palabra hueca, la que pone el énfasis en el discurso superficial desvinculado de la real transformación de la realidad (Naessens, s/f).

En la etapa ingenua, o transitiva, la persona ya puede reconocer los problemas, pero de manera individual, aún no alcanza a contemplar sus dimensiones constitutivas del conjunto de las causas y los efectos que constituyen la opresión. Incluso, sus acciones pueden tergiversar el propósito liberador en tanto adolecen de entendimiento y visión colectiva. También es característico de esta etapa la simplicidad de la interpretación de los problemas, un juzgamiento que aún adolece de fundamentos y mejor aún de visión transformadora.

Entre tanto, en la fase crítica, se alcanza un mayor entendimiento de la estructura problemática y el/la sujetx logra ver con mayor claridad los problemas en función de su comunidad; por lo tanto, no es una visión solipsista. “Hay una integración con la realidad” desde una relación “conciencia-mundo” (Freire, 1992, p. 101), que proviene de la inquietud, de la sospecha, de la indagación que posteriormente se corresponde con una acción y actitud de cambio. Como plantea Freire (1992) la conscientización implica que el sujetx asuma su posición epistemológica para que sea capaz de develar una visión más humanista y esperanzadora de la vida. “La conscientización no puede existir por fuera de la praxis, es decir, sin el acto de acción-reflexión (...) por lo que constituye un compromiso histórico” (Freire, 1980, p. 78).

Cabe aclarar que estas fases no son esquema rígido, ni mucho menos lineal, responden más bien a un proceso educativo y dialógico, a una transitividad de la consciencia (Freire, 1992) que se sabe contextualizada y cíclica, por lo tanto, nunca acabada. Tenemos bastantes razones para afirmar que han sido las mismas prácticas económicas alternativas y los procesos de diálogos intersubjetivos en que ha participado la CEJM que les ha llevado a transitar entre las etapas de conscientización planteadas. De esta manera,

El hombre [y la mujer] llega a ser sujeto por una reflexión sobre su situación, sobre su ambiente concreto. Mientras más reflexiona sobre su realidad, sobre su situación concreta, más emerge, plenamente consciente, comprometido, listo a intervenir respecto a la realidad para cambiarla. (Lawrence, 2008, p. 3)

Así pues, la búsqueda de la congruencia detectada en la CEJM se trata pues de un trabajo conducente a la concientización que abarca los dos ámbitos: el personal y el comunitario. El argumento que lo sostiene es bastante claro: «ha habido muchas cosas que nos han hecho cambiar y que nos han hecho pensar de forma diferente, yo creo que el núcleo de construcción no es una lucha aislada pues, no es una lucha de que me voy a una reunión y allá estoy haciendo la revolución y llegó a mi casa y acá soy un pinche desmadre y hago lo que quiera con mi esposa y mis hijos, no, yo creo que el núcleo de construcción es primero yo, voy a cambiar, después el núcleo familiar donde estoy, vamos a transformar y después ahora sí vamos a contagiar a los demás, no a imponer, a contagiar a los demás, a convencer para transformar.» Esta declaración, que es antes que nada política y ética, es compartida por lxs demás compañerxs de la CEJM, ya que poseen un principio de «transformación social» enfocando su sentido en la persona, pero no para que ella o él resuelvan solipsistamente, como si fuera su única responsabilidad hacerlo, sino que apelan a hacerlo en relación, lo que induce a un cambio subjetivo en correlato con lxs otrxs.

Podemos distinguir que esa búsqueda de la congruencia no es relativa únicamente a esos otrxs como personas, sino que también contempla acciones coherentes frente a los elementos de vida que subyacen en el territorio: agua, montañas, animales, árboles, etc. Estamos frente a un conjunto de acciones concretas, basadas en racionalidades reproductivas que configuran prácticas alternativas desde una visión ecológica. Piénsese en la coherencia ambiental al promover el uso de los sanitarios ecológicos para no contaminar las aguas, o la práctica de la agroecología para no envenenar la tierra, el agua y los alimentos.

Es tal el trabajo hacia la congruencia que la CEJM tiene una expresión que denota su inclinación hacia el cambio en eso que llaman «transformar transformándonos», lo que llamaría una filosofía de vida, cuyos saberes provienen de andar con los pies en la tierra, de poner el corazón en cada acción con la firme convicción de que son seres imperfectos y que para sostener una relación comunitaria en equilibrio sustentable con el territorio «necesariamente tenemos que ir cambiando y para cambiar hay que romper algunos hábitos y vicios que traemos.» Por esa razón sostenemos que la conscientización no existe por fuera de la praxis, es decir, sin el acto de acción y reflexión que deviene como diálogo de lxs sujetxs con el mundo (Freire, 1980).

Para romper hábitos y vicios una de las críticas que constantemente escuché en miembros de la CEJM, dirigida primeramente a ellxs mismxs, como a representantes de la academia, pero no únicamente, también a pseudo activistas, a los que se ufanan de ser revolucionarixs, tiene que ver con el imperativo categórico de alinear el discurso con la práctica. Con bastante fuerza subrayan: «tienes que acompañar todo eso que dices que sabes con el ejemplo en la práctica», justamente porque «si no haces y hablas y hablas, eso no va a construir nada, todo lo que hablas es paja, es demagogia.» Ello se explica, por un lado, porque en los espacios y procesos que caminan la construcción de alternativas, sobre todo aquellas que se posicionan desde lo anticapitalista, antipatriarcal, etc., cunde un desarrollo exponencial de la palabrería, donde el discurso por lo general es el que brilla y no así las acciones, y, del otro lado, porque la «mayoría habla y habla y no escucha y aquí esa es una de las cosas que hemos venido practicando desde un principio.» Escuchar es una virtud en la que subsiste una suerte de honestidad con el otrx, pero también con la práctica que es el horizonte y la fuente del discurso, de allí que hay que «sentirlo y que vibre en la piel y que se diga, si no, no.» Fíjese la observación de que la piel sienta lo que la voz dice y, por lo tanto, tendría que estar imbricado con lo que se hace, lo cual es una manifestación de un sentipensar comunitario.

Durante el tiempo que he caminado con la CEJM he podido constatar que uno de los trabajos éticos y políticos que más han venido haciendo es problematizar la cuestión de las jerarquías. Su intención es muy clara, no darle lugar a que «hubiera un iluminado que nos dijera por aquí es compañero y esto se tiene que hacer.» Lo que están cimentando es un espacio de escucha colectiva y de co-construcción de relaciones intersubjetivas, donde todxs puedan ser partícipes, locales y externos, y se pueda desdibujar esa figura de los liderazgos, de lxs «iluminados.» Por eso reafirman que «en la cuestión colectiva se puede ir ayudando como para ir eliminando los liderazgos.» Lo anterior denota un hecho interesante en el sentido de que los liderazgos no son naturales, sino que son contruidos, por lo tanto, eliminables, aunque para llevar a cabo esta tarea se requiere de la ayuda colectiva. Sobran razones para comprender por qué los procesos comunitarios exigen en todo momento replantear las actitudes y comportamientos de lxs sujetxs cuando se perfilan como práctica emancipatoria.

Una cosa es el proyecto de comunidad como horizonte, como ideal, lo que configura una suerte de subjetividad prefigurativa (Collin, 2012) frente a lo que se quiere, y otra, en razón de las circunstancias y dinámicas contextuales, esto es, lo que ocurre en la práctica. Y para expresar mejor esa conexión intrínseca entre lo que es como realidad y lo que quieren ser como utopía «hablamos de lo que hacemos y no de lo que vamos a hacer.» Con dicha afirmación no están negando el horizonte utópico al que caminan, es decir, las condiciones prefigurativas de la comunidad que sueñan y desean, como la propiedad colectiva de la tierra.

Por eso uno de los elementos que son consustanciales a su hacer, y que busca cerrar la brecha entre el decir y el hacer, es la compartencia. La compartencia sucede como expresión del nosotrxs en el presente, tomando del pasado la experiencia y situándose en el futuro como

posibilidad. Al hilo de esa textura la CEJM comparte saberes y haceres en medio de las faenas; se comparte solidaridad cuando deciden cuidar el sistema de manantiales de La Mintzita que es vital para que una buena parte de la población de Morelia pueda abastecerse del líquido vital; cada vez que tienen una faena o hay visitas a la comunidad se da la compartencia de alimentos; a la vez que comparten los conocimientos que han adquirido en su andar, para ponerlos al servicio de quienes los necesitan. «Si el conocimiento lo tiene una persona, [subrayan] esa gente tiene el poder, y si todo ese conocimiento lo empiezas a bajar a que todos tengan el conocimiento, empiezas a eliminar esa cuestión del poder, y empiezas a trabajar la cuestión horizontal.» Lo notable de la compartencia de saberes, haceres y alimentos es que funge como dispositivo de cambios internos en la estructura de la subjetividad puesto que «empieza uno a tomar un poco de conciencia y a cambiar esos hábitos, es todo un proceso pues y ese proceso de cambio se da solamente haciéndolo.»

El trabajo de la congruencia también tiene sus riesgos y detractorxs. Tan pronto como se instala una alternativa anticapitalista, buscando romper los individualismos, empieza a ser cuestionada, pues no falta quien diga que «en vez de que venda, regala su trabajo o regala su comida o regala lo que tiene», refiriéndose a la compartencia. Los proyectos disidentes del orden establecido y de los mandatos hegemónicos tienden a ser fuertemente criticados, lo cual se debe a la ausencia de visión transformadora que subsiste en quienes ejercen la crítica. Hay quienes no alcanzan a percibir, por miopía o por la introyección tan arraigada de rasgos subjetivos capitalistas, que lo que hay detrás de esa actitud en razón del compartir desinteresado, como ocurre en la CEJM, es muestra de una constelación de subjetividades solidarias que actúan en pro de la humanidad y de la madre naturaleza sin un interés más allá que el de satisfacer necesidades.

Por suerte no siempre hay que esperar que los cambios sucedan afuera cuando se están registrando en lo interno. Estos procesos comunitarios reproducen alegría y otros sentimientos que se convierten en tejedores sociales, pues «siento muy bonito cuando correspondo a eso que hablé (...) [y cuando] todo lo que he aprendido y he andado ha sido para bien, porqué, porque me ha quitado esa venda de los ojos.» Sentir bonito es lo que permite quitarse la venda de los ojos, es un sentimiento de bienestar que actúa como facilitador de la toma de conciencia. Quitarse la venda, por lo tanto, implica un soltar para ser un sujetx conscientizadx en palabras de Freire (1980) que es, además, fruto de un proceso reflexivo que conlleva una mirada renovada conducente a un actuar con cambio de perspectiva. Quitarse la venda es una metáfora, bastante potente, para designar un paso en la de-constitución de aquello que se trae de la «vieja escuela», lo cual se puede adjudicar a una suerte de actitud vigilante cuya confrontación interna hace que el/la sujetx pueda resignificar sus prácticas y discursos cuando considera que hay que dejar lo viejo para mudar de piel. Nada puede ser más expresivo de esa actitud, de esas ganas de cambiar y de mudar subjetivamente, que estar en la vigilancia interna con la ayuda del otrx: «el día que a mí se me suba el ego, bájemelo, yo no quiero caer ahí.» Esta expresión, por lo demás maravillosa, da cuenta de los peligros del ego.

De manera análoga como ocurre con el compartir arriba mencionado, en algunxs miembros de la comunidad ha prevalecido el interés por conocer las especies de aves que existen en el ANP para promover su protección, una especie de compartir con la naturaleza, razón por la cual han integrado el Colectivo Kuani de observación de aves. Junto a estudiantes e investigadorxs de la UNAM miembros de la CEJM recorren habitualmente el territorio y a su paso aprenden a identificar las diferentes especies de aves; claramente, cada quien categoriza el conocimiento a partir de los saberes previos y la racionalidad que alberga. Lxs miembros de la comunidad lo hacen desde su lugar de habitantes del territorio y la academia desde el suyo. Uno es saber popular y el otro científico. Lo interesante es que al momento de nombrar las especies cada quien lo hace desde su lugar de enunciación, desde el valor que le otorga al saber y de lo que asume como importante. Lo valioso en el relato es que uno de los compañeros de la CEJM ha preferido usar un lenguaje común, coloquial, para identificar las aves y no circunscribirse al lenguaje científico, aun teniendo la formación para ello toda vez que uno de ellxs realizó estudios en biología. La explicación, además de simple y contundente, refleja cierto grado de empatía con el conocimiento común que usa su gente: «vamos a hablar como la gente los conoce, como la gente identifica, entonces por eso fue una discusión que tuve con las pajareras, oye, [le increparon] ¿por qué no te aprendes los nombres científicos? No quiero porque entre la gente de comunidad nos comunicamos con este lenguaje (...) desde ahí es desde donde nosotros decimos que el conocimiento no se le debe limitar a nadie.»

6.5 La Subjetividad Solidaria Hay que Construir-la

La relación que ha decidido mantener la CEJM y el territorio, especialmente para apropiarlo y cuidarlo, les ha enseñado a desaprender viejos esquemas de tratar con el Estado. Y como se sabe el Estado ejerce y detenta poder, mismo que hay que resistir para buscar modos alternativos de existencia, lo cual implica construir una subjetividad que sea consecuente con ello. Básicamente por la situación de irregularidad en la posesión de la tierra y la búsqueda de una titularidad colectiva bajo la idea de apropiación por utilidad pública es que la CEJM ha buscado los canales jurídicos por la vía de los juicios de amparo, así como los canales institucionales para relacionarse con dependencias que tienen funciones ambientales en relación con la ANP. En definitiva, con el Estado la relación ha sido paradójica, además de gradual, y se ha configurado más estratégicamente que otra cosa, justo porque «si tuviéramos certeza en el territorio, seguridad en el territorio, tuviéramos la fuerza y las condiciones para confrontar, pero no las tenemos.» Tienen muy claro que la relación con el Estado «es una navaja de dos filos, porque van a decir que estamos legitimando lo que haga el gobierno.» La decisión de no chocar de frente con el Estado y más bien relacionarse de manera estratégica, es una actitud inteligente, pues no se venden en busca de favores políticos como en algún momento lo propuso un compañero que, entre otras razones, terminó saliendo del proyecto pues «él meramente se quería dedicar a la cuestión con las agencias de gobierno, inclusive fuera quien fuera, fuera algún político con reputación.»

Relacionarse con el Estado tiene sus riesgos, pero también sus ventajas cuando hay que acudir a sus fauces para resolver asuntos que solo desde allí se lograrían, así algunxs piensen que no, como Laura Collin, quien de manera crítica dice que “todo lo que toca el Estado lo deforma.” Sin embargo, la CEJM por su condición de posesionaria de la tierra y para ejercer su derecho a proteger el territorio dentro de los mecanismos institucionales que regulan el ANP se vio en la necesidad de redefinirse en lo que respecta a la interacción en el marco institucional. «Entonces ahí está una lesión para la comunidad que nos hizo un poquito aflojar nuestra posición con ciertos personajes de la política, de dependencias (...) éramos de los cerrados, cerrados a no platicar con gente de las dependencias, entonces, ¿qué pasó? que de todos modos nos tocó sentarnos a platicar con ellos.» Esa lesión, que proviene de un aprendizaje reflexivo, porque «nosotros no estamos peleados con eso pues», no diezmó la autonomía comunitaria, sino que perfiló una estrategia política cuidadosa, al tiempo que azarosa por los riesgos que ello representa, toda vez que se vieron en la necesidad de poner el territorio en el centro de sus afirmaciones, algo que se dice fácil pero que implica apuntalar a suelo firme los principios éticos y políticos.

Derivado de lo anterior también es cierto que esa estrategia política de interlocución con el Estado con la finalidad de incidir en el cuidado del territorio no fue bien comprendida por algunxs aliados de la CEJM, afectando «las relaciones político sociales que había con otros colectivos, con otras organizaciones.» Hechos que, por las diferencias políticas que se zanjaron, terminaron reduciendo la cantidad de familias y miembros de la CEJM, y que en su percepción y sentir expresan que «a lo mejor sí nos golpearon, pero no nos destruyeron, [y contrario a lo que algunxs esperaban] nos hizo que nos fortaleciéramos.» Hemos afirmado que las subjetividades se disputan. Mientras las instituidas se resisten a desaparecer, como puede ser aquella percepción de nada con el Estado, las instituyentes, en nuestro caso las solidarias, se perfilan como un cambio de mirada que hay que construir social y políticamente puesto que van a contracorriente de algunas ideas y prácticas que pudieran estar anquilosadas en las personas.

Por ejemplo, «nos cuestionaron mucho cuando como comunidad entramos al Consejo de Planeación del Área Natural Protegida de La Mintzita, y luego que realizábamos actividades con el ayuntamiento o con alguna dependencia.» La interpelación a la CEJM frente al diálogo con el Estado, cuya crítica atribuía que «nosotros hacemos trabajo para el Estado y el otro que no están de acuerdo que trabajemos con la academia» tiene un fondo que se explica, y no con menor razón, por ser instituciones que históricamente han sido hegemónicas y en cuyas estructuras reina la burocracia, para ambas, y el clientelismo político en caso de la estructura estatal. Sin embargo, lo que no se reconoce e identifica con honestidad en la actuación de la CEJM es su capacidad para interlocutar con esta institucionalidad sin perder su autonomía e independencia. Cuando se racionaliza y actúa como sujetx con claridad política y bajo los principios comunitarios «no podemos decir al gobierno tú no te metas aquí, es nuestro territorio, no podemos decirle eso, porque sería autodestruirnos.» Ello muestra, además, por el lado de la academia que tienen bien claro que «necesitamos un chingo de datos técnicos, necesitamos el apoyo y el respaldo de la

academia» para defender el territorio. Y por el lado del Estado, pelearse directamente con él sería equivalente a “cortar la rama sobre la que están sentados” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 24).

La CEJM echó mano de una estrategia política en la que, sin restringir su autonomía, decide dialogar con el Estado, teniendo la certeza de que para protegerse lo hacen «con las mismas herramientas que tiene el propio Estado.» Por ello es que su participación en los Comités de Vigilancia Ambiental Participativa tiene como único fin legitimar su intervención en el territorio y, en consecuencia, incidir para que las distintas dependencias públicas desarrollen acciones afirmativas que beneficien el ANP y Sitio Ramsar y lo pongan a salvo de las constantes amenazas. «Los comités los hacemos con la idea de podernos defender, de que el contrario no llegue y nos ataque. Nosotros sabemos que el Estado es parte de nuestros contrarios, pero hay un momento en que tenemos la necesidad de hacer la unidad con el contrario para podernos defender del mismo contrario.» Hacer unidad con el contrario en tanto estrategia representa un enorme riesgo, además, no significa que la CEJM esté de acuerdo con el discurso, las acciones y las ideologías que desde la institucionalidad se manejan. El sentido de la unidad va en la vía de la complementariedad en razón de que ese diálogo «nos protege porque, vamos a decir, es como una autoridad que crea una barrera.» Asumir tal posición es clave para andar el territorio con respaldo institucional coadyuvando a legitimar su acción en defensa del territorio, además para penetrar espacios como las mesas de trabajo interinstitucional donde se toman decisiones y se va afianzando la postura de la CEJM en tanto sujeto colectivo y como actor con funciones territoriales de protección. Para cumplir ese fin es fundamental contar con información sociotécnica respaldados por datos, para desarrollar argumentos sólidos, por «eso todo conocimiento que se está construyendo aquí es para un fin del territorio y no para un fin individual, sino para un fin colectivo y este fin colectivo es el cuidado y defensa del territorio.»

Las relaciones con lxs actorxs internxs añaden un ingrediente más en la construcción de la subjetividad solidaria, pues lejos de parecer un proceso idílico de lo que se trata es de una constante disputa. En su momento la disputa implicó la separación de la asamblea de la colonia ecológica en el 2011, específicamente con el «comité de los ocho» que llevaba el juicio de amparo, por presentar irregularidades en el manejo de la información, gestión de los terrenos y «por querer lucrar, sacar provecho y apropiarse de lo ganado en el amparo de las cuatro hectáreas», lo que se tradujo en que «lo ecológico se usó para aprovecharse del territorio.» La posición que asumió la CEJM se basó en la comprensión de que la «relación con la tierra y el territorio es como un ser y no como un objeto, lo que empieza a ver las cosas diferentes.»

Como si fuera poco en adelante hubo disputas con organizaciones aliadas con quienes caminaron el proyecto de comunidad, pues trataron de «imponer su propio proyecto» y porque además no entendieron la necesidad de interlocutar con académicxs y con funcionarixs públicos siempre y cuando fuese con un fin de beneficio hacia el territorio. «El gran desencanto [por parte de las organizaciones aliadas] fue que ya la comunidad no empezó a cumplir [sus] caprichos.» Además, «una parte fundamental, que es la que nos lleva a tener esa confrontación, es el no

entender qué es la comunidad y qué es una organización política.» Es un problema de comprensión que toma forma en los orígenes ideológicos de la organización aliada donde si hay una postura inquebrantable de choques frontales con el Estado y con la academia, por lo que distaron mucho de las deconstrucciones y los principios dialógicos y políticos que la CEJM ha puesto en marcha.

6.6 Formación Política Comunitaria

Uno de los atributos fundamentales para auspiciar las luchas por la reproducción de la vida comunitaria se encuentra en la formación política de lxs sujetxs. El pensamiento crítico, base epistemológica del actuar y del proyecto comunitario emancipador, constituye una especie de camino por la que transitan lxs sujetxs. Ser crítico con el sistema dominante y opresor, llámese capitalismo, patriarcado, colonialismo, etc., no es una capacidad innata de las personas. No se nace con la capacidad ni las habilidades para reclamar la vida digna ante su negación, sino que es fruto del aprendizaje, de la experiencia moldeada en el activismo y en las luchas, pero también de la voluntad expresada en lxs sujetxs hacia el cambio de lo establecido como norma. Se trata de un pensar y hacer desafiante que encuentra su estado de expresión en lo que metafóricamente se conoce como el "grito" del sujetx (Hinkelammert y Mora, 2013).

Claramente la CEJM ha aprendido a interponer su cuerpo, la razón y el sentir frente a los que quieren lucrar con la tierra. Este ejercicio pretende desafiar la destrucción del territorio por lo que han "gritado" durante más de dos décadas para que el gran enemigo que es el capitalismo, que tiene forma de empresas inmobiliarias, de empresa papelera, de planes municipales de desarrollo, no acaben irracionalmente con los bienes comunes que se hallan en la Mintzita.

Esta formación política, como expresión de la subjetividad, se desarrolla en varios momentos y estadios de la trayectoria de la vida. Se nutre del andar en procesos educativos, bien sea autónomos y alternativos, como los que suceden en los encuentros con comunidades, como los auspiciados por organizaciones sociales y políticas como el Congreso Nacional Indígena (CNI) donde la CEJM ha participado, pero también de los andares comunitarios en las faenas y en la celebración de las ediciones de la FATG. Sin embargo, la referencia a las comunidades en lucha, como el propio ELZN, la comunidad de Santa María de Ostula, Nurío o Cherán, han sido motivo de acrecentar la digna rabia. «Este andar del CNI nos ha dado como para aprender la importancia del territorio de los pueblos originarios, del cómo se ha resistido al despojo, el EZLN nos ha dado muchas herramientas, mucho aprendizaje sobre cómo han logrado sobrevivir (...) la cuestión de las resistencias de las que se ha aprendido ha sido el zapatismo porque siempre nos han dicho vamos a construir desde abajo, no desde arriba, no vamos a trabajar en vertical, vamos a trabajar en horizontal.» Andar desde abajo implicó inmiscuirse con procesos que representan las demandas de los pueblos, del territorio cuando es amenazado; y andar en horizontal conllevó el ver a lxs otrxs

como pares en el marco del siempre complejo proceso de debatir y consensuar colectivamente las decisiones. Ambos andares fortalecieron los vínculos solidarios.

En consecuencia, andar las luchas formó el espíritu crítico de lxs sujetxs, bien por el encuentro con otros discursos de rebeldía, con estéticas políticas, con amplios diagnósticos de los problemas del territorio y porque se vieron envueltxs en espacios intersubjetivos donde se confeccionan políticas para la vida, donde hay cabida a dispositivos de formación como el arte y la cultura. Tanto en algunas de las reuniones, como habitualmente sucede en las FATG y en espacios más íntimos, pero que no dejan de ser políticos, «[se] escucha música de protesta, cultural, porque tienes que tener una formación muy buena, según crítica, de reflexión, de cierta manera sí nos sirvió eso.» Sobre todo, la música ha significado para la CEJM un refugio ante los dolores que han generado los andares, como también ha servido para afinar el canto como instrumento de lucha.

El/la sujetx político, bastión de las luchas, quien las lleva a cuestras, se constituye como sujetx transformador/a en la arena de los asuntos públicos como en el ámbito comunitario en razón de cohabitar espacios con otrxs actorxs, en la participación de los asuntos que son consustanciales de su época y por los que siente un llamado a defender. Ser sujetx político es querer participar por el reclamo de sus derechos y más allá de los suyos, es querer construir un proyecto de vida en común (Luna, 2003). Es allí, de acuerdo con Dussel (2016) donde toma forma la política como actividad que organiza la vida en común y donde lo político como concepto delinea tanto el escenario, con sus diversxs actorxs, como las ideas y prácticas en que se forjan los modos de subjetivación política en lxs sujetxs.

Como ya se mencionó, las trayectorias políticas de algunxs de lxs sujetxs de la CEJM se forjaron en prácticas sindicales, magisteriales y estudiantiles, donde tuvieron contacto con algunas corrientes teóricas críticas. Estando en las organizaciones «nos daban una formación política, cultural, y de valores, formación marxista leninista, y bueno ahí fue donde nos empezamos un poquito a involucrar en cuestión ya de movimientos sociales.» No en vano su inserción en dichas prácticas, podríamos decir revolucionarias por el carácter transgresor del orden establecido, se extendió a participar en infinidad de marchas y huelgas, haber vivido la experiencia de la representación sindical, de alentar tomas de terrenos para construir colonias populares, de construir las bases filosóficas de la Comunidad Vasco de Quiroga, de haber hecho trabajo político con obrerxs y estudiantes, de asistir a infinidad de reuniones y círculos de estudios, todo lo cual marca una influencia notable en la formación discursiva, práctica y por ende política de lxs sujetxs.

La intersubjetividad política tiene como antesala estos escenarios en tanto posibilita encuentros de pensamiento, lenguaje y acción en la construcción de otros mundos posibles. Mundos otros que se forjan desde el activismo, pero también en correlato con referentes teóricos. Como constata uno de los compañeros «yo les estaba pasando artículos de Marx para que los leyeran (...), un libro Qué es el Estado, de Martha Harnecker, (...) lo que era las cartas de Lenin, el 18 brumario, el joven Marx, un resumen de Theotônio dos Santos, era una cuestión marxista entonces todo eso, desde ahí nos empezamos a forjar.» Sin dudas una herencia de las

organizaciones sociales se halla en hacer trabajo político, lo cual implicó formarse y contextualizarse teóricamente en aras de adquirir bases interpretativas que propugnarán por los cambios esperados. El pensar crítico en clave de la praxis demanda la adquisición de conocimientos para fundamentar la acción.

En el tiempo de la participación de los procesos magisteriales, obreritas y estudiantiles, si bien se va forjando el espíritu de la justicia social, de la dignidad, entre otras banderas políticas reivindicativas, no es hasta el distanciamiento con estos procesos que «fue el inicio de ir generando una persona diferente y de ir pensando que si era la única opción lo que estaban planteando los marxista leninistas pues.» De manera que, si bien la base intelectual y organizativa que se obtuvo en las luchas sindicales y estudiantiles forjó un acervo experiencial importante en lxs sujetxs, para la construcción de la comunidad se precisa de quizás de otros referentes comportamentales y actitudinales que no ofrece la teoría por más crítica que ésta sea. Se sabe de muchxs marxistas en la calle actuando opresivamente en el espacio doméstico.

Una de las críticas que se han hecho a los cuadros políticos que tuvieron formación marxista clásica, se encuentra en que uno de los fundamentos de su lucha, sino el más importante, se centró en la toma del poder, aspecto éste que fue duramente criticado y revaluado entre otras en lo que se conoce como la crisis de paradigmas cuyo advenimiento se dio con el derrumbamiento de los socialismos reales al final de la época de los 80's. El cambio de paradigma que le sucedió, aunado a las convulsiones sociales, políticas y económicas de la época, abrió las compuertas para la emergencia de renovadx actorxs sociales, visibilizando luchas otras, como las comunitarias, las ecologistas, las feministas, las identitarias, etc., donde lo predominante ahora no es la toma del poder sino la búsqueda de autonomías, emancipaciones y acceso a derechos. Los caminos y repertorios de lucha cambiaron como el horizonte emancipador que las anima.

Una de las intelectuales que marcaría esa opción diferencial para algunxs miembros de la CEJM fue «Martha Harnecker [quien] dice que es tiempo de hacer comunidad, [según ella] están dadas las condiciones, pero la comunidad la vas a hacer con personas libres, y ¿quiénes son las personas libres?, nosotros le empezamos a escarbar por ahí y decimos bueno la persona libre es el que no tiene ni ambición por el poder ni tiene ambición por el dinero, y dijimos bueno pues vamos a ver si podemos encontrar gente así para hacer una comunidad.» Nótese los dos elementos que, de acuerdo a la narrativa, serían las condiciones para hacer la comunidad: el poder y el dinero. Quiere esto decir que, en clave de solidaridad y no de competencia, como para construir comunidades humanizadas y desprovistas de liderazgos, y para aunar luchas en común que no distorsionen la práctica emancipatoria, es sugerente, como sujetx, deslindarse del interés por la acumulación del dinero y el poder. ¡Vaya reto!

Cuando se estaba dando la construcción filosófica de la CVQ, «porque una cosa es la comunidad [como proyecto] y luego la otra es asentarla en pueblo, materializarlo», lo que se proponían era una especie de purga de los males de la vieja escuela, el sindicalismo y los movimientos sociales dogmáticos. Entre esos males estaba la disputa por el poder. Cosa que no

era un simple capricho, era parte de una apuesta por fundar una comunidad que no tuviera como referente el poder económico y político que, desde la visión de quienes anduvieron en estos procesos, era lo que posiblemente desvirtuaría cualquier intento de cimentar formas comunitarias sostenidas en el tiempo. En términos de la trayectoria y la formación humana y política lo que se pretendía era trabajar con «pura gente que ya estaba probada en el movimiento y que no se había vendido y que no tenía interés por ser dirigente.» Claramente el problema que se detectó con base en la experiencia y que tiene relación directa con la constitución de la subjetividad política es que quienes detentan estas figuras de dirigentes, de líderes, aquellos que ocupan la llamada vanguardia, son proclives a concentrar formas de poder político y económico que van en contravía de lo que se presupone sería la construcción de un sujeto con espíritu comunitario, en otras palabras, un ser humano libre.

Es curioso además de interesante desde el punto de vista heurístico cómo la subjetividad va cambiando y no es estática, siempre y cuando preexistan condiciones para su de-constitución. Prueba de ello es que, por un lado, cuando los miembros de la CEJM llegan en el 2001 al territorio que hoy habitan, no lo hacen con la plena conciencia de construir una comunidad ecológica como la que hoy tienen, mucho menos tenían en su pensamiento cuidar el sistema de manantiales de La Mintzita, puesto que «aquí nosotros llegamos por un lote» y «no sabía nada de las alternativas hasta que vine a vivir aquí.» Del otro lado, al tener una identidad y práctica campesina e indígena, se han abocado durante mucho tiempo a la producción de los alimentos, pero no como lo hacen ahora desde la agroecología, sin el uso de agrotóxicos, haciendo sus compostas, aprendiendo a sanar el suelo y cuidar la salud, cuyo componente político es emancipador y crítico. Tuvieron que hacer un tránsito de la racionalidad instrumental y la subjetividad maximizadora propias del capitalismo- puesto que antes «no sembrábamos orgánico, puro agrotóxicos de los buenos», lo que significaba ver a la naturaleza como objeto-, para, progresivamente ir transitando a una racionalidad ambiental, a una subjetividad solidaria con la tierra, pues dicha racionalidad y práctica respeta y salvaguarda los ciclos de la vida natural presente en los ecosistemas.

6.7 Subjetividades Asociadas con la Naturaleza

Una frase icónica que ha acompañado a la CEJM en su historicidad y que representa un gran valor simbólico en su lucha ha sido “la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a ella” (Noah Seathl, jefe de la Tribu Seattle). La frase evoca un espíritu de respeto profundo por la tierra, por los elementos comunes que allí reposan y que son imprescindibles para que la vida continúe. De modo que esta expresión puede ser entendida como un principio ético y ambiental que ha cambiado la percepción y el modo de vida de los integrantes de la CEJM. Prueba de ese respeto a la madre tierra se encuentra en la producción de alimentos agroecológicos, en la construcción de viviendas dignas en adobe y en la producción de ecotecias sustentables, en el cuidado de las cuencas que abastecen de agua el manantial, en la incidencia política para conservar el ANP y Sitio

Ramsar, en los conocimientos que han adquirido de las plantas medicinales, de otras especies de flora y fauna y en la sensibilidad ambiental cuando realizan rituales para pedir permiso y agradecer a la madre naturaleza. Si bien existen “afectos que impulsan la desintegración ecosistémica (...) toda vez que la razón instrumental está inevitablemente asociada a una lógica afectiva” (Giraldo y Toro, 2020, p. 12-13), también hay los que procuran su conservación, su cuidado y reproducción; a ellos les atribuimos ser tributarios de la subjetividad solidaria.

Para la CEJM el territorio es su prioridad, por eso decidieron convertirse en sus guardianxs bajo el argumento de que «mientras no tomes esa responsabilidad y ese compromiso con el territorio todo lo demás son palabrerías», lo que denota que están guiadxs por un orden sensible. Incluso hay quien plantea que «anteponemos más las necesidades del territorio que las de nosotros mismos.» Se preguntarán por qué esa manifestación tan contundente. Porque, en principio parten de un principio fundamental, que es plantearse la pregunta sobre las necesidades que tiene el territorio porque «somos parte de un todo.» Ellxs aprendieron que, como seres humanos, centramos nuestra racionalidad en un paradigma antropocéntrico, supeditamos las necesidades humanas en detrimento de las que demanda el territorio, como si éste poseyera bienes y recursos ilimitados, como piensa el capitalismo, y tuviera que darnos todo sin recibir nada a cambio. Por eso aducen que prima la insensibilidad e indiferencia de la gente cuando no se preguntan qué necesita La Mintzita para reproducirse como hábitat natural. Mientras llegue el agua a la casa, lo demás parece no importar.

Un segundo elemento que explica el anteponer las necesidades del territorio por sobre las de las personas es por el hecho de que «el territorio determina tu ser». Se puede advertir en ello que hay un trastocamiento de los sentidos, más allá de la piel y de la razón, para imaginar que hay afectos, sentimientos y cuerpos que se disponen a respetar la vida. Es, además, una crítica al proyecto de modernidad y su pensamiento cartesiano, específicamente a su ontología dualista⁴⁷ (Escobar, 2014) que separa al ser humano del resto de seres con los que comparte la casa común. Mejor aún, hay un territorio extendido que trasciende el espacio biofísico que se reconecta con el territorio del ser.

Aquí conviene referir lo que Arturo Escobar (2014) llama las ontologías relacionales que suceden en el contacto directo, sostenido y profundo, con todos los elementos naturales que caracterizan el territorio. La relación estrecha que tiene la CEJM con la tierra, con los manantiales, con las especies, con el cerro del Águila vista como un ser sintiente, es para cultivar una sensibilidad común que despierta afectos frente a la trama de la vida. En las ontologías relacionales descubiertas en la CEJM “los territorios son espacios vitales de interrelación con el mundo natural

⁴⁷ Dice Arturo Escobar “en la ontología moderna -llamada dualista pues se basa en la separación tajante de la naturaleza y la cultura, mente y cuerpo, etc.- el mundo está poblado de individuos que manipulan objetos (...)” (2014, p. 57), a su conveniencia sin ni siquiera atisbar que lo que hay es un sistema de mundos relacionales entre las diversas formas vivientes.

(...) en los cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran entidades separadas, sino que establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2014, p. 58-59).

Se trata de un contacto no cosificador, que no divide, sino que fija una relación empática, escuchando los ritmos de la naturaleza, como escuchan las aves y hasta las aguas que pasan por debajo de las inmediaciones de la casita comunal, encontrando posibilidades en ello de producir una nueva subjetividad, una subjetividad otra, que es solidaria porque todo lo que se experimenta como realidad externa al ser, se cuida sin fines privativos. Por eso enfatizan con mucho acierto que «el territorio te va cambiando, te va haciendo ser otra persona.» La persona que va resultando de ese contacto y relación posee una empatía ambiental que es aquella “capacidad biológica de podernos sintonizar y entonar con la emocionalidad de un mundo vivo, sintiendo su emoción en nuestro cuerpo” (Giraldo y Toro, 2020, p. 15).

Hablar el lenguaje de la tierra (Giraldo y Toro, 2020) se convirtió una suerte de relación metabólica entre habitantes de la CEJM y la naturaleza, en una empatía socio natural. Por eso el manantial, los cientos de aves, los animales, las plantas, en especial las medicinales y comestibles, y el conjunto del ecosistema que forma el territorio de La Mintzita están presentes en la subjetividad de las personas. El establecer vínculos de proximidad con la tierra hace que se corte la cosificación del mundo (Leff, 2004).

Un fundamento más de la estrecha relación de la CEJM con el territorio se da por cuenta de una visión no capitalista, es decir, no verlo como un botín de recursos a explotar, para acumular riquezas, sino con una comprensión de bienes comunes, los cuales son indispensables para todxs, por eso apelan a que «el territorio no es cuestión de moda, no es cuestión de negocio.» Es por ello que “los comunes se constituyen sobre la base de la cooperación social, las relaciones de reciprocidad y la responsabilidad en la producción de la riqueza compartida” (Federici, 2020, p. 146). En otros términos, lo que se refleja en la CEJM es muestra de una ética ambiental que es correlativa a un modo alternativo de experimentar los comunes.

En la relación tan estrecha que ha sostenido la CEJM con la naturaleza de lo que «se trata es de ir rompiendo las maneras de cómo nos vamos a relacionar con el territorio en el que habitamos, [por lo que] hay que cambiar la forma de vivir.» Esa es la justificación nodal para que decidieran transitar hacia modos de producción no invasivos, para implementar las ecotecnias como el sanitario ecológico seco, las cisternas captadoras de agua, las estufas patzari, «porque nos interesa que se implementen este tipo de ecotecnias, porque sabemos que son importantes para un cuidado de un territorio, del medio ambiente.» Esta apropiación que hacen del territorio es una expresión que simboliza la lucha, el trabajo y las decisiones colectivas que configura un tipo de intercambio recíproco con la naturaleza: ella les permite tomar lo que se necesita para vivir y ellxs le dan cuidado y protección. De esta suerte es como “los comunes no son cosas, son relaciones sociales” por lo tanto “requieren una comunidad” (Federici, 2020, p. 144).

Lo interesante que hay en la CEJM y que pone de relieve su estrecha relación con la naturaleza reside en el hecho de satisfacer necesidades desde una lógica no extractivista, esto es, no capitalista ni predatoria. Porque algo muy distinto sucede al satisfacer necesidades desde la lógica del mercado capitalista, en cuyo proceso se explotan seres humanos y naturaleza, como ocurre con los procesos productivos intensivos, los que usan agrotóxicos y promueven la productividad para la búsqueda de la maximización del capital. Una cosa muy distinta sucede al hacerlo desde prácticas que prefigurativamente pueden entenderse como anticapitalistas. Y eso no ocurre en automático, sino como una acción decidida y consensuada por lxs sujetxs. «El hecho de que estemos produciendo nuestro maíz, nuestro frijol, nuestra calabacita y que estemos también haciendo lo posible por trabajar la tierra y que estemos produciendo el abono también está rompiendo, poco a poquito, con el sistema porque es un monstruo, o sea producimos nuestro abono, producimos nuestro biofertilizantes foliares (...) y estamos tratando de que la tierra no la estemos intoxicando, al contrario, estamos viendo la posibilidad de irla nutriendo entonces eso también es un hecho anticapitalista.» De lo anterior se desprende con bastante fuerza la idea de que “la comunalización es una práctica considerada ineficiente desde el punto de vista capitalista” (Federici, 2020, p. 144).

Cambiar la manera de ver y entender el sistema productivo de alimentos tiene que ver con ir adquiriendo niveles crecientes de concientización que, como se explicó páginas arriba, es resultado de desmontar los mitos y desnormalizar las convenciones impuestas por el sistema hegemónico. No se deja de producir con agrotóxicos así nada más. Fue necesario atravesar un proceso socio educativo para darse de cuenta de las implicaciones en la salud humana y la del territorio para que decidieran hacer la transición agroecológica. Podemos adjudicar el cambio de mentalidad como parte de un proceso paulatino de sensibilizarse, de capacitarse, de dialogar con otrxs que ya venían en la transición, donde pudieron advertir las consecuencias de producir alimentos bajo las lógicas invasivas que son auspiciadas por el capitalismo, y, darle forma a una praxis comprometida con la sana alimentación humana y de paso velar por el ambiente. «Entonces ya cuando empiezas a escuchar y a aprender sobre todo con los que trabajan la tierra en aquel tiempo, pues empieza uno a tomar un poco de conciencia y empieza uno a cambiar esos hábitos y es todo un proceso pues, y ese proceso de cambio se da solamente haciéndolo.»

Esa toma de consciencia se desarrolló gracias a la inquietud generada por otrxs, lo cual se adjudica como un logro de la intersubjetividad, pero además a la incursión de algunxs integrantes de la CEJM en talleres formativos en el área de la agroecología, procesos que buscan reivindicar el derecho a la alimentación, a la producción con autosuficiencia y, en efecto, a la justicia ambiental como una necesidad imperiosa para proteger el territorio de la Mintzita. Si de lo que se trata es de proteger el sistema de manantiales hay que hacerlo desde acciones concretas, por eso «hay algo en el territorio que te mueve y eso que te mueve es precisamente esa sensibilidad que tenemos como personas conscientes.» No es fortuito entonces que todos estos años lxs sujetxs de la CEJM hayan sintonizado la experiencia sensitiva, los afectos y pensamientos para entonarlos con lxs otrxs seres sensibles del mundo que yacen en la naturaleza (Giraldo y Toro, 2020).

De esta suerte es como se va abonando a construir la subjetividad solidaria porque cuando la lógica de la producción de bienes de autoconsumo, como la milpa, está supeditada a la reproducción social y no al mercado, produciendo solo lo necesario para satisfacer necesidades, la tierra como medio de trabajo colectivo y los bienes que de ella derivan, que serían de uso y no de cambio, no fungen como mercancías sino como satisfactores. Satisfactores que son la base de los cuidados en el ámbito de la comunidad.

6.8 Los Cuidados Colectivos en el Ámbito Comunitario

La crisis de reproducción de la vida a la que se asiste como humanidad se debe a la profundización del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo (Federici, 2020; González *et al*, 2009). De eso no hay duda. Lo que es más grave, es que el trabajo reproductivo en tanto “contribuye al mantenimiento de la fuerza de trabajo y su reproducción social” (Benería, 2006, p. 10), es, al mismo tiempo, la “esfera social separada de las relaciones económicas, devaluadas desde el punto de vista capitalista” (Federici, 2020, p. 40), cosa que también impacta los ámbitos comunitarios, aunque con rasgos particulares.

Aceptar que el sistema social, sea en sociedad con mayor prevalencia, pero también en el ámbito comunal, se mueven por el trabajo de los cuidados y reproductivos y que sin éstos no sería posible ni factible que ningún sistema se desarrolle, no es un hecho menor. Poner el lente en los cuidados es no perder de vista la importancia que tienen los “bienes, servicios, actividades, relaciones y valores relativos a las necesidades más básicas y relevantes para la existencia y reproducción (...) se trata de aquellos elementos que cuidan a las personas, en el sentido de que les otorga los elementos físicos y simbólicos imprescindibles para vivir” (Rodríguez, 2007, p. 230).

En consecuencia, no hay nadie sobre la faz de la tierra que pueda prescindir de los cuidados, ya que estos son una cotidianidad. Para nadie es un secreto que han sido predominantemente las mujeres las que han conseguido mantener la vida en pie. Triste e injustamente, es un trabajo invisibilizado, sin salario y, por lo tanto, sin derechos. De la misma manera, el trabajo reproductivo es la base para el funcionamiento del sistema económico (Benería, 2006), sin el cual no podría reproducirse y alcanzar los niveles de generación de riqueza que al día de hoy ostenta (Federici, 2020 a).

Las economías alternativas y feministas, especialmente aquellas que tienen en el centro las discusiones de género y que tienen en su hacer epistémico escudriñar en los resquicios sociales señales de dominación y conflicto como las operadas por el patriarcado, buscan reivindicar los cuidados que históricamente han dado sostenimiento a la vida. En otras palabras, propenden por

lo que Martha Sanz llamó la “marca biológica y cultural para la maternidad y los cuidados” o lo que es igual “la no feminización automática de los cuidados” (Sanz, 2022, p. 27-30).

A la mujer se la ha asignado un rol como proveedora y como sostén para el cuidado y reproducción de las familias y la sociedad en su conjunto. Esto se debe a la creencia socialmente difundida de que son ellas, y no los varones, las que están mejor dotadas para llevar a cabo dichos trabajos (Rodríguez, 2007). Sin embargo, este rol ha sido normalizado e impuesto como un aspecto subordinado y subalternizado respecto a los varones; por lo que se considera una construcción social (Rodríguez, 2007). En este aspecto que esconde dominio, conflicto y poder existe, como sostiene Torres (2004), “...un comportamiento esperado por la mujer, relativo al trabajo, comportamiento que es moldeado, promovido, inculcado durante el proceso de incorporación a la propia cultura. En otras palabras, durante el proceso de reproducción del sistema cultural y social” (p. 3), lo que no es otra cosa que la producción de un mandato, hegemónico y de cuño patriarcal, que se encarga de construir una representación social de la mujer y la subjetividad que ha de asumir para poder ser aceptada y socializada en las relaciones que se inscriben bajo ese ideario dominante. Ahora bien ¿Puede la mujer, a lo largo de su existencia de vida comunitaria, rebelarse y erigir otras formas de asumirse en tanto sujeta social?

Al preguntarles a las mujeres de la comunidad por su aporte para que puedan darse los procesos comunitarios, la respuesta tuvo como epicentro al trabajo de los cuidados. Esencialmente su aporte se verifica en la multiplicidad de roles lo que se traduce en la permanente y nunca acabada acción de gestionar y preparar los alimentos, el cuidado del hogar, la inquietud por cómo están lxs miembros del núcleo familiar, el apapacho al corazón, para sus compañerxs, hijxs y hasta sus nietxs, incluso, en momentos en que la comunidad atravesó por situaciones de seguridad bastante difíciles se atribuyen que el «ser mujer nos ha dado ciertas ventajas porque hemos sabido defender a los compañeros (...) para que no lo fueran agredir o sorprender por allá.» No sorprende que las mujeres de la CEJM hayan afirmado con vehemencia que son «el sostén de casa», es más, «si yo me caigo, él se cae», enfatizan.

El sostenimiento de la comunidad se basa en el trabajo de los cuidados, algo que, en el espacio colectivo poco se hablaba, por suerte las mujeres han venido alzando la voz para enunciarlo y hacer ver lo que ello conlleva. Y de ello se habla poco en general en los procesos sociales, no porque no lo deseen hacer, sino tal vez porque en el imaginario social se cree que los proyectos se construyen con el aporte de lxs que van a la producción, lxs que asisten a las reuniones, lxs que van a la acción política, pero no se alcanza a ver el trabajo que sostiene los cuerpos y los corazones para que efectivamente sean visibles. Es tanto el reflejo de esa naturalización en razón del trabajo de los cuidados, quizás por cuenta de ese “imperio de la domesticidad” (Rodríguez, 2007, p.232), que hasta las mismas mujeres piensan que «no es tanto lo que apporto.» Curiosamente algunas mujeres tal vez no son del todo conscientes de que el trabajo de cuidados es esencial y definitivo para que todo lo que se hace en la comunidad se pueda

dar. No es su culpa, pues así fueron socializadas. Ven el trabajo de cuidados como algo natural, que tienen que hacer por el hecho de ser mujeres, por eso no lo asumen como una dimensión más de lo que se necesita para que lo comunitario avance. Posiblemente no se cuestiona todo el tiempo y el esfuerzo invertido en las múltiples tareas, lo que limita las horas de descanso y tiempo personal, por lo mismo

El tiempo es un elemento fundamental que por lo general no se cuestiona, sin embargo, es uno de los factores que determinan el tipo de relación: armónica, tensa o desafiante que las mujeres entablan entre el trabajo y el hogar. (...) Los hombres no perciben el tiempo del mismo modo que lo hacen las mujeres, ni todas las mujeres en general tienen la misma percepción. (Gamboa y Migueles, 2017, p. 241)

El tiempo y el esfuerzo que se dedica al trabajo de los cuidados constituye un engranaje subjetivo de grandes proporciones, pues desde allí se definen, básicamente, los roles entre géneros, también las tensiones derivadas de su obligatoriedad y, por ende, las cargas emocionales, mentales y las físicas que ello endilga a quien los asume. Ahora bien, en la medida en que se resignifican los roles en torno a los cuidados, cosa que ha venido ocurriendo entre las mujeres y hombres de la CEJM-pues no solo se empieza a nombrar, sino que los varones asumen tareas de cuidado-, parece haber una suerte de “inscripción subjetiva del tiempo” que moldea la experiencia y el modo de “pensar y sentir el tiempo” (Gamboa y Migueles, 2017, p. 244). Tan es así que cada que se va a hacer una faena o actividad comunal la planeación colectiva no solo invoca el tiempo destinado a la preparación de los alimentos, por ejemplo, sino que suele haber una redistribución de tareas entre todxs para lograrlo de manera efectiva. Y cuando es el caso, las mujeres llegan más tarde a la actividad que formalmente inician los varones, compensando el tiempo que demoran en traer los alimentos.

Sin embargo, lo comunitario como escenario que corre unas veces adentro del hogar, pero la mayoría por fuera de éste, parece conformar un espacio para descansar de las actividades cotidianas. La cotidianidad en las faenas se convierte en una buena excusa para fugarse de las cargas físicas, mentales y emocionales que se generan en el espacio privado. Liberarse de las ataduras domésticas estimula en las mujeres la independencia de las presiones ejercidas por esposos e hijxs. «Yo más bien me fui introduciendo [a las actividades comunitarias] por descansar», comenta una compañera. Por lo tanto, la dinámica de la comunidad, como encuentro intersubjetivo, pero además donde se vive lo que denominamos división solidaria del trabajo, puede ser refugio para encarar las vicisitudes relacionales del espacio privado.

Hablando de los tiempos imprescindible para los cuidados traemos a colación un sentipensar que da cuenta de ello: «que chille la cazuela a las dos de la tarde.» La frase, expresada constantemente por una de las mujeres de la comunidad, quiere decir que los alimentos necesarios cada día para cuidar los cuerpos se deben preparar antes de llevarlos a la mesa. Es, además, la prueba fehaciente que como seres humanos necesitadxs, sin dejar nunca de serlo, toda vez que es una decisión que tenemos que tomar por lo menos tres veces al día, requerimos de

ciertas condiciones básicas para existir y así llevar a cabo cualquier tipo de trabajo. No se puede luchar con hambre, para hacerlo, se tienen que satisfacer necesidades básicas que son elementales. Es por ello que «mientras no se resuelva lo económico, todos los procesos se van atorando.»

Si hablamos de aquello otro que más se precisa para andar los procesos comunitarios es, sin duda, la disposición corporal. Hemos visto en el análisis de las prácticas desarrolladas por la CEJM que el trabajo, sea cual sea, amerita una excelente disposición física. Como reiteradamente comentan «aquí en la comunidad todo es trabajo.» Por eso es fundamental cuidar el cuerpo, proporcionarle una buena dosis de alimentación, cuidar la salud, para lo que recurren a la medicina tradicional que se trabaja en el taller; de allí que en el núcleo comunitario se **«es fuerte por los otros y se fortalece de los otros.»** Contrariamente, **una debilidad de los procesos comunitarios se presenta cuando en lxs sujetxs se evidencia cansancio, un desgaste corporal, ocasionado por el avance de la edad y por los años de trabajo acumulado.** Lo anterior tiene un indicador que las personas lo miden en fuerzas, en aptitud, en cansancio, por lo que consideran que **«otro problema o dificultad para andar este camino precisamente puede ser las fuerzas porque uno quiere avanzar mucho, pero las fuerzas ya no le dan.»**

Los cuidados no solo se refieren al sostenimiento del cuerpo, sino a aquello que aparece invisible a los ojos: el cuidado de las emociones. En los procesos sociales y comunitarios difícilmente se abordan los temas emocionales como parte de la agenda de lucha. Aun así, en la CEJM, por lo estrecho de las relaciones sociales entre las familias y la proximidad en cuestiones de la cotidianidad, estos temas se han ido paulatinamente abordando. Podríamos atrevernos a decir que ello también obedece a situaciones derivadas del contexto conflictivo que han vivido a lo largo de su apropiación territorial, por el relacionamiento con algunos aliadxs que han desatado controversias, incluso hasta por recibir amenazas a su integridad. Considero que el abordaje de temas emocionales que son extremadamente susceptibles se debe además a la irrupción de las luchas feministas cuando han interpelado las relaciones de género en el marco de los procesos. Aquí conviene recordar lo descrito en el apartado de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita cuando se enunció la supuesta acción violenta de un compañero sobre una mujer, hecho que detonó conversaciones de esas que llaman incómodas. Es oportuno ahora subrayar que tienen bastante razón al mostrar que **«la lucha te consume tanto en lo físico (...) como en lo emocional.»**

Por eso el cuidado de las emociones resulta aún más imprescindible, sobre todo porque moviliza lo demás en los sujetxs en tanto seres integrales. Cuidarse colectivamente es cultivar las emociones mutuamente, desde un lugar de interdependencia de sentidos, por eso **«siempre me lo han dicho, no hay pedo, recaíste levántate, sostente y vámonos para adelante, no te sientas culpable de nada, vámonos.»** No es un asunto fácil de tratar, pues debe hacerse efectivo un compromiso con la transformación y no con la exclusión o la indiferencia. Es decir, cuidarse mutuamente parte de una responsabilidad que pasa necesariamente por un acompañamiento decidido, por la escucha, sin juzgamiento, que es además un acto educativo que se centra en el

valor de la persona «y que te digan que a pesar de los muchos errores que comete uno, para ellos uno se siente importante pues, se siente como que vale la pena seguir.»

Y qué mejor para los cuidados emocionales que la música. Canto Campesino, el grupo artístico que integra la CEJM, surge como parte de los talleres que se impulsaron en la comunidad y como un medio para reivindicar la música popular pero además para alegrar los corazones. «Cantábamos y eso nos relajaba, la música nos permitió relajarnos y no cometer algunas imprudencias, (...) música para la tranquilidad, para el sosiego, todos en general a lo mejor teníamos miedo, pero la música nos fortalecía.»

Conclusiones

Llegados a este punto es importante destacar que esta tesis doctoral desde el campo de las economías alternativas en el marco del Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria se propuso comprender el proceso en que la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita configuró el proyecto comunitario para reproducir la vida humana y del territorio de la Mintzita, así como las principales prácticas económicas alternativas para, en el mismo contexto, interpretar el proceso en que se de-constituyen las subjetividades de las mujeres y hombres en tanto sujetxs que lo han llevado a cuestras. La metodología que nos permitió tal comprensión fue la sistematización de experiencias entendida como modalidad de investigación e interpretación crítica de las prácticas. Situados bajo su perspectiva pudimos hibridar sus apuestas epistemológicas, metodológicas y ético-políticas con estrategias como la observación militante, los círculos de la palabra y la revisión documental, tratando de hacer emerger el análisis del discurso como insumo esencial para su correspondiente interpretación.

Debo admitir como lo hicieron en su momento las profesoras que me acompañaron en este caminar investigativo que uno de los aportes que tendría la tesis estaría relacionado con el despliegue metodológico. Tenían razón. Luego de casi dos años de trabajo de campo, en el que me inmiscuí en la realidad cotidiana de la CEJM, apoyando sus trabajos en las faenas, en su andar político y económico, creo que fue suficiente para enhebrar una relación de aportes solidarios, marcada por la confianza y un cúmulo de afectividades. El despliegue metodológico desde la sistematización de experiencias en correlato con la observación militante proporcionó un acercamiento a la realidad, pero, sobre todo, a la cotidianidad, lo cual coadyuvó a despejar las nubes que en ocasiones nublan el proceso de investigación. La participación y la militancia, con sus complejidades y sus límites, no fueron solo una promesa, sino que fue una apuesta práctica, ética y política que de alguna manera contribuyó con la transformación.

Caminar la palabra reflexiva con lxs sujetxs de la CEJM no solo fue un paso hacia la construcción de la memoria colectiva sino una afirmación de sentidos subjetivos sobre porqué durante más de dos décadas se ha hecho una apuesta comunitaria como lo que hoy día sigue prevaleciendo. De esta manera, recordar, escudriñar, sentipensar los andares, tanto los colectivos como los personales, sirvió para reafirmar los sentidos de la práctica.

En los diálogos no solo negociamos sentidos o racionalidades, sino que ambos sujetxs, comunidad e investigador, nos asumimos como sujetxs epistémicos, partícipes de transformaciones necesarias, aquellxs con los intereses y coordenadas puestas en el sentipensar

el territorio y sus complejidades, y las mías tratando de producir conocimientos con la gente para revitalizar la función social que me corresponde como un estudiante que aspira al compromiso.

Dado que nos preguntamos por el proyecto comunitario de la CEJM concluimos que se trata de un proyecto que es sostenido principalmente por el trabajo de las mujeres y hombres, que es a la vez un trabajo productivo y reproductivo. Dicho proyecto se concreta desde una visión integral de vida que se gestó, y lo sigue haciendo, en resistencia pero que, aún con todas las vicisitudes que ello genera en el contexto de los conflictos socioambientales, supo canalizarse desde la inteligencia social para convertirse en un proyecto alternativo, el cual tiene fuertes rasgos comunitarios, así como solidarios, dialógicos, políticos y territoriales.

Desde la construcción del proyecto de colonia, pasando por el de la comunidad ecológica, tanto como las mismas trayectorias de vida personal y colectiva de sus andantes, la CEJM ha estado permeada por el conflicto. El conflicto ha movido, ha detonado, ha impulsado la movilidad corporal, el sentir y el pensamiento, por lo que no se pretende erradicar, sino que reflexionar. De alguna manera, lxs miembros de la CEJM han sabido hacer algo con el conflicto, lo han puesto a su favor, razón por la que no es una disyunción, sino que opera como conjunción. El conflicto es una tensión permanente que lxs mantiene vigilantes y andantes.

Si hay algo que ha sido una constante en el nacimiento y desarrollo de la CEJM ha sido el conflicto y la resistencia. Es más, podríamos reafirmar que estas dos improntas son atributos que le son inherente, y parecen ser la base que anima la prefiguración del proyecto de comunidad. La resistencia ejercida por la CEJM partió de su inconformidad frente al estado de cosas que socavaban las condiciones para vivir en condiciones humanamente plausibles y ecológicamente sustentables. Reproducir la vida en común en un contexto de resistencia suele presentar mayores dificultades cuando se hace de manera individual que cuando se hace en el marco de relaciones comunitarias como las que allí suceden. Ahora bien, construir un proyecto comunitario en un contexto de incertidumbre sobre la propiedad de la tierra, de amenazas latentes y constantes hacia el territorio y su integridad como sujetxs, torna aún más complejo su devenir para quienes están al frente de la lucha.

La CEJM supo transformar el conflicto en resistencia y ambas en la construcción de alternativas. Nos parece necesario reafirmar que mientras exista la empresa papelera Kimberly Clark, mientras los carros cisternas lleguen al manantial a extraer el agua, sin que medie ninguna acción de regulación como bien se ha propuesto, mientras las políticas de desarrollo urbano continúen auspiciando la expansión y el cambio de uso del suelo y como consecuencia se construyan más fraccionamientos en la zona de cuencas, y arremetan violentamente contra los

bienes comunes, mientras los acaparadores y especuladores de tierra acechen el territorio, la CEJM tendrá razones de sobra para seguir luchando por la vida de La Mintzita. En otras palabras, mientras no haya un cambio en el modo de producción capitalista, habrá que seguir activando las luchas y resistencias comunitarias.

Puede que ante los ojos externos la CEJM se vea como una comunidad que camina lento, que no avanza lo suficiente, y que no llevan prisa en la transformación que hacen del espacio. Ello se debe a varios factores, el primero y más acuciante está relacionado con la reducción del número de sus andantes, hecho que está relacionado con situaciones internas respecto a la vivencia del andar, lo que ha provocado desacuerdos con quienes lo han tergiversado, y, como suele suceder, se han producido rupturas, pero, también se debe a las múltiples y cotidianas tareas que deben enfrentar día a día para responder a los trabajos productivos y como a los reproductivos.

El andar como modo de vida, como forma trabajo, tanto productivo como reproductivo, es la base de las prácticas económicas alternativas y de la incidencia política en defensa de La Mintzita. En ese sentido, fue un acierto haber conceptualizado las faenas y su aporte a la reproducción comunitaria de la CEJM dado que las faenas constituyen una carta de presentación. La faena ha sido históricamente una manera en que la CEJM ha podido llevar a cabo diversos trabajos colectivos fomentando relaciones de cooperación y porque tiene la capacidad de priorizar una visión solidaria de la alteridad y reforzar la autonomía. Las faenas constituyen una gran fuente de transformación toda vez están apostando por la construcción de un nosotrxs afincado en el trabajo colectivo que satisface necesidades humanas y del territorio. Por lo tanto, las faenas albergan un enorme potencial para cambiar la subjetividad de las personas en la medida que despliegan acciones solidarias y anticapitalistas, por lo que son un excelente nido donde se encuba la solidaridad. Las faenas forman la urdimbre necesaria para que el trabajo colectivo sea propulsor de experiencias de reciprocidad.

Desde al trazo de las economías alternativas y su correlato con el de tecnología social la construcción de casas en adobe describe muy bien porqué es un componente central de la construcción social del territorio. Es además un factor de autonomía y autoproducción que produce valores de uso. El hecho de que la CEJM los siga haciendo a través de las faenas connota una forma de resistencia como de rescate de un saber ancestral que tiende a desaparecer. Queremos subrayar el hecho de que la producción social del espacio por parte de la CEJM sea justamente un proceso que se enmarca en una relación no explotadora del territorio. Contrario a lo que sucede con las construcciones convencionales, con el adobe el territorio está protegido, refuerza los vínculos entre las personas que los confeccionan y de éstxs con el territorio al suministrar sensibilidades ambientales. Evidentemente el andar de la CEJM es un proceso

solidario, horizontal, con bastantes rasgos anticapitalistas, por lo que lo situamos como un andar alternativo frente a los modos en que se organiza la vida en las sociedades contemporáneas. Prueba fehaciente de ello es la manera colectiva en que gestionan la satisfacción de sus necesidades desde la agroecología, las ecotecnias, las relaciones sociales cooperativas y la apropiación y construcción social del territorio.

En cuestión de reproducción comunitaria se encontró que el proyecto integral de la CEJM no existe aquella separación entre la esfera material y la cultural, la humano y la natural, la objetiva y la subjetiva, la productiva y la reproductiva; es decir, la vida y su reproducción configuran un todo integrado que está mediado por la organización colectiva y comunitaria. Ahora bien, debe quedar claro que tanto nuestra mirada como la que provino de ellxs frente a las alternativas promovidas no pretendió romantizarlas e idealizarlas como si todo fuera color de rosa y en consecuencia estuvieran exentas de tensiones y conflictos; todo lo contrario, son parte esencial de su proceso. Esta mirada autocrítica de parte de la CEJM es recurrente, es fiel a su incompletud, al tiempo que es interesante porque es parte de la subjetividad y la consciencia que han desarrollado. Debido a ello es que hay un autorreconocimiento de los límites que presenta su proyecto, por lo que no se declara abiertamente autónoma, aunque es parte de su horizonte, de ese sueño eterno que tienen las comunidades para afincar su autodeterminación y autogestión como base de su devenir.

La incidencia de la CEJM a través de su proyecto comunitario ha sido más visible y detonador por fuera del territorio de La Mintzita en términos sociales que dentro de él, algo que puede ser un factor débil en cuanto a la sostenibilidad generacional. Quizás no sea necesario tener mucha certeza hacia donde va la CEJM, ni sí va a haber renovación juvenil en sus huestes, como preguntan constantemente quienes les visitan o cuando participan de algún evento académico. Sin lugar a dudas es un tema sensible que incluso puede representar una debilidad en términos de asegurar su continuidad en el tiempo. Lo cierto es que la CEJM ha venido dejando una huella imborrable en la memoria de las comunidades periurbanas del contexto municipal. Su andar, con las inmensas dificultades por las que en ocasiones atraviesa, ha tenido efectos multiplicadores que resuenan en sujetxs, en especial jóvenes universitarios, que bien promueven prácticas iguales a las que ellxs siembran o que van en la vía de construir mundos dignos para la convivencia entre seres humanos y la naturaleza.

El trabajo de defensa, apropiación y construcción social del territorio que viene desempeñando la CEJM, desde hace más de dos décadas, se ha fortalecido cualitativa y cuantitativamente a partir del diálogo de saberes y conocimientos, de la suma de voluntades y el entretejido de solidaridades entre lxs sujetxs que hacen parte de los procesos comunitarios y de lxs académicxs e investigadorxs. Al hilo de ese diálogo la relación se configuró en un andar situado,

respetuoso de la autonomía y contó con la articulación entre racionalidades diferentes pero con utilidades fructíferas para ambos actorxs: para la CEJM fue más plausible gestionar el territorio, desarrollando argumentos sólidos, con narrativas fundamentadas, con un conocimiento más detallado de las características del conflicto ambiental que apuntan a su defensa, y para la academia lo fue cumplir con una de sus funciones sustantivas en términos de investigación aplicada al tiempo que se sensibilizó con las demandas de una de las comunidades periurbanas de Morelia.

Por su cercanía con el mundo académico éste es un ámbito en el que su trabajo es altamente valorado en lo que tiene que ver con la defensa del territorio de La Mintzita y en particular del sistema de manantiales. Muchxs somos testigxs de que la CEJM ha sido una comunidad escuela, iluminadora de emociones y esperanzas en ese camino hacia otros mundos posibles, sobre todo para estudiantes, investigadorxs y activistas sociales. En su mayoría son jóvenes quienes ven en la CEJM un faro de esperanza frente a la urgente justicia ambiental y un ejemplo de cómo se puede construir relaciones ecosociales fincadas respetuosamente con los ciclos de la vida.

La gestión e intervención de la CEJM en relación con el territorio se enmarca en un esquema horizontal, empático, de baja escala e intensidad, no así la que promueve el Estado y el capital que se caracteriza por ser vertical, impositiva e intensiva. Es decir, la CEJM aprendió a adaptar sus necesidades a las condiciones del territorio en vez de buscar a toda costa adaptar aquel a las suyas. El territorio de La Mintzita depende de la CEJM tanto como ésta de aquel. Es una suerte de relación recíproca e interdependiente. Al ser La Mintzita un territorio vulnerable es indispensable que existan guardianxs que la custodien. Lo cierto es que, si bien sus esfuerzos son valiosos, no está plenamente de su lado que el territorio y su biodiversidad tengan plena garantía de su protección. Dependerá también de lo que hagan los entes públicos encargados de darle seguimiento al programa de manejo ambiental del ANP. En todo caso, dicha relación tiene efectos considerables, máxime ante un panorama de posible aumento del deterioro y contaminación de los manantiales, pues derivado de ello pueden agravarse sus consecuencias para la biodiversidad. Lo que queremos señalar es que el trabajo que hace la CEJM en función de la preservación del territorio tiene efectos que podrían aportar para que no se vea comprometido el suministro de agua, así como los demás servicios ecosistémicos ante la demanda crecientes de éstos, bien para la población de Morelia, como para la agricultura y el sistema industrial local que cada día aumenta.

Lxs miembros de la CEJM han desarrollado un reconocimiento territorial más allá del espacio que habitan, pues en su defensa no solo están los manantiales, sino el Cerro del Águila, las cuencas de recarga freática, lo que conforma una suerte de sensibilidad ecológica, una relación

eco-socio-céntrica, en la que el territorio está en el centro de su interés como comunidad. Caminar el territorio, reconocer sus particularidades, identificar sus potencialidades ecosistémicas, sus amenazas, ha sido parte de la mirada ecológica y situada de la CEJM. Para defender el territorio primero hubo que sentirlo, hubo que conocerlo, y que apropiárselo. No se defiende y se lucha lo que no se siente, lo que no pasa por la piel y por el corazón. Lo que no está inmiscuido con nuestro mundo interior simbólico, lo que no participa del entramado subjetivo, de las tramas sensibles, está lejos de ser parte referencial de nuestras luchas.

El territorio no solo está en el centro de la racionalidad y subjetividad de lxs sujetxs de la CEJM, sino que es parte inherente de su prefiguración, es decir, no se ven por fuera de él so pena que la parte legal aún no esté resuelta. El componente legal no diezmó el proceso de apropiación, es decir lo legal quedó subsumido a lo legítimo. La lucha por obtener el reconocimiento legal a su posesión a través de la figura del comodato colectivo, posterior a la expropiación por utilidad pública, aún sigue su curso. No obstante, les bastó la apropiación sustentable y el cuidado que hacen del territorio para considerarse legítimos habitantes, mejor aún, para seguir siendo reconocidxs como sus guardianes. La CEJM es una de esas comunidades que se subordinan a lo común, que anteponen el nosotrxs al yo, que prefieren cuidar que destruir. Eso es bastante extraño en los tiempos actuales cuando el individualismo y la indiferencia parecen ser la regla social por excelencia. Seguir obstinadxs en cuidar un territorio que no les pertenece privativamente, es desarrollar un pensamiento de frontera, de humanidad a la vez ecológico, el cual se basa en una suerte de racionalidad reproductiva que es afín a la reproducción de todxs.

La CEJM ha participado decididamente en alentar luchas por la defensa del territorio y de los bienes comunes más allá del espacio que habitan y defienden. Ante al analfabetismo e insensibilidad ambiental que cunde por doquier, cuyo síntoma más evidente reside en no contemplar los límites y posibles afectaciones al ecosistema, la CEJM se ha mostrado bastante interesada en construir las bases para una consciencia ambiental local. De muchas maneras han sido, entonces, promotorxs de una suerte de educación comunitaria y popular, que cuida de los bienes comunes, por lo que pueden verse como reproductorxs de solidaridad, en el marco de un contexto capitalista lo que conlleva que su afirmación sea una condición indispensable para que la vida siga reproduciéndose.

En el andar de la CEJM estará grabado su implicación en el origen y despliegue de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita. La FATG pasará a la historia como uno de los movimientos socioambientales de Morelia por cuenta de haber desarrollado treinta y siete versiones y de tener diez años de historias para contar. La FATG es un movimiento socioambiental muy especial por tener la capacidad de articular un en un solo espacio demandas ambientales con actividades

artísticas, políticas, educativas y económicas solidarias, cosa que no es común en las acciones colectivas reivindicativas. Su accionar se ha desarrollado en franca autonomía respecto al Estado y partidos políticos, lo que le concede un carácter político independiente para poder expresar sus reclamos. No por ello deja de ser una mixtura social compleja en tanto articula sujetos de diversas ideologías, racionalidades y subjetividades frente a un tema común como el agua. Así que haber aportado así sea brevemente a documentar su historia es de por sí un hecho significativo. Ahora bien, igual que pasa con la historia de la CEJM, y por tratarse de un espacio social en movimiento, no hay certeza hasta cuándo tendrá vigencia, ya que depende de las voluntades de quienes lo han promovido todo este tiempo, en especial depende de lo que haga o no la CEJM. De lo que si hay certeza, y eso es un hecho constatable, es que la FATG ha logrado impactar en las consciencias colectivas en temas que son de vital importancia para la vida: el agua, las ecotecnias, la agroecología y el trueque.

La FATG ha sido muy notable en términos sociales y educativos, no así en la incidencia del conflicto. En términos de eficiencia no le ha ido muy bien porque el conflicto por el cual emergió en 2014, aún prevalece, es más, se ha intensificado, pues los conflictos socioambientales que subyacen a La Mintzita cada día se les agrega un ingrediente nuevo, caso puntual la construcción del segundo anillo periférico y con ello la ampliación de la mancha urbana. Parece que la educación popular y ambiental, así como el despliegue de la enseñanza de las ecotecnias como de las alternativas económicas como la agroecología y el trueque no son suficientes para detener los ecocidios, empero quizás si lo sean para seguir sumando adeptxs a la defensa de la vida.

Este andar por las prácticas que conducen a la reproducción comunitaria de la vida no hubiera sido posible sin la activación de las subjetividades solidarias por parte de lxs sujetxs. Considero éste como el principal aporte teórico del estudio y como un campo fértil para seguirle la pista en clave de las relaciones sociales toda vez que no hay ámbito de la vida que no esté impregnado por el componente subjetivo. El pliegue de las subjetividades halladas en las mujeres y hombres que participan de la CEJM se dio en un contexto de disputas con las subjetividades capitalistas. Es decir, en su trayectoria hubo un constante tránsito entre la ruptura y la creación, lo constitutivo y lo de-constitutivo, lo existente y lo emergente, o, mejor dicho, lo instituido y lo instituyente, dotando de nuevas coordenadas las experiencias y por ende las narrativas con las que significan la vida comunitaria. Obviamente es bastante claro que éste es un proceso y como tal nunca estará terminado, por lo que precisará de una constante actitud vigilante. Como quedó indicado en la tesis, para reproducir la vida en contextos de dignidad humana y natural es imprescindible afirmar con vehemencia las subjetividades solidarias como condición sine qua non.

Sostenemos que las prácticas que promueve la CEJM son instituyentes de relaciones económicas solidarias, en tanto acciones colectivas, enfocadas a la satisfacción de necesidades y no a la acumulación, por lo que constituyen escenarios vivenciales, formas de sociabilidad y procesos subjetivantes en los que la subjetividad se ve constantemente resignificada desde un espíritu solidario. Una expresión viva de este recambio de actitud es lo que denotan como el transformar-transformándonos. La CEJM nos demostró que no somos sin lxs otrxs, humanos y naturaleza, que formamos parte un mismo entramado relacional que tiene como epicentro el territorio. Justamente hallamos que una parte de la subjetividad en ellxs se vio redefinida en función de lo que al territorio le sucediera toda vez que nuestra implicancia en el sostenimiento de la vida depende plenamente de él. Podemos sostener que en lxs miembros de la CEJM hay una suerte de subordinación de las formas en que se expresa el capital frente a la reproducción de la vida como parte de una actitud decolonial y solidaria.

Otra de las cuestiones que podemos concluir es que detrás de las prácticas y la visibilidad de las acciones comunitarias hay, además, luchas internas, subjetivas, que involucran aspectos íntimos, sentimentales y relacionales que constantemente ponen a prueba a lxs sujetxs. De estas luchas poco se habla, aparecen a veces ocultas, por eso fue importante caminar en su interpretación. Estás luchas que no son menores a las que se batallan en el ámbito de lo político y en la defensa del territorio ponen a prueba día a día las formas relacionales, como las que se viven con la familia, con la pareja, las herencias sindicales y hasta la figura de los liderazgos, que fueron constantemente increpados en busca de construir un nosotrxs comunitario. Lo anterior implicó por supuesto renunciaciones, renegociaciones de tiempos, que pusieron en la balanza, entre otras cuestiones, las relaciones de género, fundando cierto equilibrio entre los roles productivos y reproductivos entre mujeres y hombres, con mayor resonancia para la emancipación femenina. Lo comunitario como experiencia colectiva, sin duda, atraviesa la vida íntima de cada participante. En algunxs más que en otrxs, eso debe quedar claro, ya que no es un proceso homogéneo, como tampoco lo es la introspección que cada unx hace del mismo.

Algunas de las preguntas que continúan abiertas por lo que merecen seguir postulándose son ¿Quiénes se echarán auestas el inmenso trabajo de defender el territorio de La Mintzita cuando lxs ahora guardianes del territorio no estén, cuando sus esfuerzos se vean diezmados por el cansancio, por la edad? ¿Alcanzará su incidencia sociopolítica y la impregnación de consciencias para dejar sembradas las semillas en otrxs de modo que continúen su legado?

Bibliografía

- Aguilar, E. (2023). Entre la solidaridad y el capital: niveles de subsunción de las experiencias de economía popular. *Desacatos Revista de Ciencias Sociales*, (72), mayo-agosto, pp. 28-41. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2669>
- Alemán, J. (2013). Neoliberalismo y subjetividad. *Página 12*, jueves 14 de marzo de 2013. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-215793-2013-03-14.html>
- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una Aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En H. Alimonda (Coord.) *La Naturaleza Colonizada: Ecología Política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. [\(73\) 2011 Naturaleza Colonizada alimonda.pdf](#)
- Arellanes-Cancino, Y., y Aguilar, E. (2021). Tianguis de trueque en México. *Saber más, revista de Divulgación*. Año 10, N°. 55, enero-febrero. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. <https://www.sabermas.umich.mx/archivo/articulos/489-numero-55/947-tianguis-de-trueque-en-mexico.html>
- Aristizábal, M., y Galeano, M. (2008). Cómo se construye un sistema categorial. *Estudios de Derecho* N° 65 (145), pp. 161-187. https://www.researchgate.net/publication/279481396_Como_se_construye_un_sistema_categorial
- Artieda-Rojas, J., Mera, R., Muñoz, M., y Ortiz, P. (2017). El trueque como sistema de comercialización. Desde lo ancestral a lo actual. *Uniandes Episteme*, Revista de Ciencia, Tecnología e Innovación. Vol. 4, N°. 3, julio-sep. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=564677245003>
- Ávila, K. (2018). *Gestión Sustentable del Territorio. El caso de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita en Morelia Mich.* [tesis de doctorado en Ciencias en Desarrollo Sustentable, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. https://iies.unam.mx/laboratorios/restauracion-ambiental/wp-content/uploads/2022/10/Gestion_sustentable.pdf
- Ávila, P., Campos, V., Tripp, M., y Martner, T. (2012). El Papel del Estado en la Gestión Urbano ambiental. El caso de la desregulación en la ciudad de Morelia, Michoacán. *Revista Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública*, vol. 5, N° 9, enero-junio. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/11217/2/REXTN-LESOP9.pdf>

- Banderas, M., y Montoya, D. (2021). Educarnos para la solidaridad económica. *Saber más, revista de Divulgación*. Año 10, N° 55, enero-febrero. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. <https://www.sabermas.umich.mx/secciones/articulos/945-educarnos-para-la-solidaridad-economica.html>
- Barragán, D. y Torres, A. (2017). *La sistematización como investigación interpretativa crítica*: Bogotá: Editorial el Búho y Corporación Síntesis. [La-sistematizacion-como-investigacion-interpretativa-critica.pdf](#)
- Benería, L. (2006). Trabajo productivo/reproductivo, pobreza y políticas de conciliación. *Nómaditas*, N° 24, abril, pp.8-21. Universidad Central-Colombia. [Redalyc.TRABAJO PRODUCTIVO/REPRODUCTIVO, POBREZA Y POLÍTICAS DE CONCILIACIÓN](#)
- Biglia, B., y Bonet, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. *Prácticas de escritura compartida*. FQS Forum: Qualitative Social Research, Vol. 10, N° 1. Enero. https://www.researchgate.net/publication/46247455_La_construccion_de_narrativas_como_mtodo_de_investigacion psico-social Practicas_de_escritura_compartida
- Bucio, S., Vieyra, J, y Burgos, A., (2017). Impactos del crecimiento urbano e industrial en el sur de Morelia, el caso del territorio de la Mintzita, Michoacán. En B. Violeta Carrasco-Gallegos (Coord.) *Megaproyectos urbanos y productivos*. Impactos socio-territoriales (pp. 145-155). Universidad Autónoma del Estado de México. https://www.researchgate.net/publication/334432452_Impactos_del_crecimiento_urbano_e_industrial_en_el_sur_de_Morelia_el_caso_del_territorio_de_La_Minzita_Michocan
- Bucio-Mendoza, S., Solís-Navarrete, J., y Paneque-Gálvez, J. (2018). Innovación social y sustentabilidad: El caso de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita, Michoacán. En V. Guadarrama, R. Calderón y J. M. Nava (Comp.), *Innovación Social: Desarrollo teórico y experiencias en México* (pp. 79-92). Foro Consultivo Científico y Tecnológico- Universidad de Guadalajara. https://www.researchgate.net/publication/330913548_Innovacion_social_y_sustentabilidad_El_caso_de_la_Comunidad_Ecologica_Jardines_de_la_Mintsita_Michoacan
- Camacho, J. (2020). Revisión y limitaciones de la Investigación Militante en el estudio de los movimientos sociales. *Tendencias Sociales. Revista de Sociología*, N° 6, pp. 133-158. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/111159/1/Ortega-Fernandez_2020_TendenciasSociales.pdf

- Carrasco, C. (2003). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? M. León (Comp.) *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*. OXFAM GB. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101012020556/2carrasco.pdf>
- Cendales, L. (2006). La metodología de la sistematización. Una construcción colectiva. centrado en las narrativas. *Sistematización de Experiencias. Propuestas y debates*. Bogotá: Dimensión educativa. <https://abacoenred.org/wp-content/uploads/2015/10/Metodolog%C3%ADa-de-Sist.-construcci%C3%B3n-colectiva.pdf.pdf>
- Cendejas, J. (2015). Educándonos unos a otros: Investigación-acción participativa entre estudiantes universitarios y una comunidad periurbana en Morelia, Michoacán. En: Castillo Álvarez, Reyes Ruiz y Castro Rosales (Coord.) *Geometrías para el futuro. La investigación en educación ambiental en México*. Guadalajara: Editorial Universitaria Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional Autónoma de México, Academia Nacional de Educación Ambiental. https://www.academia.edu/32367616/Educ%C3%A1ndonos_unos_a_otros_Investigaci%C3%B3n_acci%C3%B3n_participativa_entre_estudiantes_universitarios_y_una_comunidad_periurbana_en_Morelia_Michoac%C3%A1n
- Cendejas, J. Solorio, J., y Lagunas, L. (2015). *Estudio de impacto social y ambiental. Colonia Ecológica Jardines de la Mintzita. Manifestación de impacto ambiental modalidad particular*. Inirena, Facultad de Biología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. <https://sites.google.com/view/jardinesdelcorazon/>
- Chihu, A. (2007). Melucci: la teoría de la acción colectiva. *Argumentos Estudios Críticos de la Sociedad*, (37) pp. 79-92. México: Universidad Autónoma Metropolitana. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/607>
- Cigna, F. y Deodato, T., (2021). Urban growth and land subsidence: Multi-decadal investigation using human settlement data and satellite InSAR in Morelia, México. *Science of the Total Environment*. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0048969721072879>
- Collin, L. (2012). *Economía solidaria: ¿Capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* México: El Colegio de Tlaxcala, A.C, Ciencia Básica-CONACYT, SEP-CONACYT. https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-5219_es.html
- Collin, L. (2014). *Economía solidaria: local y diversa*. México: El Colegio de Tlaxcala, A.C. https://www.academia.edu/16632114/Economia_Solidaria_Local_y_diversa

- Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita, Casa Lenin Multiversidad de la Vida y Feria del Agua y Tianguis la Gotita. (2021). *Planteamientos sobre el proyecto de programa municipal de desarrollo urbano Morelia PMDU 2020-2040*. Con la coordinación y el apoyo de CIGOTE (CIGA-UNAM). Morelia. <https://en15dias.com/wp-content/uploads/2023/04/Planteamientos-al-PMDU-Morelia-2020-2040.pdf>
- Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita-CEJM-. (2017, 10 de marzo). *Humedal la Mintzita el corazón de Morelia* [Vídeo]. Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita. <https://www.youtube.com/watch?v=qLMm7j4YO9M>
- Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita -CEJM-. (2018, 27 de agosto). *Documental problemática en el manantial la Mintzita* [Vídeo]. Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita. <https://www.youtube.com/watch?v=5qXKc3GXyR4>
- Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita-CEJM-. (2023). *Pronunciamiento sobre las graves amenazas que enfrentan los manantiales de la Mintzita por la urbanización voraz en Morelia, Michoacán, México*. Documento interno. <https://sites.google.com/view/jardinesdelcorazon/inicio>
- Coraggio, J. (2007). *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Altamira. <https://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/ECONOMIA%20SOCIAL%20DESDE%20Periferia.pdf>
- Coraggio, J. (2009). Los caminos de la economía social y solidaria. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. N° 33, enero, pp. 29-38. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador. <https://www.redalyc.org/pdf/509/50903303.pdf>
- Cortina, A. (2013). *La Ética*. Paidós. Barcelona.
- Dechile. (2023, septiembre). Etimología de faena. <https://etimologias.dechile.net/?faena>
- Delanty, G. (2005). *Social Science. Philosophical and Methodological Foundations*. Open University Press.
- Delgado, J. (2007). *Una metodología de análisis de tecnologías sociales. Instituto de tecnología Social [ponencia]*. Trabajo presentado en XII Seminario Latino-Iberoamericano de Gestión Tecnológica – ALTEC- Buenos Aires.
- Dinerstein, A. (2001). Subjetividad: Capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate*

- latinoamericano. Buenos Aires: CLACSO.
https://www.academia.edu/2950886/Subjetividad_Capital_y_la_materialidad_abstracta_del poder_Foucault_y_el_Marxismo_Abierto
- Dobrée, P., y Quiroga, N. (2019). Perspectivas polifónicas para una economía feminista emancipatoria. En: P. Dobrée y N. Quiroga Díaz (Comp.), *Luchas y Alternativas para una economía feminista emancipatoria*. CDE-Centro de documentación y estudios- Articulación Feminista Marcosur y CLACSO. Montevideo.
https://www.researchgate.net/publication/338113835_Perspectivas_polifonicas_para_una_economia_feminista_emancipatoria
- Dosil, J. (2014). Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas. *EN-CLAVES del pensamiento*, año VIII, N°. 16, julio-diciembre, pp. 123-142.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2014000200123
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI y CREFAL-Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Ema, J. (2009). Capitalismo y subjetividad. ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad? En: *Individuo y sociedad*. Vol. VIII. (2) julio-diciembre. España.
<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicope/v8n2/a11.pdf>
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana. <https://archive.org/details/arturo-escobar-la-invencion-del-tercer-mundo-construccion-y-deconstruccion-del-desarrollo>.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.
https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Esteva, G. (2016). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, año 16, N° 23, septiembre.
<https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473010.pdf>
- Eufemia, L., Bonatti, M., y Sieber, S. (2015). *Manual de construcción de gobernanza comunitaria. Estudio de caso Municipio de Paz de Ariporo, Casanare (Colombia)*. ZALF-FHV-WWF Colombia.
[https://www.researchgate.net/publication/337021987_MANUAL_DE_CONSTRUCCION_DE_GOBERNANZA_COMUNITARIA - Estudio de caso Municipio de Paz de Ariporo Casanare Colombia](https://www.researchgate.net/publication/337021987_MANUAL_DE_CONSTRUCCION_DE_GOBERNANZA_COMUNITARIA_-_Estudio_de_caso_Municipio_de_Paz_de_Ariporo_Casanare_Colombia)

- EZLN. (1995). EZLN Documentos y comunicados (1). *Peripecias* N° 110-20, agosto. México: Editorial Era. <https://es.scribd.com/document/309406228/EZLN-Documentos-y-Comunicados-l>
- Fals Borda, O. (2008). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa). *Análisis político*, N° 38. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/issue/view/5159>
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*: Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, S. (2020a). *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de sueños*, Tinta Limón, Bajo Tierra Ediciones y Pez en el árbol.
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita]. (11 de septiembre de 2016). *Tianguis la Gotita Ejidal Ocolusen*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.693834097433990&type=3>
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita] (12 de diciembre de 2023). *Feria del Agua y Tianguis la Gotita Valle del Durazno*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=739281361558221&set=pb.100064290925772.-2207520000&type=3>
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita]. (15 de diciembre de 2015). *Feria del Agua y Tianguis la Gotita, Cointzio*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.578610528956348&type=3>
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita]. (27 de enero de 2016). *Feria del Agua en San Nicolás Obispo*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.594490394035028&type=3>
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita]. (5 de marzo de 2016). *Feria del Agua y Tianguis la Gotita – San Antonio Parangare*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.609995005817900&type=3>
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita]. (5 de octubre de 2016). *Primer Aniversario de Feria del Agua y Tianguis la Gotita*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.558487537635314&type=3>
- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG-[@feriadelaguaytianguislagotita]. (8 de mayo de 2016). *Feria del Agua y Tianguis la Gotita en Cuanajillo*. [Texto y fotografía]. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100067516492347>

- Feria del Agua y Tianguis la Gotita-FATG- [@feriadelaguaytianguislagotita]. (9 de noviembre de 2015). "Comunidad de la Mintzita alberga séptima edición de Feria del Agua y Tianguis la Gotita". [Texto y fotografía]. <https://tianguislagotita.blogspot.com/>
- Fernández, R. (2017). Organizaciones, ciudadanía, estado y consumo: otro modelo de consumo: reflexiones sobre líneas de acción de la Economía Social y Solidaria en un marco neoliberal. En R. T. Fernández y M. Caracciolo (Coord.) *Economía social y solidaria en un escenario neoliberal: algunos retos y perspectivas*. Buenos Aires: CONICET. https://base.socioeco.org/docs/economia_social_y_solidaria_en_un_escenario_neoliberal_-_ceurconicet.pdf
- Fernández-Camacho, M. (2021). Una metodología militante: "PARAR PARA PENSAR". *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIX, N° 1, enero-junio. Pp. 17-29. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272021000100015
- Fernández-Fonseca, E., y Cardona-Sánchez, F. (2017). Los pliegues del liderazgo social y comunitario. *Jangwa Pana*, Vol. 16, N°. 2, pp. 197-216. <https://www.redalyc.org/pdf/5880/588069585005.pdf>
- Freire, P. (1980). *Pedagogía del oprimido*. Colombia: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1992). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI editores. <https://archive.org/details/paulo-freire-la-educacion-como-practica-de-la-libertad/page/n7/mode/2up>
- Freire, P. (2015). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores. <https://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/229>
- Galeano, M. (2012). *Estrategias de investigación social cualitativa*. El giro en la mirada. Medellín: La Carreta Editores. https://biblioteca.colson.edu.mx/e-docs/RED/Estrategias_de_investigacion_social_cualitativa.pdf
- Gama-Castro, J., Cruz, T., Pi-Puig, T., Alcalá-Martínez, R., Cabadas-Báez, H., Jasso-Castañeda, C., Díaz-Ortega, J., Sánchez-Pérez, S., López-Aguilar, F., y Vilanova, R. (2012). Arquitectura de tierra: adobe como material de construcción en la época prehispánica. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*. Vol. 64, N° 2, agosto. Ciudad de México. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-33222012000200003
- Gamboa, F., y MIGUELES, A. (2017). Tiempo de academia y el poder 'poder' de las mujeres en el desafío familia-trabajo. Las académicas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de

- Hidalgo. *Revista de Estudios de Género*, N° 45, enero-julio, pp. 241-268.
<https://www.redalyc.org/journal/884/88450033010/>
- García, J., Montoya, D., y Villa, H. (2022). Alternativas para otro mundo posible. Crítica multidimensional al desarrollo. En Bibiana Yaneth Romero, Claudia María González y Esperanza Milena Torres (coordinadoras) *Prácticas, discusiones y reflexiones desde la investigación social sobre el Desarrollo, la Planeación y la Gestión Territorial*. Medellín: IBAÑEZ e Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia.
- Garibay, C. (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos: identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México Contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Gaytán, E. (2023). Aproximación y crítica a los sujetos del sindicalismo en México. *Cielolaboral.com*. https://www.cielolaboral.com/wp-content/uploads/2023/05/gaitan_noticias_cielo_n6_2023.pdf
- Gil Yáñez, G. (2023, julio). Opera “cártel inmobiliario” en el sur de Morelia: Movimiento Ciudadano en Defensa de la Loma. *en15días*. <https://en15dias.com/reportajes/opera-cartel-inmobiliario-en-el-sur-de-morelia-movimiento-ciudadano-en-defensa-de-la-loma/>
- Gil Yáñez, G. (2024, junio). ¿Planificación o interés? Morelia: planeación urbana con intereses inmobiliarios. *en15días*. https://en15dias.com/morelia/morelia-planeacion-urbana-con-intereses-inmobiliarios/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAR2JYXf4KutRLfxX-VnPWxiloEj2VkoWQD0LFYJVrgsrbz9_Y3eEEiBz0Gk_aem_EeA9SwDXj6VDnroFw2CRdg
- Giménez, G., (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702202.pdf>
- Giraldo, O y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur ECOSUR/Universidad Veracruzana. México. https://www.researchgate.net/publication/345262452_Afectividad_Ambiental_Sensibilidad_empatia_esteticas_del_habitar
- Giraldo, O. (2024, 25 de junio). Inercias del sistema de ciencia, prejuicios y la trampa de los proyectos de investigación [Comunicado de prensa]. *La Jornada Maya* (opinión). <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/232712/inercias-del-sistema-de-ciencia-prejuicios-y-la-trampa-de-los-proyectos-de-investigacion-conahcyt>

- González, M. (2011). Economía social para la vida. Desafíos a la educación. *Decisio*, Educación para la Economía Solidaria, N° 29, mayo-agosto. <https://decisio.crefal.org/no-29/>
- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar. <https://www.scielo.br/j/mana/a/8dCkDDv4wgsRGP9YJv9dnsK/>
- González, M., Aguilera, A., y Torres, A. (2013). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. C. Piedrahita, A. Díaz y P. Vommaro (Comp.). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas – CLACSO. <https://www.alfepsi.org/acercamientos-metodologicos-a-la-subjetivacion-politica-debates-latinoamericanos/>
- González, M., López, R., y Guerrero, H. (2009). *Economía social y desarrollo local*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Universidad Autónoma Nacional de México-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- González-Rey, F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Diversitas-Perspectiva en Psicología*, Vol. 4, (2), pp. 225-243. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-99982008000200002
- Guattari, F. (1992). *Caosmosis*. Argentina: Ediciones Manantial. https://esquizoanalisis.com.ar/wp-content/uploads/2022/02/guattari_caosmosis_esquizoanalisis.pdf
- Guattari, F., y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños. <http://herzog.economia.unam.mx/academia/inae/images/portadas-libros-digitales/Libros/Cartografias-del-deseo-Felix-Guattari.pdf>
- Guiso, A. (2006). Entre el hacer lo que se hace y saber de lo que se hace. Una revisión sui géneris de las bases epistemológicas y de las estrategias metodológicas. *Sistematización de Experiencias. Propuestas y debates*. Bogotá: Dimensión educativa. https://proyectos.javerianacali.edu.co/cursos_virtuales/posgrado/maestria_derechos_humanos/modulo1/unidad1/Entre_el_hacer_lo_que_se_sabe_y_el_saber_lo_que_se_hace.pdf
- Guiso, A. (2011). Sistematización. Un pensar el hacer, que se resiste a perder su autonomía. En: *Decisio saberes para la educación de adultos*. Sistematización, N° 28, enero-abril. <https://decisio.crefal.org/no-28/>
- Gutiérrez, R. (2018). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político. R. Gutiérrez (Coord.) *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates*

- contemporáneos desde América Latina*. Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7742076>
- Gutiérrez, R. (2020). *Cartas a mis hermanas más jóvenes*. Montevideo: Minervas Ediciones-Bajo Tierra Ediciones-Editorial Zur & Andrómeda.
- Gutiérrez, R., y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, N°1, octubre. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos. https://www.academia.edu/34599567/Reproducci%C3%B3n_comunitaria_de_la_vida_Pensando_la_trans_formaci%C3%B3n_social_en_el_presente
- Harvey, D. (2004). El “nuevo” imperialismo. Acumulación por desposesión. *Socialist register*. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Herrera, H., Arias, D., y Leco, C. (2009). Racionalidad reproductiva: Hacia la preservación de la vida humana y natural. *INCEPTUM Revista de Investigación en Ciencias de la Administración*, Vol. IV, N° 7, julio-diciembre, pp. 15-29. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales. <https://inceptum.umich.mx/index.php/inceptum/article/view/82>
- Hinkelammert, F. (1999). “La vuelta al sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización”. Síntesis del encuentro de cientistas sociales y teólogos/as: “la problemática del sujeto en el contexto de la globalización” del 6 al 9 de diciembre de 1999. *Pasos* N° 87, segunda época. DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (2017). El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto. En E. F. Nadal (Ed.) *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital. Antología Esencial. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. CLACSO/ALAS. <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/media/13650>
- Hinkelammert, F., y Mora, H. (2009). Economía para la vida. En Antonio D. Cattani, J. L. Coraggio y J. L. Laville (Organ.) *Diccionario de la Otra Economía*. Universidad Nacional de General Sarmiento, Altamira y CLACSO. Buenos Aires. https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/pdfs_ediciones/Diccionario_de_la_otra_econom%C3%ADa-completo.pdf
- Hinkelammert, F., y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Universidad San José de Costa Rica.

- Holloway, J. (2012). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Benemérita Autónoma Universidad de Puebla. https://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/601/mod_resource/content/3/cambiar-el-mundo-el-poder-1275850.pdf
- Ibáñez, J. (1991). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Santiago, Chile: Editorial Amerinda. https://www.academia.edu/4988619/EL_REGRESO_DEL_SUJETO_La_investigaci%C3%B3n_social_de_segundo_orden
- Instituto Municipal de Planeación -IMPLAN-. (2016). *Plan de Gran Visión Morelia Next 2041*. CITIESLAB. https://issuu.com/guillermosanchezrueda/docs/libromorelianext_opt
- Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática -INEGI-. (2020). México en cifras. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/>
- Jara, O. (1994). *Para sistematizar experiencias: una propuesta teórica y práctica*. Centro de Estudios y Publicaciones, ALFORJA.
- Jara, O. (2006). Sistematización de experiencias y corrientes innovadoras del pensamiento latinoamericano. Una aproximación histórica. En: *La Piragua* Revista Latinoamericana de Educación y Política. Sistematización de Experiencias: caminos recorridos, nuevos horizontes. N° 23. <https://biblioteca.isauroarancia.org.ar/wp-content/uploads/2020/11/LA-PIRAGUA-23.pdf>
- Lawrence, L. (2008). *La concientización de Paulo Freire*. Universidad Central de Venezuela. https://www.bing.com/search?q=La+concientizaci%C3%B3n+de+Paulo+Freire&cvid=949e95ba0e0545d487cb46e96b83f49a&gs_lcrp=EgRlZGdlKgYIABBFgDkyBggAEEUYOTIGCAEQABhAMgYIAhAAGEAyBggDEAAYQDIGCAQQABhAMgYIBRAAGEAyBggGEAAYQDIGCAcQABhAMgYICBAAGEDSAQc1NDlqMGo0qAIAsAIA&FORM=ANAB01&PC=U531
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI editores. México.
- Leis, R. (2006). Sistematización de experiencias: el encuentro de la palabra y el acto. *La Piragua* Revista Latinoamericana de Educación y Política. Sistematización de Experiencias: caminos recorridos, nuevos horizontes. N° 23. <https://biblioteca.isauroarancia.org.ar/wp-content/uploads/2020/11/LA-PIRAGUA-23.pdf>

- Leyva, X. (2018). "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En X. Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. México: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, t. II, pp. 199-223.
https://www.academia.edu/37484305/Xochitl_Leyva_Academia_versus_activismo_Repensarnos_desde_y_para_la_pr%C3%A1ctica_te%C3%B3rica_pol%C3%ADtica
- López, O. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas* 17 (3), 1-13.
https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-69242018000300101
- Luca, E., Bonatti, M., y Sieber, S. (2019). *Manuel de construcción de gobernanza comunitaria. Estudio de caso Municipio de Paz de Ariporo, Casanare, Colombia*. WWF, ZALF, FHV.
[https://www.researchgate.net/publication/337021987](https://www.researchgate.net/publication/337021987_MANUAL_DE_CONSTRUCCION_DE_GOB) MANUAL DE CONSTRUCCION DE GOB
ERNANZA COMUNITARIA -
[Estudio de caso Municipio de Paz de Ariporo Casanare Colombia](https://www.researchgate.net/publication/337021987_MANUAL_DE_CONSTRUCCION_DE_GOB)
- Luna, M. (2003). *La constitución del sujeto político en el marco de la democracia. Documento de trabajo*. Doctorado en ciencias sociales, niñez y juventud. Manizales: Universidad de Manizales.
- Maldonado, B. (2015). Perspectivas de la comunidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán*, vol. 15, num. 23, sep-feb, pp. 151-169.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473009>
- Malo, M. (2004). *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
<https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Nociones%20comunes-TdS.pdf>
- Martínez, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca, México: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C. <https://drive.google.com/file/d/1grdOfdOWFoX0sqvNF0-5KeOTLVRStL2A/view>
- Martínez, J., y Palacios, G. (2023). Guía para la Revisión y el Análisis Documental: Propuesta desde el Enfoque Investigativo. *Ra Ximhai*, 19 (1), pp. 67-83.
[https://www.researchgate.net/publication/369385707](https://www.researchgate.net/publication/369385707_Guia_para_la_Revision_y_el_Analisis_Doc) Guia para la Revision y el Analisis Do
cumental Propuesta desde el Enfoque Investigativo
- Max-Neef, M., Elizalde, A., y Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Nordan-Comunidad.

[https://www.academia.edu/11450418/DESARROLLO A ESCALA HUMANA Conceptos aplicaciones y algunas reflexiones](https://www.academia.edu/11450418/DESARROLLO_A_ESCALA_HUMANA_Conceptos_aplicaciones_y_algunas_reflexiones)

- Mendiola Ponce, M. (2017, febrero 22). Se celebra la Feria del Agua y Tianguis la Gotita en Morelia. *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/se-celebra-la-feria-del-agua-tianguis-la-gotita-morelia/>
- Meraz, L., Guerrero, L., y Soria, J. (2010). "la casa tradicional de adobe en Yecapixtla, México: Un análisis tipológico". En: *Arquitectura construida con tierra, Tradición e Innovación. Congresos de Arquitectura de Tierra en Cuenca de Campos 2004/2009*. Universidad Valladolid, p. 155-166. https://www5.uva.es/grupotierra/publicaciones/digital/libro2010/2010_9788469345542_p155-166_meraz.pdf
- Meyer, M. (2003). Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD. En R. Wodak y M. Meyer (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa Editorial.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2017). Des/decolonizar la universidad (Prefacio). En Z. Palermo (Comp.), *Des/decolonizar la universidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Montero, M. (2004). El poder de la comunidad. En C. Hernández (Comp.), *Trabajo Comunitario. Selección de lecturas*. Editorial Caminos.
- Montoya D., y Aguilar, E. (2023). Subjetividades solidarias como condición necesaria para la solidaridad económica. En M. A. Gracia y J. Cendejas (Coord.), *Iniciativas agroalimentarias ante la pandemia y pospandemia. Estrategias e innovaciones en México*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo; El Colegio de la Frontera Sur.
- Montoya, D. (2016). Procesos de constitución de sujetos en el marco de los procesos participativos tendientes al desarrollo comunitario en Altos de la Torre y el Pacífico, Medellín, Colombia. [Tesis de Maestro en Ciencias en Desarrollo Local Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.]
- Montoya, D. (2024). Educación popular. En O. Lozano, R. Contreras, R. Tena y D. P. Couturier (Coord.), *Perfil General del Diseño Curricular de la Economía Social*. México: Red

- Internacional de Investigación en Economía Social desde las Epistemologías del Sur y Red Mexicana de Investigadores en Estudios Organizacionales (REMINEO), A.C.
- Montoya, D., Rivera, A., y Velásquez, C. (2022). Laderas en disputa. El convite en la construcción social del territorio en Medellín. En B. Y. Romero, C. M. González y E. M. Torres (Coord.) *Prácticas, discusiones y reflexiones desde la investigación social sobre el Desarrollo, la Planeación y la Gestión Territorial*. Medellín: IBAÑEZ e Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia.
- Montoya, D., y Herrera, H. (2017). Procesos constituyentes y de-constituyentes del sujeto. Mirada desde las periferias urbanas. *Economía y Sociedad*, XXI, 127–143. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=51052064008>
- Mora, R. (2021). *El manantial de la Mintzita y la papelera: una historia, dos versiones. Un breve análisis historiográfico*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia. https://www.academia.edu/45120239/El_manantial_de_la_Mintzita_y_la_papelera_Un_an%C3%A1lisis_historiogr%C3%A1fico
- Morales-Magaña, M. (2010). “El agua que no se ve”: regulaciones contingentes en torno a La Mintzita. Morelia, Michoacán. [Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de Michoacán]. https://www.iies.unam.mx/laboratorios/restauracion-ambiental/wp-content/uploads/2022/10/ flujos_agua_poder.pdf
- Morales-Magaña, M. (2015). Flujos de agua y poder: la gestión del agua urbanizada en la ciudad de Morelia, Michoacán. [Tesis de Doctorado en Antropología Social El Colegio de Michoacán,]. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/388>
- Naessens, H. (s/f). *La concientización según Paulo Freire*. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Navarro, M. (2013). Subjetividades políticas contra el despojo capitalista de bienes naturales en México. *Acta sociológica*, N° 62, septiembre-diciembre, pp. 135-153. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0186602813710028>
- Navarro, M. (2018). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: dinámicas de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida. En Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.) *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.

- https://www.revistaotraeconomia.org/files/2018/11/comunalidad_tramas_comunitarias_y_produc-rael-2018.pdf
- Navarro, M., y Linsalata, L. (2014). Crisis y reproducción social. Claves para repensar lo común. Entrevista a Silvia Federici. OSAL -Observatorio Social de América Latina- N° 35. https://www.researchgate.net/publication/331751967_Crisis_y_reproduccion_social_Claves_para_repensar_lo_comun_Entrevista_a_Silvia_Federici
- Navarro, M., y Pineda, C. (2009). Luchas socioambientales en América Latina y México. Nuevas subjetividades y radicalidades en movimiento. *Bajo el Volcán*, vol 8, N° 14, pp. 81-104. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28620136003.pdf>
- Oliveira, G., y Dowbor, M. (2023). (Prólogo) *Movimientos sociales y autonomías. Imaginación, experiencia y teorías en América Latina*. Universidade Federal de Alfenas y UNISINOS. São Paulo, Brasil.
- Oliveira, G., y Modonesi, M. (2023). Teorizaciones comunitarias del concepto de autonomía. En G. Oliveira y M. Dowbor (Organ.) *Movimientos sociales y autonomías. Imaginación, experiencia y teorías en América Latina*. Universidade Federal de Alfenas y UNISINOS. São Paulo, Brasil.
- Paneque-Gálvez, J., Vargas-Ramírez, N., & Morales-Magaña, M. (2016). Uso comunitario de pequeños vehículos aéreos no tripulados (drones) en conflictos ambientales: ¿un factor innovador desequilibrante? *Teknokultura*, 13(2), 655–679. https://doi.org/10.5209/rev_TEKN.2016.v13.n2.53340
- París, M. (2015). De la observación participativa a la observación militante. El estudio de las comunidades indígenas migrantes. En M. Ariza y L. Velasco (Coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, UNAM-El Colef, p. 241-274. https://www.academia.edu/39821168/Observacion_participativa_e_investigacion_militante
- Pavón-Cuellar, D. (2021). *Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. México: Porrúa y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Pérez, M., y Argueta, A. (2022). “Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 27, núm. 98. <https://www.redalyc.org/journal/279/27971621004/27971621004.pdf>

- Pineda, J., y Pineda, C. (2022). El tequio, tradición y costumbre comunitaria en las comunidades Náhuatl en Zitlala Guerrero. En M. del P. Mora, O. Serrano, E. Serena y E. Mota Flores (Coord.). *Reconfigurando territorios a partir de la cultura, el empoderamiento de las mujeres y nuevos turismo*. UNAM-AMECIDER, México. <https://ru.iiec.unam.mx/5880/1/2.%20074-Pineda-Pineda.pdf>
- Polanyi, Karl. (2003). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica. https://drive.google.com/file/d/1Zij5Mdq_BC-JkZYmOynTcmTvNbNTmLap/view
- Quiroga, N. (2019). Repensando las economías sociales, solidarias y populares en clave de un feminismo emancipatorio. En N. Quiroga y P. Dobrée, *Luchas Alternativas para una economía feminista emancipatoria*. Asunción Paraguay: Centro de Documentación y Estudios / Articulación Feminista Marcosur. <https://www.istor.org/stable/j.ctvt6rkw2.12?seq=1>
- Razzeto, L. (1999). Economía de la solidaridad: concepto, realidad y proyecto. *Revista Persona y Sociedad*, Vol. XIII, N° 2, agosto. Santiago de Chile. <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2015/11/unidad-1-texto-7-economia-solidaria-razeto-luis.pdf>
- Reyes, M. (2020). La apropiación del espacio social en la migración internacional. En M. Reyes Tovar (Coord.) *Metáforas del espacio social*. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato. https://www.researchgate.net/publication/371449223_Metaforas_del_espacio_social
- Rodríguez, C. (2007). Economía del cuidado, equidad de género y nuevo orden económico internacional. En A. Girón y E. Correo (Coord.) *Del Sur al Norte: Economía política del orden económico internacional emergente*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100705083822/22RodriguezE.pdf>
- Salazar, V. (2017). El proceso de consolidación de los asentamientos irregulares en el periurbano de Morelia y su problemática urbano-ambiental: el caso de la Colonia Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita. [Tesis de licenciatura en Ciencias Ambientales, Universidad Nacional Autónoma de México,]. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/el-proceso-de-consolidacion-de-los-asentamientos-irregulares-en-el-periurbano-de-morelia-y-su-problematica-urbano-amb-407603>
- Sanz, M. (2022). (prologo) Silencios y números. T. Olsen, *Silencios*. Las afueras.

- Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Universidad Rafael Landívar. Guatemala: Editorial Cara Parens.
https://www.academia.edu/36480862/C%C3%93MO_ENTENDER_EL_TERRITORIO_Mario_Sosa_Vel%C3%A1squez_pdf
- Stavenhagen, R. (1971). *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.
- Strauss, A., y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
https://www.academia.edu/29601295/Bases_de_la_investigaci%C3%B3n_cualitativa_T%C3%A9cnicas_y_procedimientos_para_desarrollar_la_teor%C3%ADa_fundamentada
- Suárez, F., y Ruggerio, C. (2018). Introducción general. En F. Suárez y C. A. Ruggerio (Comp.) *Los conflictos ambientales en América Latina I. Áreas de reservación, conflictos mineros e hidráulicos, conflictos forestales, agronegocios*. Buenos Aires Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento.
https://www.researchgate.net/publication/326919305_Los_Conflictos_Ambientales_en_America_Latina_I
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS. Alemania: Universidad de Guadalajara. http://calas.lat/sites/default/files/svampa_neoextractivismo.pdf
- Thomas, H. (2012). *Tecnologías para la inclusión social en América Latina: de las tecnologías apropiadas a los sistemas tecnológicos sociales. Problemas conceptuales y soluciones estratégicas*. CONICET, Argentina.
<http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/175%20Chap%20%20Thomas%20Tecn%20para%20la%20soc%20inclus%20en%20LA%202012.pdf>
- Tilly, Ch., y Wood, L. (2009). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Editorial Crítica.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732014000100010
- Toledo, V. (01 de mayo de 2016). Morelia en riesgo: El Túnel de la muerte. *Regeneración*.
<https://regeneracion.mx/morelia-en-riesgo-el-tunel-de-la-muerte/>
- Toledo, V. (2015). *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo.
- Torres, A. (2001). Las lógicas de la acción colectiva. Aportes para ampliar la comprensión de los movimientos sociales. *Cuadernos de sociología*, núm. 36. Bogotá: Universidad Santo Tomas.
https://www.academia.edu/35351871/Las_l%C3%B3gicas_de_la_acci%C3%B3n_colectiva

- Torres, A. (2006). Subjetividad y sujeto: Perspectivas para abordar lo social y lo educativo. *Revista Colombiana de Educación*, N°. 50, enero-junio. pp. 86-103. Universidad Pedagógica Nacional, Colombia. <https://www.redalyc.org/pdf/4136/413635244005.pdf>
- Torres, G. (2004). Mujer campesina y trabajo. Su rol en la actividad productiva y reproductiva de los Valles Calchaquíes. *Andes*, N° 15. Universidad Nacional de Salta, Argentina. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701508>
- Tsetung, M. (1975). *Cinco tesis filosóficas de Mao Tsetung*. República Popular de China: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Úcar, X. (2009). La comunidad como elección: teoría y práctica de la acción comunitaria. Departamento Pedagogía Sistemática y Social, Universidad Autónoma de Barcelona. https://ddd.uab.cat/pub/recdoc/2009/54267/comele_a2009.pdf
- Vargas-Ramírez, N., (2023). *Los conflictos ambientales como formas de comunalización y territorialización en la Mintzita (Morelia, México)*. [Universidad Nacional Autónoma de México, CIGA-Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental- tesis de doctorado en Geografía Ambiental.] https://www.researchgate.net/publication/371755113_Los_conflictos_ambientales_como_procesos_de_comunalizacion_y_territorializacion_en_La_Mintzita_Morelia_Mexico
- Vargas-Ramírez, N., Paneque-Gálvez, J., y Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita-CEJM- (2023). *Uso comunitario de drones ligeros para la gestión, conservación y defensa del territorio*. Grupo de Investigación en Ciencia y Conocimiento Comunitario Territorial - CIGOTE- https://www.researchgate.net/publication/370100253_Uso_comunitario_de_drones_ligeros_para_la_gestion_conservacion_y_defensa_del_territorio
- Veronese, M. (2007). Articulación teórica entre subjetividad y actividad laboral. En M. Veronese (Comp.) *Economía solidaria y subjetividad*. Argentina: Editorial Altamira. https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/pdfs_ediciones/Econom%C3%ADa_solidaria_y_subjetividad-completo.pdf
- Villa, H. (2015). Sistematización: encuentro en busca de sentidos. Trabajo de grado para optar por optar al título de Magíster en Educación y Desarrollo Humano. CINDE-Universidad de Manizales, Medellín.

- Wodak, R. (2003). De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En R. Wodak y M. Meyer (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa Editorial.
- Zemelman, H. (2011). *Configuraciones Críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. México D.F.: Siglo XXI/CREFAL.
- Zibechi, R. (2014). *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*. BALADRE – ZAMBRA.
- Zibechi, R. (2015). Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólico. En: *el Apantle* Revista de Estudios Comunitarios, N° 1, octubre. https://www.academia.edu/34599567/Reproducci%C3%B3n_comunitaria_de_la_vida_Pensando_la_trans_formaci%C3%B3n_social_en_el_presente

Diego Mauricio Montoya Bedoya

Reproducción Comunitaria de la Vida y Subjetividades Otras El «Andar» de la Comunidad Ecológica Jard

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

tm:oid::3117:442076962

Fecha de entrega

24 mar 2025, 8:34 a.m. GMT-6

Fecha de descarga

24 mar 2025, 8:56 a.m. GMT-6

Nombre de archivo

Reproducción Comunitaria de la Vida y Subjetividades Otras El «Andar» de la Comunidad Ecológi...pdf

Tamaño de archivo

13.4 MB

303 Páginas

119.276 Palabras

642.631 Caracteres



Página 1 of 320 - Portada

Identificador de la entrega tm:oid::3117:442076962

17% Overall Similarity

The combined total of all matches, including overlapping sources, for each database.

Top Sources

- 17%  Internet sources
- 6%  Publications
- 0%  Submitted works (Student Papers)

Integrity Flags

0 Integrity Flags for Review

No suspicious text manipulations found.

Our system's algorithms look deeply at a document for any inconsistencies that would set it apart from a normal submission. If we notice something strange, we flag it for you to review.

A flag is not necessarily an indicator of a problem. However, we'd recommend you focus your attention there for further review.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria	
Título del trabajo	Reproducción Comunitaria de la Vida y Subjetividades Otras El «Andar» de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Diego Mauricio Montoya Bedoya	1432090d@umich.mx
Director	Dra. Flor de María Gamboa Solís	flor.gamboa@umich.mx
Codirector	Dra. Erika Piña Romero	erika.pina@umich.mx
Coordinador del programa	Dr. Hugo Amador Herrera Torres	jef.div.posg.fe@umich.mx

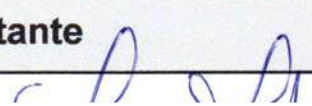
Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	no	

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	no	
Traducción a otra lengua	no	
Revisión y corrección de estilo	no	
Análisis de datos	no	
Búsqueda y organización de información	no	
Formateo de las referencias bibliográficas	no	
Generación de contenido multimedia	no	
Otro	no	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	Diego Mauricio Montoya Bedoya 
Lugar y fecha	Morelia, Mich., 20 de marzo de 2025 