

División de Ciencias Sociales y Humanidades

**OYAMELES, PIEDRAS Y AVES: UNA HISTORIA AMBIENTAL DEL
DESIERTO DE LOS LEONES**

Idónea Comunicación de Resultados
para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta:

Mtro. Rubén Darío Madrigal Ceballos

Directora:

Dra. Miruna Achim

Co-directora:

Dra. Analiese Richard

Asesora:

Dra. Leticia Durand Smith

Sinodales:

Dra. Juliana Merçon

Dra. Alejandra Guzmán Luna

Dr. Juan Felipe Guevara Aristizábal

Ciudad de México, enero de 2024

Índice

Agradecimientos	5
o. Prefacio	7
Historias de un desierto habitado	8
Objetos como nodos	17
Fuentes documentales y etnográficas y la comunidad agraria	20
Multiplicidad y receptividad	25
Resumen de la investigación	30
1. Un bosque vacío y pintoresco: las dos fundaciones del Desierto de los Leones	40
El Desierto en la historia	41
La naturaleza vacía: primera fundación del Desierto	44
Instalando el vacío	44
La Idea del desierto	44
La fundación del Desierto de la Nueva España	51
Manteniendo el vacío	67
Trabajadores, servicios y productos	67
La extracción de los ídolos	75
Colibríes y piedras	76
La naturaleza pintoresca: segunda fundación del Desierto	86
Disputas y adjudicaciones	86
Excursionismo y decreto del Parque Nacional	91
Excursiones	92
Decreto, tala y cacería	102
Conclusiones	115
2. Oyameles: incendios habitados y copias forestales	121
Cruces	122
Fuego	134
Habitar y gobernar el fuego	134
El incendio de 1998	138
Habitar	145
Gobernar	152
Copias forestales	165
Copiar un bosque	167
Ver como el Estado	167
Inspeccionando el set	177

Nocturnidad: Infrapolítica de la resistencia	187
Copias estatales	191
Un programa de conservación copia	191
Árboles y copias	194
¿Fortaleciendo la comunidad?	197
Conclusiones	205
3. El Archivo de Piedra: pasado, territorio y comunidad	213
Archivos, comunidades y territorios	214
La red de archivos del Desierto de los Leones	214
Materialidad, ensamblajes y arqueología del presente: una caja de herramientas	223
Cuasi-objetos y poder cósmico	223
Una arqueología en y para el presente	226
Inscribir el territorio. Ordenamientos, mapas, parajes y mojoneras	232
Inscribiendo los límites	238
Documentos de Piedra	247
Tumbas zapatistas	247
Peña de Temicle	260
El oro	264
El amigo	268
Comunidad, tesoros y diablos	270
Cajetes	274
Conclusiones	286
Epílogo: Piedra que une	293
4. Aves de la Revolución: el surgimiento de una organización comunal anti-caciques	304
De aves y organización	305
Un taller de observación de aves	308
Entrando al Desierto	308
La educación (ambiental) como práctica de la libertad	321
De “Los Posporrúines” a los “Comuneros organizados de Santa María Yohualli”	339
A la caza del posporruín	339
Los Comuneros Organizados y el Consejo de Vigilancia	357
Los buitres y la UAM	386
La pandemia y el buitre	386
La UAM Cuajimalpa: conservar la naturaleza (y el poder caciquil)	388
“Que siempre ya no”	408
Los “Comuneros Titulares”	411
Conclusiones	416
5. Epílogo	423

El Desierto y los ensamblajes humanos y no-humanos	424
Cultivar la receptividad	435
Colonialidad de la conservación y tercera fundación del Desierto	445
Semillero	452

Agradecimientos

A mamá, papá y la abuela.

A mi hermana y hermano.

A mis amigos comuneros y sus bosques.

A mis profesoras Miruna y Analiese.

A Leticia Durand.

A Juliana Merçon, Alejandra Guzmán Luna, Hilan Bensusan y Cercanías.

A Juanfe, Agus y Violeta.

A Equilibrium y a la beca Conacyt #588996.

A los treinta años de zapatismo.

A mis camaradas de la Juventud Comunista de México y del Partido de lxs Comunistas.

A los mártires del 28 de agosto y a la histórica lucha comunista de Xalapa.

A Makoto, Bernardo, Umi y Chopi y sus gallinas.

A Nía y toda su luz.

En uno de sus poemas, Brecht dice: "Verdaderamente vivimos en una época terrible... en la que hablar de árboles es casi un crimen porque es una especie de silencio sobre la injusticia". Por supuesto, Brecht se equivocaba respecto a los árboles: hoy en día, cuando hablamos de árboles, no estamos ignorando la injusticia. Pero también tenía razón: la investigación indiferente al sufrimiento humano es inmoral.

–Richard Levins, *Living the Eleventh Thesis*

o. Prefacio

Historias de un desierto habitado

Esta investigación busca mostrar que el Desierto de los Leones nunca ha estado *desierto*. Con este peculiar nombre, gestado a través de los siglos, El Desierto de los Leones es el primer parque nacional de México y América Latina. Se decretó como tal por el entonces presidente Venustiano Carranza el 27 noviembre de 1917, sobre las tierras de las comunidades de San Bartolo Ameyalco, San Bernabé Ocoatepec y Santa María Yohualli. Ubicado al poniente de la Ciudad de México, el Desierto es conocido por su gran extensión territorial (1529 hectáreas), sus húmedos y fríos bosques de oyamel y por haber sido hogar de la orden religiosa de los Carmelitas Descalzos durante doscientos años (entre los siglos XVII y XIX). Hoy día, los restos del convento carmelita son visitados por una gran cantidad de turistas, quienes dan vida al Desierto con sus caminatas por el bosque, descendiendo en bicicleta o preparando desayunos campestres en medio de encinos y oyameles. Además de su importancia turística, el parque nacional es valorado por el Estado mexicano como “salvaguarda” “[d]el patrimonio natural de las actuales y próximas generaciones, acervo fundamental para el desarrollo de un México sustentable”¹, posición que es discutida y otras veces apoyada por las comunidades de la zona, quienes desde hace décadas participan en los programas conservacionistas estatales a la vez que disputan al Estado mexicano la propiedad y uso del Desierto.

Recibe el nombre de *Desierto* no por el extremo bioma al que por lo general asociamos la palabra, sino por la Orden de los Carmelitas, la cual, como mostraré en

¹ CONANP. “Desierto de los Leones, 100 Años de Conservación en México”. 28 de noviembre de 2017. <https://www.gob.mx/conanp/articulos/100-anos-de-conservacion-en-mexico-136632>. Accedido el 20 de enero de 2022. Mi énfasis.

el primer capítulo de esta investigación, buscó fundar en los bosques de Cuajimalpa un convento dedicado al cultivo del aislamiento de sus monjes. Por adelantar algunos datos del primer capítulo, la Orden venida de España se instaló a principios del siglo XVII sobre la loma de *Coliuca* –nombre del espacio de acuerdo a las crónicas. Poco a poco y con mucho esfuerzo, los monjes y trabajadores edificaron un gran convento central rodeado de amplios y densos bosques: El Santo Yermo de Nuestra Señora del Carmen. Su estructura aislada fue diseñada con cuidado, pues la Orden tenía el compromiso de procurar a sus religiosos la sustracción de los contactos mundanos, creando un espacio *desierto*, en tanto que desprovisto de la vida común y corriente y con ello, de sus habitantes originarios. Por otro lado, el Desierto es de “los leones”, como también detallaré más adelante, debido a una familia de funcionarios del virreinato que habitaron el espacio en el siglo XVII, y no por la presencia de melencidos felinos.

Si, como afirmo, el parque nacional nunca ha estado *desierto*, ¿de qué está *habitado*? A ello precisamente dedico esta investigación. Mi objetivo es mostrar que el Desierto ha estado poblado por densos entramados *sociales* que son a la vez políticos, religiosos, culturales, naturales, científicos, etcétera². Siguiendo al sociólogo de la ciencia Bruno Latour, considero lo *social* no como la mera interacción entre seres humanos, sino que debe considerar la influencia de objetos, tecnologías y muchas

² Lo cual aplica también para los desiertos como sistemas biológicos, pues, como bien se sabe desde la ecología, se trata de complejos biomas plagados de relaciones y no de espacios desprovistos de vida, lo cual puede apreciarse a detalle, por ejemplo, en: Manuel Hernández. *La vida en los desiertos mexicanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

otras entidades no-humanas³. De este modo, "lo social" y "lo natural" no se separan tan fácilmente como en la ontología moderna, ya que las distintas entidades que usualmente clasificamos bajo estas categorías se encuentran interconectados en una red compleja de *actantes*. Utilizo el término "actante" en lugar de "actor", siguiendo principalmente la perspectiva de la filósofa Jane Bennett. Esto con el fin de destacar que cualquier acción está intrínsecamente ligada a la cooperación o interferencia interactiva de diversos cuerpos y fuerzas, y no simplemente a la voluntad de un único individuo. Siguiendo una línea de pensamiento similar a la de Latour, Bennett señala que lo social no puede ser reducido únicamente a la asociación y acción libre de lo humano, ya que estas interacciones requieren la participación de una red de entidades que van más allá de lo puramente humano⁴. Utilizo las perspectivas de Latour y Bennett para ir más allá de la conclusión de influyentes historias ambientales como las de Christopher Boyer, Simon Schama o incluso Hugh Raffles, donde se determina que los espacios "naturales" son *en el fondo* espacios "sociales" –o"culturales" o "políticos"–. En estas obras, lo natural es humano en el fondo, ya que ha estado *habitado* por seres humanos en el pasado⁵. Si bien este movimiento permite desnaturalizar ciertas concepciones dadas sobre el espacio, mostrando la importancia de los aportes *culturales* en la construcción de lo natural y permitiendo concluir que

³ Bruno Latour, *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

⁴ Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010).

⁵ Christopher Boyer, *Political Landscapes. Forests, Conservation, and Community in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2015); Simon Schama, *Landscape and Memory* (Nueva York: A. A. Knopf, 1995); Hugh Raffles, *In Amazonia: A Natural History* (Princeton: Princeton University Press, 2002). Sin embargo, en su posterior libro *The Book of Unconformities*, Raffles mantiene una posición cercana a la que aquí presento, manteniendo la tensión entre lo humano y lo no-humano.

estas concepciones podrían ser de otro modo, me interesa proceder de manera diferente. En vez de decantarme por un polo u otro, busco mantener la tensión irreductible entre lo humano y lo no-humano para explorar los variados ensamblajes que en medio de ellos florecen.

Así, en la historia ambiental que aquí ofrezco, busco reensamblar al Desierto como un espacio histórico de abundantes relaciones entre humanos, sí, pero también muchos no-humanos, que se ha transformado a través del tiempo. Este movimiento es de gran importancia conceptual y política, pues, en primer lugar, mantiene el principal aporte de las historias recién mencionadas, pues permite tomar distancia de una concepción instalada sobre el parque y sus políticas públicas, la cual lo construye como “salvaguarda” de una Naturaleza prístina en peligro de desaparición. Al cuestionar esta idea a partir de la cual se entiende y maneja al Desierto como espacio *vacío* o aislado de todo contacto humano –y otras entidades no-Naturales–, podemos reflexionar críticamente sobre las políticas y prácticas conservacionistas que se desarrollan y apoyar la formulación y desarrollo de nuevas propuestas que no estén basadas en la negación de la enorme riqueza relacional del Desierto. Sin embargo, el proyecto que aquí presento se distingue de las historias que reducen lo natural a lo humano, en tanto que recupera la participación de entidades no-humanas en las historias de estos bosques, yendo en ocasiones, más allá de la división moderna entre lo humano y lo natural. Me interesa mostrar que el Desierto puede abordarse de otra manera, pero no porque *en el fondo* resulte haber sido siempre *humano*, sino porque frecuentemente ha sido mucho más.

Además de evidenciar esta riqueza humana y no-humana, para esta investigación es importante un matiz que implica la condena de dos importantes legados que han dado forma al espacio durante siglos: la colonialidad y el racismo. Como en la historia de muchos parques nacionales en diversas partes del mundo, la riqueza relacional negada en el espacio no ha sido la de las élites políticas y burguesas, sino la defendida por las comunidades indígenas de la zona⁶. Sostengo que la conservación y cuidado del Desierto han institucionalizado una herencia colonial y racista que, si bien se ha transformado a través del tiempo, se extiende desde el surgimiento del Desierto en el siglo XVII y pervive hasta nuestros días. Como se verá a lo largo de los capítulos, mientras que ángeles y santos católicos, e incluso la cacería y los automóviles han sido promovidos como aliados de la conservación del Desierto en distintos momentos, por otro lado, los “ídolos” prehispánicos, el aprovechamiento de los productos del bosque o las organizaciones de comuneros en busca de autonomía, por mencionar algunos ejemplos desarrollados más adelante, han sido tachadas como amenazas para la existencia del bosque. Cabe agregar que este legado de desigualdad no se ha mantenido estático. Inicialmente, la colonialidad cobró forma en políticas, prácticas y discursos de *exclusión* y condena de los habitantes originarios y sus actividades de sustento, considerándolas peligrosas para la existencia del bosque (siglo XVII hasta el XX). Luego de este largo periodo, en el siglo XXI se dio un giro

⁶ William Cronon, “The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature” *Environmental History* 1, 1 (1996): 7-28; Andrew S. Matthews, *Instituting Nature: Authority, Expertise, and Power in Mexican Forests* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2011); Arturo Escobar, *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2018); Loni Hensler y Juliana Merçon. “Áreas Naturales Protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida”, *Sociedad y Ambiente* 22 (2020): 180-211.

hacia la *inclusión* de las comunidades en las acciones de cuidado y protección forestal. Si bien significó una transformación importante, como desarrollo más adelante, la inclusión no ha sido suficiente para sepultar el legado colonial en el Desierto de los Leones, pues incorpora a las comunidades como meros ejecutores de las políticas públicas, excluyéndolas en su elaboración y crítica, entre otras cuestiones determinantes. La inclusión representa una transformación del antiguo legado de desigualdad, sin embargo, la antigua jerarquía de valores e intereses se mantiene. Especialistas ambientales como Yolanda Ariadne Collins y colaboradores han denominado a este legado de desigualdades estructurales asimiladas en el conservacionismo como *Colonialidad de la Conservación*⁷.

Para entender el concepto, es importante recurrir brevemente al sociólogo descolonial Aníbal Quijano, quien propuso la popular noción de la Colonialidad del Poder, a la cual podemos asociar la de Collins⁸. Quijano explica que la colonialidad se refiere a la persistencia de las estructuras de poder y dominación originadas durante el período colonial, incluso después de la independencia de las colonias (colonialismo). Quijano argumenta que la colonialidad no se limita a la explotación económica, sino que también abarca aspectos culturales y políticos –y en nuestro caso ecológicos. Sostiene que la Colonialidad del Poder establece una jerarquía global y

⁷ Yolanda Collins; Victoria Maguire-Rajpaul; Judith Krauss; Adeniyi Asiyanbi; Andrea Jiménez; Mathew Mabele y Mya Alexander-Owen, “Plotting the coloniality of conservation”, *Journal of Political Ecology* 28, 1 (2021).

⁸ Aníbal Quijano. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena* 13, 29 (1992): 11-29; Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007).

manifiesta en estructuras nacionales, regionales y locales que clasifica a las personas y culturas en función de su proximidad o lejanía de los patrones culturales europeos occidentales. Para ello juega un papel fundamental el racismo, el cual, según Quijano, es una manifestación específica de la colonialidad que se basa en la categorización de las personas en razas y la atribución de características y jerarquías de valor a estas razas. Argumenta que el racismo es una forma de justificar y perpetuar la dominación colonial al asignar un estatus inferior a ciertos grupos raciales y un estatus superior a otros. La institucionalización de estos prejuicios mediante la Colonialidad del Poder, concluye, facilita la aparición y la perpetuación del racismo al establecer una matriz de poder que favorece a ciertos grupos y culturas sobre otros. La Colonialidad de la Conservación consistiría en una construcción y cuidado de los espacios naturales de acuerdo a las estructuras colonialistas y criterios racistas heredados, perpetuando viejas hegemonías coloniales en sus perspectivas y acciones de conservación ambiental. De este modo, los valores y necesidades de las élites burguesas y coloniales en relación con la naturaleza son a menudo más fácilmente incorporados a las estrategias de conservación, mientras que los de las comunidades originarias son vistas como una amenaza o, en el mejor de los casos, como una oportunidad para obtener beneficios políticos de una estéril inclusión. La Colonialidad de la Conservación permite entender, por mencionar un ejemplo desarrollado más adelante, que la prensa de principios del siglo XX haya celebrado los viajes de cacería en el Desierto de las élites burguesas a la vez que condenaba enérgicamente la tala que los habitantes de los pueblos necesitaban para su sustento, a pesar de que ambas actividades estaban igualmente prohibidas por el decreto que convirtió al Desierto en

parque nacional. Para una conservación colonialista, cuidar la naturaleza equivale a mantener los privilegios raciales heredados de una historia colonial.

Esta reflexión se encuentra en sintonía con el reclamo lanzado por la antropóloga Elizabeth Povinelli al campo de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología (conocidos como STS, por sus siglas en inglés), quien, de manera sintética, insiste en que las reflexiones ontológicas no deben evitar la discusión sobre la colonialidad, a menos de que busquen replicarlo en sus análisis⁹. De no atenderla, se corre el riesgo de pasar por alto las distintas formas en que las relaciones desiguales de poder, la imposición cultural y la violencia colonial han influido en la configuración ontológica y en las resistencias de las comunidades afectadas. Por otro lado, asumir esta crítica nos permite evitar la naturalización de la colonialidad-modernidad, a la vez que reconocer la riqueza ontológica de los pueblos. Con ello, se abre la posibilidad de tejer entramados plurales capaces de resistir la imposición monolítica de un solo “Mundo” y transitar hacia la construcción de *mundos donde quepan muchos mundos*, como sugieren desde hace tres décadas lxs compas zapatistas¹⁰.

Vale la pena mencionar que si bien esta clase de abordajes críticos han estado ausentes en importantes figuras como Bruno Latour o Michel Callon, no ha sido el caso de pensadores latinoamericanos de los STS como Marisol de la Cadena, Mario Blaser o Arturo Escobar, por mencionar algunos. Dada la persistencia de la Colonialidad de la Conservación, se hace necesario emprender acciones de

⁹ Elizabeth Povinelli, *Between Gaia and Ground. Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism* (Durham: Duke University Press, 2021).

¹⁰ EZLN, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”. 1 de enero de 1996. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Accedido el 22 de enero de 2024.

descolonización en las ciencias y filosofías ambientales, organizaciones ecologistas y políticas públicas. Mi investigación busca generar este tipo de reflexiones críticas para el caso del Desierto de los Leones.

A pesar de su importancia histórica y ecológica, el Desierto de los Leones ha sido poco estudiado por la historia ambiental, pues la información existente se centra en su mayoría en la historia de la Orden Carmelita. Obras destacadas sobre la historia de la conservación en México y los parques nacionales mexicanos como las de Emily Wakild o Christopher Boyer apenas lo nombran de pasada, sin mencionar que falta información sobre la historia contemporánea del parque y análisis críticos sobre el papel de las comunidades vecinas en la conservación de estos bosques¹¹. Considero que, en parte, este hueco puede deberse al carácter estrictamente *histórico* de las investigaciones existentes, pues la información contemporánea y sobre las comunidades difícilmente se encuentra en los archivos institucionales. Buscando atender el asunto y enriquecer mi propia exploración, además de consultar estos repositorios, debí entrar en contacto directo con las comunidades vecinas, una multitud de personas involucradas y colecciones de objetos resguardados en otro tipo de archivos, los cuales a menudo involucraron formas de exploración poco usuales, como detallaré más adelante. Complementar el abordaje histórico con el etnográfico me permitió contar con información reciente sobre el parque nacional, conocer el papel histórico de las comunidades en la conservación de los bosques y generar claves

¹¹ Emily Wakild, *Revolutionary Park. Conservation, Social Justice, and Mexico's National Parks, 1910–1940*. (Tucson: The Arizona University Press, 2011); Christopher Boyer, *Political Landscapes. Forests, Conservation, and Community in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2015).

de lectura críticas sobre la historia del Desierto. Solamente así, tejiendo entre distintos archivos, el bosque y mucha gente fue posible escribir esta historia sobre el Desierto de los Leones.

Objetos como nodos

El título de esta investigación menciona tres *objetos*: oyameles, piedras y aves. La historia ambiental que construyo para el Desierto de los Leones aprovecha estas entidades típicas de los bosques del poniente de la Ciudad de México para explorar sus densos entramados relacionales. Dichos objetos funcionan en el análisis como nodos o sitios de acceso que reúnen una gran cantidad de historias, prácticas, conflictos y entidades en relación, lo que Star y Griesemer denominan *objetos fronterizos*¹². Entender que estos objetos poseen una densidad histórica y relacional me permite construir una historia ambiental que mantiene la diversidad y complejidad que se desenvuelve en el espacio, revelando los contactos entre presencias políticas, religiosas, científicas, comunales, etcétera, que se desarrollan de manera situada. Por ejemplo, explorar las piedras del bosque me permite conocer los inicios del conflicto agrario que separó a las comunidades del poniente durante el siglo XX y que hoy día las mantiene peleando en los tribunales agrarios; o la

¹² Susan Leigh Star y James Griesemer. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39". *Social Studies of Science* 19, no. 3 (1989): 387-420; Susan Leigh Star, "This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept". *Science, Technology, & Human Values* 35, no. 5. (2010): 601-617.

concepción de lo que es una “buena comunidad” para los guardabosques que desde hace más de tres décadas trabajan combatiendo los incendios en el parque nacional; o el papel de diablos y tesoros míticos en los conflictos y composición de las brigadas de la Secretaría de Medio Ambiente en el 2019, por mencionar algunos ejemplos.

Más que presentarse como entidades radicalmente aisladas, cerradas en sí mismas, como propone el filósofo Graham Harman para su Ontología Orientada a Objetos (OOO)¹³, los tres objetos que propongo para articular esta investigación funcionan como las entidades abiertas, procesuales y relacionales que propone la filósofa feminista de la ciencia Donna Haraway, a quien cito en extenso:

En los objetos complejos o fronterizos que me interesan, las dimensiones mítica, textual, técnica, política, orgánica y económica implosionan. Es decir, colapsan unas en otras en un nudo de extraordinaria densidad que constituye los propios objetos. En mi opinión, contar historias no es en absoluto una "práctica artística", sino más bien una práctica compleja para narrar la complejidad de este campo de nudos o agujeros negros [...] Intento prestar atención a los actores y agentes humanos y no humanos que se encuentran en interacciones que materializan los mundos de unas formas y no de otras. Mi propósito es defender un cierto tipo de práctica del conocimiento situado en los mundos de la tecnociencia, mundos cuyas fibras se extienden a lo largo y ancho de los tejidos del planeta. Son los mundos en los que los ejes de lo técnico, lo orgánico, lo mítico, lo político,

¹³ Graham Harman, *The Quadruple Object*. (Londres: Zero Books, 2011); Graham Harman, *Object-oriented ontology: a new theory of everything* (London: Pelican, 2018).

lo económico y lo textual se cruzan en nodos óptica y gravitatoriamente densos que funcionan como agujeros de gusano para arrojarlos a los turbulentos y apenas cartografiados territorios de la tecnociencia¹⁴.

Así, siguiendo a Haraway, considero que estos objetos existen como ensamblajes cambiantes, tejidos manchados que se entremezclan con muchos otros más. En esta investigación, oyameles, piedras y aves no son entidades estáticas y ajenas a las otras, sino que su riqueza relacional les permite fungir como nodos –o *agujeros de gusano*, según Haraway– para recorrer y cartografiar los densos *territorios* de este importante parque nacional.

Elegí estos tres objetos entre los muchos otros que existen en el Desierto de los Leones ya que permitieron articular las historias que presento más adelante. Además, esta selección hace eco de la *Historia Natural*, pues se contemplan objetos de naturaleza vegetal, mineral y animal: oyameles, piedras y aves. Más que por el afán clasificatorio, esta asociación me interesa por la diversidad y riqueza relacional y más-que-humana presente en obras como en la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, por ejemplo, en donde se aborda la astronomía y las matemáticas, a la vez que se ofrecen recomendaciones para el cuidado y almacenamiento de los huevos de las garzas, se describe cómo la Luna se alimenta de aguas dulces y el Sol de las amargas o se reflexiona sobre la existencia de la voz en los animales¹⁵. Estas cualidades,

¹⁴ Donna Haraway, “A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies”. *Confessions*, 1 (1994): 59-71.

¹⁵ Cayo Plinio Segundo. “Historia Natural”. <https://archive.org/details/historianaturaloosogooog/page/n947/mode/1up>. Accedido el 5 de diciembre de 2023.

configuradas por relaciones de todo tipo, son características de las historias naturales antes del siglo XVIII, es decir, previas a la Modernidad que divide el mundo en objetos/sujetos y delimitan el rango de agencia de los objetos¹⁶. Las historias naturales, además de interesarme por la peculiaridad y riqueza de sus ejemplos, son un referente para mi investigación ya que otorgan un papel destacado a la agencia de objetos que en el marco de la Modernidad se consideran pasivos. En las historias que aparecen a continuación, oyameles, piedras y aves están lejos de ser inertes.

Antes de terminar, debo reconocer que utilizar colecciones de objetos como nodos para contar historias sobre el espacio no es un invento propio, sino que aparece en importantes obras como *Memory and landscape* de Simon Schama o *The Book of Unconformities* de Hugh Raffles¹⁷. De manera similar a estas obras, en especial la de Raffles, las historias que dan forma a mis objetos se nutren de distintos archivos, además del trabajo etnográfico con una comunidad agraria vecina del Desierto de los Leones.

Fuentes documentales y etnográficas y la comunidad agraria

Las historias que aquí presento se deben principalmente al trabajo etnográfico realizado con una comunidad agraria: Santa María Yohualli. Además, realicé investigación de archivo, la cual nutrió principalmente el primer capítulo. Para ello,

¹⁶ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

¹⁷ Schama, *Landscape...*; Raffles, *The Book of...*

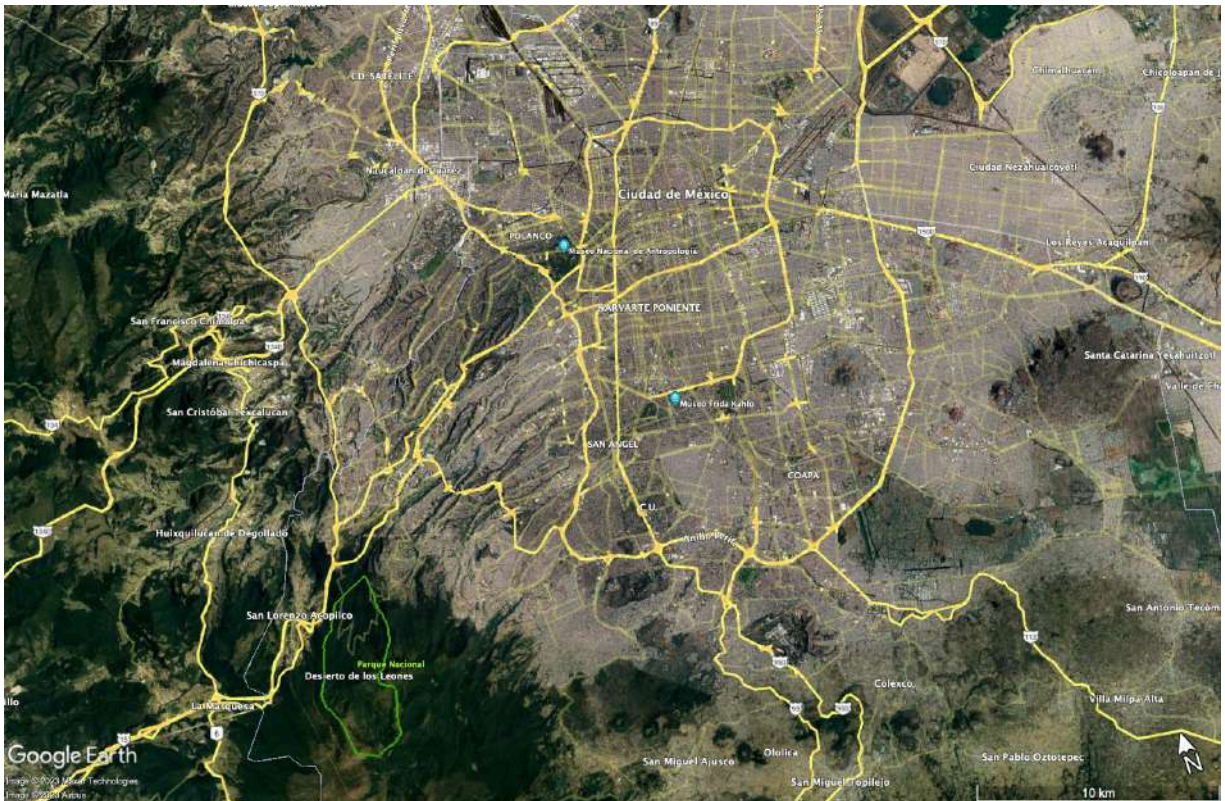
consulté los repositorios digitales de la mediateca del INAH¹⁸, la Hemeroteca Nacional Digital de México¹⁹, las historias clásicas del Desierto de los Leones²⁰ y algunos documentos proporcionados por los mismos comuneros. El sesgo digital se debió principalmente a que los archivos cerraron temporalmente debido a las restricciones impuestas por la pandemia por el SARS-CoV-2 desde el año 2020, imposibilitando las consultas presenciales.

Santa María Yohualli, como mencioné más arriba, es una de las comunidades agrarias que hoy día luchan por que el parque nacional se reconozca como parte de sus territorios. El pueblo se encuentra ubicado al surponiente de la Ciudad de México, entre las alcaldías Cuajimalpa y Álvaro Obregón. En el pueblo, existen tanto la propiedad privada de la tierra como la social, en forma ejidal y comunal. La comunidad agraria posee más de trescientas hectáreas de bosques de oyamel y encino, ubicándose al lado de las 1529 del Desierto de los Leones. Se caracteriza por su clima húmedo y frío y los comuneros se autoidentifican como descendientes del pueblo tepaneca, comunidad antigua de ascendencia chichimeca, que se estableció en la Cuenca de México alrededor del siglo XII de nuestra era, fundadores de Azcapotzalco.

¹⁸ INAH. “Mediateca”. https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/. Accedido el 20 de enero de 2022.

¹⁹ UNAM, Biblioteca Nacional de México. “Hemeroteca Nacional Digital de México”. <http://www.hndm.unam.mx/index.php/es/> Accedido el 20 de enero de 2022.

²⁰ Me refiero a los trabajos de Federico Gómez de Orozco. *El Desierto de los Leones*. (México, 1922); Nicolás de León. *El Santo Desierto de Cuajimalpa o Desierto de los Leones*. (México, 1922); Agustín Tornel Olvera. *Desierto de los Leones*. (México, 1922); y Antonio Herreras Sosa. *Parque Nacional Desierto de los Leones*. Secretaría de Agricultura y Ganadería. (México, 1952).



En el mapa, abajo a la izquierda y marcado en verde, aparece el polígono correspondiente al Parque Nacional Desierto de los Leones. Santa María Yohualli se encuentra en los alrededores del parque.

Trabajé con la comunidad agraria desde 2018, realizando observación participante y entrevistas entre ese año y 2023. Conviví principalmente con las brigadas de guardabosques integradas por comuneros, trabajando en su territorio y en el Parque Nacional Desierto de los Leones, así como en diversas locaciones del pueblo de Santa María. Es importante mencionar que entre 2018 y 2019 me desempeñé como trabajador de la comunidad, principalmente como biólogo-coordinador técnico de las brigadas que formaron parte del programa de conservación *Altépetl* de la Secretaría de Medio Ambiente de la Ciudad de México. El

proyecto de investigación que aquí se presenta se formuló posteriormente a mi trabajo con la comunidad.

Describiendo con mayor detalle, primero, me incorporé a la comunidad trabajando como capacitador, pues ofrecí un curso de educación ambiental a comuneros interesados en formar una cooperativa ecoturística (2018), recibiendo una remuneración por parte de la Representación comunal, autoridad del núcleo agrario; luego, me integré como asesor técnico del programa Altépetl de la Secretaría de Medio Ambiente de la Ciudad de México (2019), coordinando las actividades de conservación de los brigadistas y obteniendo ingresos como beneficiario del programa; y finalmente continué como asesor político de un grupo de comuneros organizados en busca de mejorar la gobernabilidad al interior de su núcleo agrario (2020-2023), donde no percibí ingreso alguno. Participar con la comunidad en el rol de trabajador, subordinado a los intereses de la Representación comunal –autoridad del núcleo agrario– y a la Secretaría de Medio Ambiente, me permitió apreciar aspectos profundos de las dinámicas comunitarias e institucionales que usualmente pasan desapercibidas ante observadores más externos, frente a quienes las apariencias son cuidadas con rigor. Como técnico, muchas veces mi trabajo consistió en generar y cuidar estas apariencias ante los visitantes. El trabajo etnográfico fue intenso (especialmente durante 2019) y se relajó debido a las condiciones impuestas por la pandemia. Durante 2018 visité la comunidad cada miércoles de agosto a noviembre, dando el taller de capacitación de 6 a 8pm. En 2019 trabajé de lunes a viernes cumpliendo las actividades del programa Altépetl entre las 8am y las 4pm y algunas reuniones y entrevistas fuera del horario laboral. Finalmente, a partir de

2020 mi convivencia con la comunidad se redujo a llamadas telefónicas con un grupo de comuneros, más o menos una vez al mes, para evitar contagios de coronavirus. En 2022, retomé contacto físico con algunos comuneros y se llevaron a cabo un par de entrevistas. Algunas más se realizaron el año siguiente.

Si bien la comunidad agraria está integrada, formalmente, por varios cientos de comuneros (entre trescientos y setecientos, dependiendo del censo al que uno refiera), mi trabajo se construyó a partir de la convivencia estrecha con dos grupos al interior de la comunidad: la Representación comunal y sus allegados, por un lado, y un grupo de brigadistas encargados del trabajo del bosque comunal, por el otro. Mientras trabajé con la comunidad, la Representación se encargó principalmente del enlace, la coordinación y detalles administrativos en relación con las dependencias gubernamentales, mientras que los brigadistas realizaban el trabajo físico de conservación en el sitio, como los recorridos de vigilancia, el combate de incendios o las reforestaciones, por mencionar algunos ejemplos. Al principio de mi participación con la comunidad, ambos grupos colaboraban muy de cerca, sin embargo, a partir de 2019 comenzaron a distanciarse debido a un conflicto interno ocasionado por ciertos recursos monetarios relacionados a un proyecto de reforestación. Los brigadistas acusaron a la Representación de corrupción, debido a la falta de pago a los trabajadores por sus actividades, lo que llevó, luego de un intenso proceso de articulación, a la creación de un grupo organizado que finalmente pidió la destitución del Representante y elección de una nueva autoridad comunal. Si bien ambos grupos sufrieron cambios con el tiempo, cada uno llegó a reunir a más de cien personas en distintos momentos entre el 2018 y 2023. Sin embargo, podría decirse que el grupo de

la Representación está compuesto principalmente por el Representante, su suplente y el hermano menor del Representante, mientras que el núcleo de la brigada estuvo compuesto por cinco brigadistas que se mantuvieron constantes a través del tiempo y al día de hoy juegan un papel destacado en la organización de comuneros que formaron. Si bien la comunidad agraria se compone de mucha más gente, son estos dos grupos los que mantienen una convivencia más estrecha con el territorio comunal, ya que trabajan diariamente en el bosque y es allí de donde obtienen el principal sustento económico para sus vidas. El resto de comuneros rara vez acude al bosque, salvo en ocasiones especiales como en asambleas comunitarias o fiestas del pueblo. A lo largo de los capítulos ofrezco más detalles sobre la comunidad.

Debo mencionar que los nombres de las comunidades, los comuneros, trabajadores y autoridades de gobierno y algunas otras personas más (con excepción de figuras públicas conocidas y políticos) que aparecen en esta investigación han sido cambiados u omitidos para proteger su privacidad.

Multiplicidad y receptividad

A diferencia de influyentes trabajos en los Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología (STS, por sus siglas en inglés) y las humanidades ambientales como son los de Eduardo Viveiros de Castro o Eduardo Kohn, mi investigación no recurre a un solo

autor para realizar el trabajo de escritura analítica, sino a una multiplicidad de ellos²¹. Si bien ambos autores insisten en la importancia de numerosos ejercicios de traducción para la antropología, es decir, de un proceso teórico y práctico que requiere constante imaginación y creación ante el encuentro con alguien distinto, parecen traicionar su propuesta de último momento al traducir la experiencia de las comunidades amazónicas con quienes trabajaron al aparato conceptual de un solo filósofo. Me explico. Los autores insisten en que la antropología, al encargarse del estudio del encuentro con *los otros* requiere utilizar los propios términos para abordar las experiencias distintas, pero solamente a condición de su desplazamiento, de hacerlos llegar más allá. Kohn y Viveiros de Castro insisten en desarrollar formas de aproximación a los otros de tal manera que el encuentro genere un impacto en la propia visión del mundo de las y los antropólogos, ya sea cambiándolo o haciendo explícitas sus deficiencias²². En palabras de Viveiros de Castro, “¿cómo hacer que el otro venga antes que el yo? ¿cómo hacer que el pensamiento de ellos venga delante del nuestro?”²³. A su manera, cada uno insiste en lo anterior como parte de un urgente ejercicio de descolonización²⁴. Sin embargo, al momento de emprender este proceso de traducción y desplazamiento, Kohn y Viveiros de Castro parecen dar un volantazo,

²¹ Eduardo Kohn, *How forests think toward an anthropology beyond the human*. (Berkeley: University of California Press, 2013). Eduardo Viveiros de Castro. *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. (Buenos Aires: Katz, 2011).

²² Sobre esto la noción de “equivocación”. Eduardo Viveiros de Castro "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 1, (2004): 3-20

²³ Eduardo Viveiros de Castro, *La Mirada del Jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013), p. 275.

²⁴ Kohn, *How Forests...*; Viveiros de Castro, *Metafísicas...*; Eduardo Viveiros de Castro, *La Mirada del Jaguar...*

pues deciden asimilar la experiencia de los pueblos con quienes trabajaron a un único autor: Charles Sanders Peirce y Gilles Deleuze, respectivamente.

Si bien las obras de ambos autores han sido una inspiración para mi propio trabajo, considero fundamental asumir de manera más profunda el compromiso que plantean. Así, más que “descubrir” que la ontología de los comuneros de Santa María Yohualli es idéntica a la de *x* filósofo, me interesa, más bien, insistir en la imposibilidad de esa asimilación, lo que obliga a recurrir a múltiples apoyos conceptuales para dar cuenta de la originalidad y dificultad que la interpelación de la comunidad de Santa María plantea. Considero que ello resulta más significativo, pues en los textos de Kohn y Viveiros se aprende mucho de Deleuze y Peirce, pero en ambas obras hay momentos en que los pueblos con quienes trabajaron parecen quedar reducidos a un pretexto para meditar sobre las contribuciones de dichos filósofos. Si bien puede ser que de hecho los desarrollos conceptuales de Peirce y Deleuze sean lo suficientemente abarcadores como para no salir de ellos, comparto la valoración del antropólogo ambiental Philippe Descola, quien observó sobre una parte del trabajo de Kohn:

Tuve la clara impresión de que Peirce y la discusión sobre su semiología ocupaban masivamente el primer plano, mientras que los Runa y los seres con los que compartían sus vidas iban relegándose cada vez más a un segundo plano²⁵.

²⁵ Philippe Descola, “All too human (still) A comment on Eduardo Kohn’s *How forests think*”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 2 (2014). Si bien Descola indica inmediatamente que su opinión cambió una vez que leyó *How Forests Think*.

Si bien este desplazamiento pudiera deberse a que el objetivo central de las obras de Kohn y Viveiros de Castro no es la narración etnográfica, sino la crítica al pensamiento occidental, existen otras críticas en el campo de los Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología que no han necesitado asimilar las comunidades con quienes trabajaron a la obra de ningún filósofo del Norte Global. Me refiero a *Earth Beings* de Marisol de la Cadena o *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* de Mario Blaser, quienes desbordan los imaginarios de la modernidad y el capitalismo utilizando diversas herramientas conceptuales –muchas veces de pensadores y luchadores latinoamericanos y de pueblos originarios– para dar cuenta de lo que la situación y las personas con quienes trabajaron requirieron²⁶. En este sentido, mi trabajo se acerca más a la línea de Blaser y de la Cadena.

De la mano con lo anterior, considero importante insistir en un tema que atraviesa las variadas discusiones de la investigación que sigue: la receptividad. De acuerdo con el filósofo Hilan Bensusan, la receptividad se refiere a la capacidad de responder a los otros, es una reacción no espontánea que sigue a una interrupción²⁷. Se trata de un acto de atención a partir de los propios recursos y espacio a las solicitudes hechas por los otros y como tal, es un ejercicio de *hospitalidad*. Bensusan afirma que la receptividad es un ejercicio de *responsabilidad infinita*, en tanto que las respuestas dadas no agotan nunca al otro ni a sus demandas, por lo que siempre

²⁶ Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. (Durham: Duke University Press, 2015); Mario Blaser, *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* (Durham: Duke University Press, 2010).

²⁷ Hilan Bensusan, *Indexicalism. Realism and the metaphysics of paradox*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), p. 135.

quedarán trazas que deberán suplementarse con posteriores percepciones y apelaciones –*el murmullo del mundo*, como lo llama del antropólogo Alphonso Lingis²⁸. Bensusan coloca así la experiencia por delante de cualquier proyecto epistemológico general o plan teleológico que busque adelantar la forma correcta de relacionarnos con los otros. La receptividad es un diálogo abierto, un enriquecimiento mutuo que jamás termina, el cual, por supuesto, puede ser placentero, pero también desagradable e incluso hasta peligroso. Abrazar la receptividad, como apunta el filósofo Enrique Dussel, es útil para evitar la proyección de lo Mismo en el Otro, es decir, nos previene de generar una imagen completa de Totalidad, donde nada exterior puede tener lugar. Tomar la receptividad como principio significa generar una apertura ante los demás, especialmente, a quienes han sido marginalizados, empobrecidos o excluidos estructuralmente de cualquier otra forma, de hacer justicia a la diferencia²⁹. La receptividad resulta una herramienta fundamental ante la Colonialidad de la Conservación.

En términos generales, en la investigación, la receptividad me permitió atender las interpelaciones que los comuneros me plantearon en distintas cuestiones: primero, sobre la construcción histórica del Desierto como un espacio para la conservación, la cual se ha basado durante siglos en la exclusión estructural de las comunidades y sus modos de sostén de la vida y aprovechamiento del bosque; luego, sobre las formas propias de los comuneros para relacionarse con el fuego y sus

²⁸ Alphonso Lingis, “The community of those who have nothing in common”. (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

²⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2011); Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (México: Siglo XXI, 2020). Tomos 1 y 2.

estrategias de colaboración y resistencia ante las políticas de inclusión del gobierno de la Ciudad de México; además, distinguir su peculiar forma de actualizar su memoria y construir su comunidad a partir de una colección de piedras dispersas en su territorio, las cuales desafiaron mis propias concepciones sobre la comunidad y la materialidad; así como asistirlos en la creación de una organización comunal en busca de organizar democráticamente su núcleo agrario. Estas cuestiones, que se abordan en cada uno de los capítulos siguientes, hubieran pasado desapercibidas sin mi atención y servicio ante la irrupción de mis compañeros de la comunidad o de buscar reducir su experiencia a un esquema dado de antemano. Por otro lado, la receptividad también da forma a mis recomendaciones ante la Colonialidad de la Conservación, reflejada en distintos conflictos con varias instituciones a lo largo de los capítulos, a quienes sugiero la escucha atenta y la construcción conjunta de planteamientos y respuestas ante las problemáticas que se enfrentan.

Resumen de la investigación

El primer capítulo, presento un recuento histórico del Desierto de los Leones entre los siglos XVI y XX, desde la llegada de los monjes carmelitas a las lomas de Cuajimalpa en la Nueva España hasta la fundación del parque por el entonces presidente de México Venustiano Carranza. Con ello, además de ofrecer una base para acompañar las historias y reflexiones de los capítulos siguientes, propongo distinguir conceptualmente entre dos fundaciones del Desierto: la del Santo Yermo y la del

Parque Nacional. Esta distinción analítica, en vez de tratar al Desierto como uno solo y siempre el mismo, permite reconocer las peculiaridades históricas de cada proyecto e identificar con detalle la *ecología política* de cada uno, la cual se tejió entre presencias religiosas, políticas, periodísticas o comunales, por mencionar algunos ejemplos. Por ecología política entiendo, siguiendo a Bruno Latour, al estudio de los ensamblajes o colectivos que se estructuran entre lo que usualmente se entiende como Naturaleza y Política. Sostengo, con el sociólogo francés, el rechazo ante la primacía ontológica, social y política de los humanos, afirmando que el poder para actuar se encuentra "distribuido" en las redes en las que diversas entidades se asocian. La propuesta de Latour me resulta fundamental para evidenciar que estas redes híbridas político-naturales existieron alrededor de las fundaciones del Yermo y el Parque Nacional, permitiendo apreciar que, más que una "Naturaleza" dada de antemano, forestal y prístina, como la perspectiva moderna asocia a los espacios "naturales", tanto la fundación del Santo Yermo como la del Parque Nacional involucraron una gran cantidad de actantes humanos y no-humanos, requiriendo de intensas negociaciones, alianzas y enfrentamientos para instaurarse y mantenerse sobre el espacio.

La fundación del Santo Yermo de la orden de los Carmelitas Descalzos en la Nueva España durante el siglo XVII requirió el impulso y la construcción de una *ecología política del vacío*, con la que edificaron un convento que procuraba la reclusión de sus monjes. Sin embargo, crear y sostener este convento requirió la presencia y acción conjunta de muchos *actantes*, humanos, no humanos e incluso divinos. Por otro lado, la fundación del del Parque Nacional a principios del siglo XX

fue producto no solamente de la voluntad presidencial de Carranza, sino un proyecto de *ecología política de lo pintoresco* impulsado por las élites políticas, empresariales, militares y artísticas de la ciudad de México, quienes durante veinte años construyeron en el Desierto el sitio ideal para despejarse de los vicios de la vida citadina durante los fines de semana. Además de sus particularidades, el capítulo permite apreciar que, si bien los proyectos fundacionales fueron distintos, ambos coincidieron en construir proyectos de conservación de la naturaleza basados en la exclusión de las comunidades originarias. Este asunto es de suma importancia, pues, como se verá en los capítulos siguientes, las comunidades insisten en ello para dar forma a propuestas propias, que se distinguen de ambos proyectos por el reconocimiento de la relacionalidad y pluralidad del espacio y por la defensa de un papel activo para las comunidades en la conservación del bosque y el territorio.

En el segundo capítulo, presento dos historias alrededor del oyamel, *Abies religiosa*, el árbol más común del paisaje del Desierto de los Leones. Este objeto, una conífera de unos cuarenta metros de alto, teje las historias de la comunidad con los incendios y con lo que denomino una “copia forestal”. Primero, discuto sobre dos ecologías políticas en relación con el fuego que en las últimas décadas se ha construido en estos bosques: la del gobernar y la del habitar. Exploro estos entramados surgidos a partir del incendio forestal ocurrido en el poniente de la Ciudad de México de abril de 1998 y sus consecuencias en la estructuración de políticas de conservación y manejo de incendios en la actualidad. De manera sintética, la del gobernar pretende ordenar el bosque de manera que pueda ser gestionado principalmente por autoridades estatales y sus expertos, buscando conservar un

bosque libre de gente y sin prácticas distintas a las autorizadas por el Estado. Desde 1998, la narrativa respecto a los pueblos de la zona y el fuego ha cambiado, considerándoles inicialmente como *criminales* y *pirómanos*, y moviéndose hacia la imagen del *combatiente heroico*. Sin embargo, insisto en que este movimiento hacia la inclusión se mantuvo en la línea del *gobnar*, pues deja intactas las dinámicas de desigualdad de fondo, las cuales alejan a las comunidades de los espacios de formulación de problemas y sus respuestas. Por otro lado, los comuneros construyen su relación con el fuego a partir de la defensa de un bosque habitado, en donde los pobladores de la zona puedan vivir, formular sus propias preguntas y decidir sobre su ordenamiento, así como aprovechar activamente los productos forestales. Esta exploración crítica sobre las distintas formas de relacionarse con el bosque y sus incendios me permite dibujar la posibilidad de nuevas articulaciones políticas con respecto al fuego en el Desierto que permitan *incendiar* el legado colonial y los estrechos límites de la inclusión. Sin embargo, como se verá en el capítulo –y en los que siguen–, estas nuevas políticas del *incendio* no necesariamente significan “quemarlo todo” para empezar de cero. La alternativa política de los comuneros, más que buscar el aislamiento, aboga por la construcción colectiva de nuevos entramados, aunque escogiendo cuidadosamente los nodos de intervención, estableciendo las alianzas y rupturas que consideran necesarias.

Además del fuego, en el capítulo hablo la noción de *copia forestal* para explorar ciertas *creaciones* hechas por las comunidades y el Estado. Por copia forestal entiendo al trabajo de creación un objeto que se ajusta a las expectativas creadas por ciertos criterios estilísticos sobre los bosques, el cual se entrega a un cierto público

que lo reconoce como *original*. El objeto es *falso* en tanto que se limita a trabajar con la expectativa más que con la realidad, por ejemplo, los casos que presento se dedican más bien a generar los indicadores necesitados por la instancias gubernamentales y no tanto a generar las transformaciones de las que estos indicadores deberían surgir. La creación y circulación del *falso* se realiza con la intención de obtener cierta libertad de actuar para quien los elabora, permitiendo mayor capacidad de movimiento *por fuera* de los entornos visibles por los que circula la copia. Exploro los detalles de dos copias forestales para insistir en que, si bien tanto comunidades como instituciones elaboran complejos objetos para movilizar expectativas, se diferenciaron en el tipo de política que impulsaron con respecto a esta libertad de acción –del habitar y la del gobernar, respectivamente.

En el tercer capítulo, presento el Archivo de Piedra de la comunidad de Santa María Yohualli, una colección de *documentos* a la intemperie que participa con los comuneros para dar forma a su territorio y a su comunidad. Si bien en la comunidad agraria conviven estrechamente con documentos provenientes de archivos institucionales y el archivo de los representantes comunales, los comuneros resguardan esta colección de piedra con la cual reconstruyen sus valores, posiciones políticas y expectativas en relación con el espacio, instituciones gubernamentales y la misma colectividad. Más que permanecer sin hacer nada –idea usualmente asociada a las piedras–, los objetos de este archivo pueden “empujar de regreso”, es decir, están lejos de ser inertes, de manera que la influencia de los actantes humanos involucrados con este archivo nunca es unidireccional. Sin embargo, como menciono, esta capacidad para animar, actuar y producir efectos dramáticos y sutiles no

necesariamente invierte el proceso, haciendo que las piedras sean ahora las únicas capaces de la acción, sino que, siguiendo a la filósofa materialista Jane Bennett, la agencia aparece como un *Poder-Cósico*, una capacidad diferencial de generar efectos que se encuentra distribuida en un ensamblaje de actantes. Por otro lado, insisto aquí en que la permanencia de las historias en estas piedras no se relaciona tanto con elementos *originales* y dados de antemano, pues los comuneros parecen valorar este archivo más por su capacidad transformadora y rol activo en la germinación presente y futura de la comunidad. En el capítulo presento varios *documentos* de este archivo: las Tumbas Zapatistas, la Peña de Temicle y los Cajetes. Las Tumbas Zapatistas permiten a los comuneros construirse como “un pueblo de izquierda radical” y mantener viva la llamada *venganza carrancista* en la historia del Desierto de los Leones. La Peña de Temicle mantiene leyendas sobre tesoros escondidos y guardianes sobrenaturales, lo cual influye entre los comuneros tanto en la composición de las brigadas y desencuentros personales y políticos, así como de formulaciones políticas e identitarias para el futuro de la comunidad. Finalmente, los Cajetes permiten apreciar que los comuneros valoran la generosidad como un elemento a cultivar entre ellos, además de presentar una *equivocación*, en el sentido de Viveiros de Castro, la cual puede representar una apertura ontológica para desafiar lo que desde cada posición conocemos y la forma en que conocemos para reorganizarse activa y selectivamente. El capítulo termina con un breve epílogo sobre otra piedra importante para el territorio y la unidad entre las comunidades de la zona: la Cruz de Coloxtitla. El Archivo de Piedra de Santa María permite apreciar que los comuneros mantienen viva

su memoria y comunidad no solamente con diversos documentos de papel, sino con la lectura atenta del paisaje y las historias que han escrito en piedra.

En el cuarto capítulo, presento la historia de Los Comuneros Titulares de Santa María Yohualli, una organización política que busca destituir al Representante de la comunidad y democratizar el núcleo agrario. Esta organización se originó en el bosque comunal en 2019 a raíz de una charla casual entre brigadistas y yo después de un recorrido de observación de aves. A lo largo de cuatro años, la organización ha crecido, consolidado sus liderazgos y participado en diversas acciones políticas y denuncias institucionales en busca de lograr su objetivo. Sin embargo, para 2023, el Representante sigue en su cargo y participa en programas estatales y proyectos institucionales. El capítulo inicia contando sobre mis primeros contactos con el pueblo y la comunidad agraria, llevando a la creación de un taller de observación de aves en el que algunos comuneros se capacitarían como guías-observadores de aves. Aprovecho la historia para exponer mis reflexiones sobre la pedagogía fenomenológica para la observación de aves que construí junto con los comuneros e insisto en que juntos generamos una educación ambiental *como práctica de la libertad*, parafraseando al pedagogo brasileño Paulo Freire. Esta exploración pedagógico-ambiental habría permitido a los comuneros explorar sus propias inquietudes sobre la conservación y cuestionar su propia estructura organizativa para asegurarse del cuidado de su bosque, más que recibir sin cuestionar diversos saberes ambientales. Enseguida, describo el recorrido de observación de aves que condujo al movimiento y la creación del Consejo de Vigilancia, órgano de fiscalización interna del núcleo agrario, en la primera Asamblea Comunal de 2019. Los comuneros

consideraron la creación de este nuevo organismo como una medida fundamental para avanzar en la transparencia y democratización de su comunidad. Con el Consejo, los comuneros buscaban generar un Punto de Paso Obligado (PPO), un sitio de influencia y control que limitara el poder del Representante y gradualmente construir un espacio que denominaban “de participación”, permitiendo la creación de múltiples comisiones abiertas para atender los diversos problemas de la comunidad de manera plural, justa y democrática. Finalmente, exploro un conflicto surgido entre la recién creada organización de comuneros y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Cuajimalpa, institución donde realizo mi investigación doctoral. Los comuneros enviaron una carta a la institución demandando la suspensión de un proyecto de colaboración entre la universidad y el Representante, argumentando, entre otras cuestiones, que no había sido expuesto ni aprobado por la Asamblea de comuneros, faltando así a las recomendaciones internacionales del convenio 169 de la OIT y organizaciones de Derechos Humanos. Los comuneros demandaban la rendición de cuentas de las personas involucradas y llamaban a mesas de diálogo y a una Asamblea específica para informar sobre el asunto. Si bien el Rector de la unidad Cuajimalpa suspendió temporalmente el proyecto, argumentando la necesidad de investigar a fondo, eventualmente se continuó sin mayor apuro. A lo largo del capítulo, las historias se relacionan con aves como posporruines, buitres o aguilillas de Harris, las cuales fueron centrales en el origen de la organización y se convirtieron en metáforas y símbolos que han mantenido activos a los Comuneros Titulares de Santa María Yohualli. El proceso aquí descrito, además de ofrecer la historia del surgimiento de una organización política y comunal sin precedentes en la zona, permite apreciar que

los comuneros establecieron una estrecha relación entre el cuidado del bosque y el fortalecimiento democrático de su comunidad. Además, la perspectiva crítica que ofrezco sobre el conflicto con la UAM Cuajimalpa permite repensar los procesos de vinculación universitaria para mejorarlos y alinearlos con los valores de respeto del medio ambiente y la diversidad cultural que la universidad admite como guías³⁰.

Para terminar con esta introducción, quisiera mencionar que no sólo los temas y objetos de discusión cambian a través de los capítulos, sino también la estructura. Algunos capítulos contienen epílogos, otros inician con descripciones conceptuales y algunos más se centran en las viñetas etnográficas, por mencionar algunas diferencias. En un acto de receptividad, más que recortar la riqueza de los materiales para forzarlos en un único esquema de capítulo, busqué adaptar la estructura de cada uno a las necesidades y disposición de los materiales, así como a las discusiones y aportes conceptuales que pudieran surgir de ellos. Además, con esta diversidad en la presentación busco que el texto refleje –aunque sea un poco– la diversidad que con fuerza brota en el Desierto.

³⁰ UAM CUAJIMALPA. “Misión, visión y valores”. <https://www.cua.uam.mx/uam-cuajimalpa/tu-unidad-cuajimalpa/mision-vision-y-valores>. Accedido el 5 de diciembre de 2023.

1. Un bosque vacío y pintoresco: las dos fundaciones del Desierto de los Leones

El Desierto en la historia

En el siguiente capítulo presento una historia del Desierto de los Leones, primer parque nacional de México y América Latina, e introduzco ciertos eventos fundamentales en la vida de estos bosques del poniente de la Ciudad de México. Presento un recorrido entre los siglos XVI y XX, desde la llegada de los monjes carmelitas a las lomas de Cuajimalpa en la Nueva España hasta la fundación del parque por el entonces presidente de México Venustiano Carranza. Con ello, además de ofrecer una base para acompañar las historias y reflexiones de los capítulos siguientes de esta investigación, propongo distinguir conceptualmente entre dos *fundaciones* del Desierto: la del Santo Yermo y la del Parque Nacional. Esta distinción, en vez de tratar al Desierto como *uno solo y siempre el mismo*, permite reconocer las peculiaridades históricas de cada proyecto e identificar con detalle la *ecología política* de cada uno, tejida entre presencias religiosas, políticas, periodísticas o comunales, por mencionar algunos ejemplos.

Por ecología política entiendo, siguiendo al filósofo y antropólogo Bruno Latour, al estudio de los ensamblajes o colectivos que se estructuran entre lo que usualmente se entiende como *Naturaleza y Política*, es decir, como dominios separados y con fronteras e identidades definidas, para favorecer las formaciones híbridas que en realidad atraviesan dichos bloques de manera constante³¹. Otro aspecto que me interesa de esta visión de la ecología política es el hecho de que

³¹ Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy* (Cambridge: Harvard University Press, 2004); Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

rechaza la primacía ontológica, social y política de los sujetos humanos, afirmando, en su lugar, que el poder para actuar se encuentra “distribuido” en las redes en las que diversas entidades se asocian³². Si bien esta comprensión de la ecología política no es la única ni la más conocida, como apuntan Durand y Sundberg, la propuesta de Latour me ayuda a evidenciar que estas redes híbridas político-naturales existieron alrededor de las fundaciones del Yermo y el Parque Nacional, permitiendo apreciar que, más que una “Naturaleza” dada de antemano, forestal y prístina –con lo cual, como veremos, se suele enmarcar al Desierto de los Leones–, tanto la fundación del Santo Yermo como la del Parque Nacional involucraron una gran cantidad de *actantes* humanos y no-humanos, requiriendo de intensas negociaciones, alianzas y enfrentamientos para instaurarse y mantenerse sobre el espacio. De este modo, las historias que presento a continuación permiten reconocer que las naturalezas del Yermo y Parque Nacional, además de no ser exactamente iguales, tampoco existieron *por sí mismas*, ni fueron producto solamente de la voluntad y autoridad de los Carmelitas o Carranza, sino que surgieron gracias al trabajo conjunto de los distintos *actantes* ensamblados alrededor de cada proyecto. Utilizo *actante* en vez de *actor* siguiendo a la filósofa y teórica política Jane Bennett, quien emplea el término para afirmar que la agencia nunca se realiza por voluntad de una sola entidad –un actor–, pues insiste que toda acción “depende de la colaboración, cooperación o interferencia

³² El término “Ecología política” ha tenido distintos usos en la literatura a través del tiempo y en distintos contextos, como puede apreciarse a detalle en Leticia Durand y Juanita Sundberg, “Sobre la Ecología Política Post-humanista” *Sociedad y Ambiente* 20 (2019).

interactiva de varios cuerpos y fuerzas”, como queda claro en la narración que ofrezco a continuación³³.

A continuación, inicio con una historia sobre la fundación del Santo Yermo de la orden de los Carmelitas Descalzos en la Nueva España durante el siglo XVII mostrando la red del proyecto de una ecología política del *vacío* introducida los monjes, permitiendo apreciar la multiplicidad de actantes involucrados en un espacio supuestamente aislado de todo contacto humano para el encuentro con Dios. Después, presento una historia sobre la fundación del Parque Nacional a principios del siglo XX, insistiendo en que ello fue producto no solamente de la voluntad presidencial de Carranza, sino un proyecto de ecología política de lo *pintoresco* impulsado por las élites políticas, empresariales, militares y artísticas de la ciudad de México en busca del sitio ideal para despejarse de la vida citadina durante los fines de semana. El capítulo permite apreciar que, si bien los proyectos fueron distintos, ambos coincidieron en plantear el cuidado de la naturaleza a partir de la exclusión de las comunidades originarias. Este asunto es de suma importancia, pues, como se verá en los capítulos siguientes, desde las comunidades se insiste en ello para dar forma a una propuesta propia, otras formas de *habitar* con el parque nacional, que se distingue de las anteriores por el reconocimiento de la relacionalidad y pluralidad de los actantes y por la defensa de un papel activo para las comunidades en la conservación del territorio.

³³ Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), p. 21.

Estas reconstrucciones históricas se elaboraron a partir de un conjunto de notas periodísticas extraídas de la Hemeroteca Nacional Digital de México³⁴, de documentos resguardados en el Archivo de Bienes Comunales de Santa María Yohualli y de las obras canónicas sobre la historia del Desierto de los Leones³⁵.

La naturaleza vacía: primera fundación del Desierto

Instalando el vacío

La Idea del desierto

Los desiertos fueron estructuras centrales en el imaginario y prácticas de la Orden religiosa de los Carmelitas Descalzos, primeros fundadores del Desierto de los Leones. La Orden denominó “desiertos” a un tipo particular de construcción religiosa dirigido al cuidado del aislamiento colectivo para sus monjes. Los desiertos de los Carmelitas fueron herramientas muy importantes para el cultivo de la *vida contemplativa*, un conjunto de prácticas de sustracción del mundo, de alejamiento de lo material para acudir en busca de Dios. Los desiertos se caracterizaron no tanto por la presencia de

³⁴ Cuyo acervo se encuentra disponible en el siguiente enlace: <http://www.hndm.unam.mx/index.php/es/>

³⁵ Como mencioné en una nota más arriba, me refiero a los trabajos de Federico Gómez de Orozco, *El Desierto de los Leones* (México, 1922); Nicolás de León, *El Santo Desierto de Cuajimalpa o Desierto de los Leones* (México 1922); Agustín Tornel Olvera, *Desierto de los Leones* (México, 1922); y Antonio Herrerías Sosa, *Parque Nacional Desierto de los Leones* (México: Secretaría de Agricultura y Ganadería, 1952).

arena, como en el escenario bíblico del profeta Elías –a quien los carmelitas tomaron como inspiración–, sino por la ausencia de personas extrañas u otras presencias que pudieran interferir en sus prácticas religiosas, aunque, como veremos más adelante, este aislamiento requirió a la vez de la intensa y abarrotada presencia de muchos aliados humanos, no-humanos e incluso sobrenaturales. La estructura de estos peculiares conventos incluía edificios centrales para la coordinación de las tareas comunes de los monjes y pequeñas celdas separadas por grandes extensiones de bosque para procurar la soledad de cada religioso. Los desiertos tuvieron su origen en el siglo XVI en España y fue hasta el siglo XVII que se fundó el primero en la Nueva España: el Santo Yermo de Nuestra Señora del Carmen, el futuro Desierto de los Leones.

De acuerdo con el historiador Eduardo Báez Macías, quien estudió profundamente a la Orden, para comprender el origen de los desiertos es importante tener en cuenta una transformación esencial en el pensamiento cristiano, la cual consistió en el tránsito desde la absoluta soledad del ermitaño individual hacia el aislamiento en común del cenobita, cuidadosamente procurado por sus reglas, trabajadores y arquitecturas.³⁶

Ermitaño y eremita provienen de *eremo* —esto es desierto, alejado—, haciendo referencia en este contexto a la persona con ánimos de vivir en aislamiento, a quienes buscaban escapar de un mundo que se hace intolerable para perseguir la cercanía de Dios.³⁷ Báez afirma que la Orden religiosa de los Carmelitas tomó como principal inspiración al profeta Elías, mencionado más arriba, quien al pasar cuarenta días en el

³⁶ Eduardo Báez Macías, *El Santo Desierto* (México: UNAM), p. 7-14.

³⁷ *Ibidem*, p. 7.

monte Horeb había enseñado las virtudes de vivir en soledad para la contemplación divina.³⁸ Sin embargo, el primer ermitaño reconocido por el cristianismo es Pablo de Tebaida, quien en el siglo III d.C. huyó al desierto refugiándose de la persecución del emperador Decio³⁹. Pablo de Tebaida pronto fue imitado por otros, quienes se aislaron en las más solitarias arenas y para el siglo IV Tebaida se hizo famosa por sus monjes ermitaños y anacoretas, conocidos como los Padres del yermo o de la Tebaida.⁴⁰ La hostilidad de los desiertos se convirtió en el mejor abrigo para estos primeros cristianos, quienes añoraban el contacto de Dios mediante el rechazo del mundo. Sin embargo, indica Báez, en la tradición cristiana el desierto nunca fue el tranquilo hogar de Dios, sino un espacio áspero de extrema tensión física y espiritual, la cual obligaba al ermitaño a optar entre dos extremos: Dios o el demonio.⁴¹ En el desierto el ermitaño sufría tentaciones *demoníacas*, a las que se debía de resistir para lograr convertirse en santo. Sin embargo, existía la posibilidad de perder la batalla ante las agrestes condiciones, recurriendo los ermitaños a claudicaciones y peligrosas desviaciones de lo que la cristiandad consideraba la vida santa. Con el fin de evitar las tentaciones, Báez afirma que San Basilio (330-379) habría sido el primero en trabajar por la domesticación del desierto, organizando una serie de reglas que permitieran reunir a los ermitaños en escuelas y monasterios que exhortaran a la práctica de la paciencia, la humildad y caridad en entornos protegidos y especialmente dedicados a ello. Esta cuidadosa *institución de la soledad*, de acuerdo con Báez, dio origen la vida

³⁸ *Ibidem*, p. 7.

³⁹ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 8-9.

⁴¹ *Ibidem*, p. 9.

cenobítica (del latín *cenobium*, vida en común)⁴². Estos primeros cenobios instauraron *comunidades de solitarios*, permitiendo el retiro del mundo de manera segura y reduciendo las posibilidades de perder el camino en la búsqueda de Dios. Con la fundación del Monte Casino en el siglo VI por Benito de Wursia, la vida cenobítica se instauró por encima del aislamiento individual en los entornos cristianos de la época.⁴³

Siglos después, la popularización de los cenobios implicó la innovación y experimentación en el tipo de construcciones para albergar a la comunidad de ermitaños. Estos particulares conventos surgieron entre los cartujos, los benedictinos camaldulenses y los carmelitas descalzos, con sus yermos o desiertos.⁴⁴ En el caso de los carmelitas, Báez indica que en 1209 San Alberto dio las primeras reglas a los ermitaños que habitaban el monte Carmelo, donde se construyó un convento especial integrado por un oratorio y oficinas, rodeado por varias celdas individuales dispersas y apartadas entre sí.⁴⁵ Fue hasta el siglo XVI cuando maduró la idea de fomentar la vida eremítica dentro de los conventos, encargándose Fray Tomás de Jesús, lector de teología de Sevilla, de promover todo lo necesario para obtener las autorizaciones reales que permitieran la fundación de los primeros Desiertos.⁴⁶ Entre las reglas que Fray Tomás propuso estaban la oración de día y de noche, el silencio riguroso, la moderación en la comida y la abstención de la convivencia con los mundanos, favoreciendo la soledad y la contemplación para obtener el contacto divino, pero

⁴² *Ibidem*, p. 9.

⁴³ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 11-12.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 12-14.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 12-13.

también “que la casa del yermo se ajustase con el espíritu de la regla, fabricando en medio del sitio que se escogiese un monasterio para la vida cenobítica y alrededor, en sitios competentes, ermitas para los anacoretas de mayor oración, silencio, retiro y penitencia”.⁴⁷ En estas reglas también se estableció como obligación para cada provincia religiosa el contar con su propio yermo, el cual tendría la finalidad de que los religiosos que allí vivieran “[sirvieran] a todos los fieles, y mucho más a toda la Iglesia, ocupados continuamente en oración, súplicas y vigiliias, con la asidua mortificación del cuerpo y otras obras piadosas⁴⁸.

El primer convento-yermo erigido por los carmelitas fue el de Bolarque, en Castilla la Nueva, cuya iglesia se concluyó en 1592, diseñado con las estructuras comunes en el centro y las celdas individuales esparcidas en los alrededores, como indicaba la regla⁴⁹. El segundo desierto se fundó en 1598 en la serranía de Andalucía y en 1599 el tercero en Castilla la Vieja, junto a un estanque al que alimentaban las aguas del río Batuecas. Este último desierto habría servido de modelo al de

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

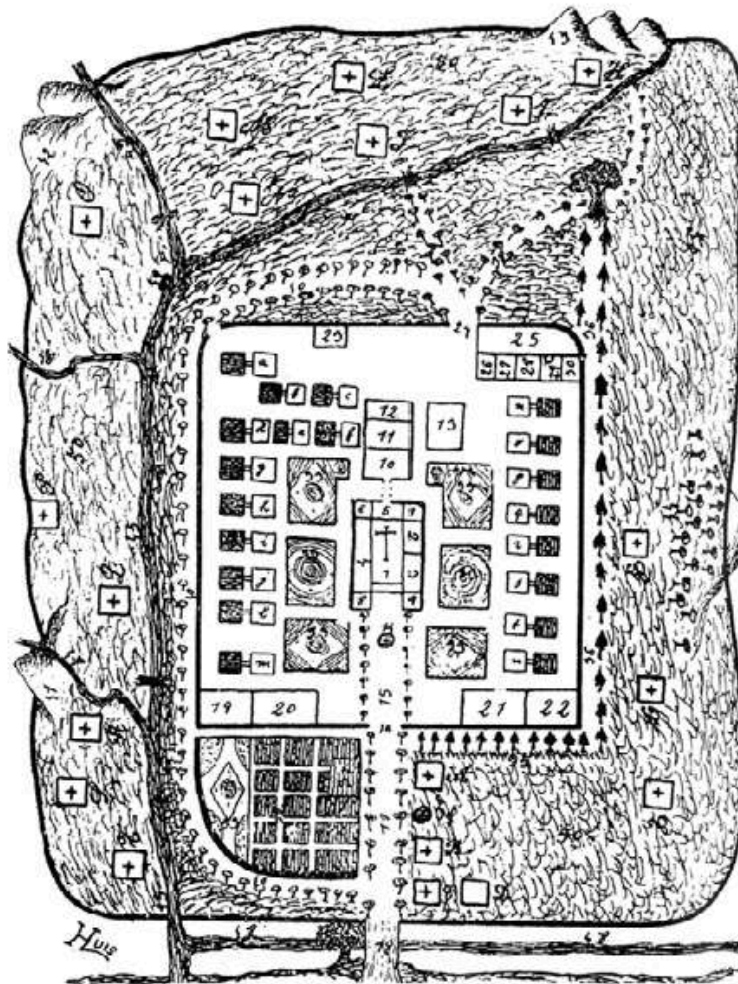
⁴⁸ *Regla primitiva y constituciones de los religiosos descalzos del Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo, de la Primitiva Observancia, de la Congregación de España* (Madrid, Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, 1756). Citada en Jéssica Ramírez Méndez, “De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos en el Santo Desierto de Cuajimalpa, 1602-1606”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 148 (2016): 212.

⁴⁹ Eduardo Báez Macías, *El Santo Desierto* (México: UNAM), p. 13.

Cuajimalpa en la Nueva España, el cuarto levantado por los carmelitas,⁵⁰ cuya primera piedra se colocó en 1606.⁵¹

⁵⁰ *Idem.* Hay que mencionar que el convento original en el Desierto de los Leones fue destruido tras la partida de los carmelitas y reconstruido posteriormente, por lo que el edificio que permanece hoy día es distinto a la traza original inspirada en el Yermo de Batuecas. Jessica Ramírez Méndez, “Dos desiertos, un mismo espacio. Estudio de las transformaciones morfológicas del Desierto de los Leones a partir del uso de nuevas tecnologías” en *Tecnología 3D por barrido láser aplicada al estudio, protección, conservación, restauración y difusión del patrimonio cultural de México*, (Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete”-INAH, México, 2018), 157-182.

⁵¹ Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro Escondido...* op.cit., p. 285; Ramírez Méndez, *Dos Desiertos...* op. cit., p. 158.



PLANO DEL DESIERTO DE SAN JOSÉ DE BATUECAS

- | | | |
|-----------------------------------|--|-------------------------------|
| 1 - Iglesia. | 18 - Puente de entrada. | 34 - Fuente de los Castaños. |
| 2 - Sacristía. | 19 - Hospedería. | 35 - Calle de los Cipreses. |
| 3 - Librería. | 20 - Ropería. | 36 - Paseo de los Cedros. |
| 4 - Celdas interiores. | 21 - Capilla de la Natividad de la Virgen. | 37 - Ermita del Alcornoque. |
| 5 - Cementerio de Religiosos. | 22 - Capilla de la Magdalena. | 38 - Vía Crucis. |
| 6 - Capilla de S. Jerónimo. | 23 - Bodega. | 39 - Calle de las Monas. |
| 7 - Capilla de S. Pablo Ermitaño. | 24 - Puerta de los Nogales. | 40 - Calle Machera. |
| 8 - Capilla de S. Juan Bautista. | 25 - Cuarto de los criados. | 41 - Peña del Asno. |
| 9 - Capilla de S. Elías. | 26 - Panadería. | 42 - Monte Tabor. |
| 10 - Refectorio de Religiosos. | 27 - Lavadero. | 43 - Monte del Castillo. |
| 11 - Cocina. | 28 - Cuadras. | 44 - Monte Olivar. |
| 12 - Refectorio de los criados. | 29 - Horno. | 45 - Río Batuecas. |
| 13 - Taller del corcho. | 30 - Panera y pajar. | 46 - Torrente de las Glorias. |
| 14 - Fuente de Sta. Teresa. | 31 - Estanque. | 47 - Arroyo de las Eras. |
| 15 - Vía Sacra. | 32 - Huerta. | 48 - Arroyo de la Viña. |
| 16 - Puerta de los Tejos. | 33 - Jardines. | 49 - Molino. |
| 17 - Calle de los Castaños. | | 50 - Floresta y prados. |

Plano del yermo de Batuecas, ubicado en Castilla la Vieja y construido en 1599. El acceso principal lleva hacia la iglesia, mientras que las ermitas y capillas se encuentran dispersas en los alrededores entre los bosques y prados. Tomado de Ramírez Méndez, 2018, 165.

A pesar de llamarse “yermos” o “desiertos” estos conventos no necesariamente se instalaron en ambientes como el que padeció el profeta Elías, es decir, en lugares sometidos a la inclemencia del sol y la arena. En su lugar, los desiertos se construyeron en lugares con abundantes recursos disponibles, como arroyos y bosques. Como mencioné al principio, los desiertos debieron su nombre al cuidado de la soledad que en ellos se practicaba, es decir, por tratarse de espacios “vacíos” de gente que pudiera perturbar el aislamiento colectivo de los monjes, quienes tenían suficientes recursos para contemplar a Dios, de manera cómoda y segura.

La fundación del Desierto de la Nueva España⁵²

Los carmelitas descalzos llegaron a la Nueva España en 1585, parte de una segunda oleada de religiosos que arribaron al virreinato con una misión evangelizadora⁵³. En 1597, tan solo cinco años después de que el Definitorio General de la Orden incorporara los yermos entre sus edificaciones básicas, el procurador de los carmelitas Fray Pedro de la Encarnación viajaba a España encargado de gestionar las licencias

⁵² La siguiente historia se ciñe al esquema básico que puede encontrarse en obras clásicas en torno a la fundación del Desierto como la de Gómez de Orozco, León y Tornel, las cuales abrevan principalmente de la historia del carmelita de Fray Agustín de la Madre de Dios, cronista del Carmelo de la Nueva España. A dicha base se han agregado algunos detalles que se han considerado importantes y discutido ciertos puntos a partir de la revisión de la obra de Fray Agustín y los materiales compilados por Dionisio Victoria Moreno y Manuel Arredondo Herrera, *El Santo Desierto de los Carmelitas de la Provincia de San Alberto de México* (México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978).

⁵³ Jessica Ramírez Méndez, “Dos desiertos... op.cit.

necesarias para la fundación de un desierto en la provincia religiosa de San Alberto, en la Nueva España.⁵⁴ Mientras se solicitaban estas licencias, la idea de un desierto novohispano empezó a gestionarse en el convento de Puebla, siendo prior de aquel monasterio el religioso Fray Juan de Jesús María.⁵⁵ De acuerdo con las crónicas, a Fray Juan le gustó tanto la idea que enseguida organizó una comisión para encontrar el sitio adecuado para el desierto, integrada por dos religiosos y al maestro albañil Juan Díaz,⁵⁶ quien trabajaba en el convento. Los encargados exploraron las faldas del volcán Popocatepetl y regresaron anunciando el lugar ideal: un espacio cerrado y solitario, con suficientes árboles y agua a los pies de la Sierra Nevada. Fray Juan

⁵⁴ Copia de la carta de Fray Pedro de la Encarnación y la respuesta del Rey en Dionisio Victoria Moreno y Arredondo Herrera, *El Santo Desierto... op.cit.* p. 281.

⁵⁵ Llama la atención que Ramírez Méndez parece usar indistintamente los nombres de Fray Juan de la Madre de Dios y Fray Juan de Jesús María, aunque utilizando el primero cuando habla del Prior de Puebla. Por otro lado, las crónicas de Fray Agustín de la Madre de Dios y Fray Andrés de San Miguel mencionan como prior solamente a Fray Juan de Jesús María. Fray Agustín efectivamente hace mención del *hermano* Juan de la Madre de Dios cuando habla de los testigos del milagro de San Juan Bautista —del cual se hablará más adelante— pero no confunde los nombres para referirse al prior y fundador del yermo de Santa Fe. Jessica Ramírez Méndez, “*De apóstoles... op. cit.*”; Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro Escondido*, p. 270, 278; y la relación de Fray Andrés de San Miguel de 1646 sobre la fundación del Desierto recogida en Victoria y Arredondo, *El Santo Desierto... op. cit.*

⁵⁶ Su nombre aparece mencionado en la relación escrita por Fray Andrés de San Miguel. La crónica de Fray Agustín ni siquiera lo menciona (véase p. 270), igualmente en la historia de León; por otro lado Gómez de Orozco y Tornel indican que los frailes iban en compañía de “un albañil”, mientras que Herrerías de Sosa afirma que iban con “un indígena”. Quizá Fray Andrés y Juan Díaz entablaron una relación más estrecha que Fray Agustín por sus intereses y actividades arquitectónicas. El anonimato del maestro albañil heredado a las generaciones siguientes de historiadores del Desierto puede pensarse con la discusión de Marisol de la Cadena, la autora reflexiona sobre el generismo con el que se refiere a los pobladores *indios* en contraste con la clara distinción de la particularidad de los *no-indios* en la construcción de la historia. Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (Durham: Duke University Press, 2015).

decidió visitar el lugar para confirmarlo y acabó dando su aprobación. Habían encontrado el lugar perfecto para el Yermo.

Las crónicas sobre la fundación del Desierto afirman que en ese tiempo llegó a Puebla, proveniente de Veracruz, un español llamado Melchor Cuéllar, en ese entonces Regidor de Puebla. Este señor, quien había deseado tomar el hábito de los carmelitas en su juventud, consultó a Fray Juan sobre alguna obra en la cual pudiera invertir su abundante capital⁵⁷. La visita de Cuéllar no pudo venir en mejor momento a los intereses de Fray Juan, quien invitó al Regidor a convertirse en patrocinador del Desierto. Juntos acudieron al sitio descubierto por la comisión y acordaron empezar la gestión de las licencias necesarias por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas⁵⁸. Si bien Cuéllar estaba encantado con la obra, se atrevió a poner una severa condición: que el convento debía construirse en San Salvador, Huejotzingo, o a un máximo de diez leguas al contorno de Puebla⁵⁹. Ello no representó ningún problema para Fray Juan, quien aceptó la condición enseguida. Todo parecía ir bien para fundar el Yermo en las faldas del Popocatepetl, sin embargo, al consultarlo, el Obispo de Puebla se negó a dar su consentimiento, debido a ciertos roces que había tenido con los carmelitas⁶⁰. El Obispo mantuvo su negativa a pesar de la insistencia de

⁵⁷ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 270-271.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 271.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 273; Gómez de Orozco, *El Desierto... op.cit.*, p. 280.

⁶⁰ El problema en palabras de Fray Agustín: “Hay en nuestro convento de la Puebla una antigua cofradía de nuestra Señora de los Remedios, imagen de muchísima devoción y de frecuentes milagros, a quien estaba dedicada una ermita que se nos dio a nosotros como dejamos dicho. Los cofrades de aquesta cofradía querían poner y conservar en ella algunas cosas menos ajustadas a nuestro estado y retiro, procurando valerse del poder del señor obispo para salir con todo. El padre Fray José de Jesús María que era prior entonces, les procuró meter por razón, que ellos hicieron agravio, y el señor obispo empeñado en favorecerles juzgó descortesía (porque ese nombre dan los poderosos a la cristiana

los oidores de la Real Audiencia y el mismísimo Virrey de la Nueva España, Marqués de Montesclaros⁶¹. Buscando una solución, Fray Juan y sus aliados políticos y eclesiásticos trataron de convencer a Cuéllar para mover el Yermo a la Ciudad de México. Sin embargo, el Regidor se mostró firme en sus condiciones e insistió en que si buscaba la construcción del desierto era para disfrutarla y que estando fuera de Puebla, donde él vivía y tenía su hacienda, no encontraba el sentido de financiarla⁶². Si bien los Oidores e incluso el Virrey fracasaron, no logrando convencer ni al Obispo ni a Cuéllar, los carmelitas lograron cambiar la opinión del Regidor gracias al apoyo de otro tipo de aliados: un grupo de soñadores que *casualmente* llegaron a Fray Juan en confesión. El religioso se dirigió a Cuéllar para contarle que un “ermitaño guatemalteco” y una “mujer devota” habían acudido para informarle una noticia divina, que Dios les había revelado en sueños que su voluntad era que el desierto se construyera fuera de Puebla, que “no en la Sierra Nevada se ha de hacer [...] sino en los montes de Santa Fe[,] distantes cuatro leguas de México”⁶³. Gracias a estas

entereza). Desabrióse su ilustrísima notablemente con el prior del Carmen y con la religión toda, como si las acciones singulares fueran de todo un convento o los yerros o aciertos de un sujeto de toda la religión.” en Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op.cit.*, p. 273.

⁶¹ Cuéllar había conocido al Virrey cuando fue a recibirlo a la ciudad de Jalapa, siendo él regidor, haciéndose buenos amigos. Fray Agustín cuenta que una vez llegando el Virrey a México y oyendo sobre las virtudes de Fray Juan de la Madre de Dios, cobró gran afición y devoción por el padre aún antes de conocerlo, la cual aumentó luego de haberse presentado. Fray Juan aprovechó de la amistad con el Virrey y pidió su intercesión ante la negativa del obispo. El Virrey aceptó y escribió una carta al obispo argumentando en favor de la fundación del yermo en Puebla, además de ordenar la compra de las casas de unos *indios* que se encontraban en el lugar pensado para el yermo. Véase Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 273-274.

⁶²Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 276

⁶³ Estas convenientes apariciones provinieron de un par de feligreses que, en opinión de Eduardo Báez Macías, *El Santo Desierto op. cit.*, p.16, tenían sabor a inventados milagros. Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 274-276; Victoria y Arredondo, *El Santo Desierto... op. cit.*, 291-296.

convenientes historias, Fray Juan logró redactar una carta tan persuasiva y eficaz que hizo que Cuéllar cambiara de parecer⁶⁴. El éxito del monje quizás se debió a que asoció la fundación del Desierto no a un proyecto personal o incluso de la Orden, sino al cumplimiento de un mandato de una autoridad aún más grande que la del Virrey: la de Dios. Esto ocasionó que el 19 de noviembre de 1604 Cuéllar anulara la cláusula que restringía la fundación del Desierto a las inmediaciones de Puebla y ordenó que se entregara el dinero necesario para comenzar la obra en la capital⁶⁵. Fue entonces cuando los carmelitas comenzaron a explorar los bosques de la ciudad de México en busca del lugar ideal para la construcción del desierto novohispano.

Por solicitud de Fray Juan al prior de México, un grupo de religiosos acudió a Fe para encontrar el lugar ideal para el Yermo. En este recorrido, de acuerdo con las crónicas, se manifestó otro aliado divino. Según la historia, un grupo de monjes salió de la ciudad internándose en los bosques del poniente de la capital. Cabalgaron todo el día, descendieron las barrancas y treparon cuestras, hasta que las mulas no pudieron más. “No veían en aquellas soledades un pájaro siquiera, sino pinos sobre pinos y

⁶⁴ En palabras de Fray Agustín, “[en la carta] le decía cómo ya había echado de ver qué de contradicciones y émulos se habían descubierto en aquella ciudad, después que se trataba de fundar el santo yermo junto a la Sierra Nevada y cómo agora el señor obispo, después de prometida la licencia no había querido darla, debiendo hacerlo, por lo que se debía a sí y a las personas tan grandes que se la habían pedido; por donde llegaba a juzgar que no era voluntad de Dios que se hiciese allá el Desierto. Que el fin que principalmente le debía mover a su merced a hacer dicha fundación no había de ser tanto el gozar de ella cuanto que fuese el Señor glorificado y servido, y que aquí [en Santa Fe] más que en otra parte juzgaba había de serlo, porque más de las Indias era México y donde había más pecados, y que así se serviría a Dios más de que aquí a la vista de dicha ciudad estuviesen tantos siervos suyos que de día y de noche con sus oraciones, lágrimas y penitencias le aplacasen y con su retiro, soledad y vida santa edificasen al pueblo.” Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 276-277.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 277.

montes sobre montes”, afirmó Fray Agustín de la Madre de Dios, cronista de los carmelitas y ermitaño del Desierto.⁶⁶ Comenzaba a anochecer y los exploradores seguían sin encontrar un espacio relativamente aislado, plano y con los recursos necesarios para la obra y los monjes, por lo que, angustiados, decidieron regresar. Justo estaban por volver cuando notaron a un joven de cabello largo, bello rostro y vestido con una tilma adornada con plumas. Los exploradores se sorprendieron al encontrarse con alguien estando tan lejos del poblado, pero lo más impactante, según el milagroso relato, fue que el joven caminó hacia ellos y en un acto supuestamente divino les dijo: “Buscáis un lugar y sitio donde labrar el desierto, donde los hijos de la virgen ganen el cielo y hagan penitencia. Pues subid en las mulas y seguidme, que yo os lo vengo a enseñar”.⁶⁷ Según la historia, los religiosos siguieron al muchacho a través de barrancas y quebradas y, tras ser cuestionado, el joven dijo llamarse Juan Bautista y ser vecino del pueblo de San Mateo Tlaltenango. Se supone que los exploradores caminaron hasta llegar al sitio que Juan Bautista les indicó era el elegido para la obra. Al contemplarlo y ver que era perfecto, el joven se desvaneció misteriosamente.⁶⁸ Pero eso no fue todo. Los exploradores decidieron darse una vuelta

⁶⁶ *Ibidem*, p. 278.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 278.

⁶⁸ Hay que mencionar que el orden de los sucesos narrados por Fray Agustín es un tanto distinto a como aparece en la historia de Gómez de Orozco (1922), quien influyó en los relatos de Nicolás de León (1922) y Agustín Tornel Olvera (1922). De acuerdo con Gómez de Orozco, la aparición de Juan Bautista fue parte de los milagros que hicieron a Cuéllar aceptar la fundación del Desierto en Santa Fe, mientras que Fray Agustín presenta el evento de forma posterior. Otra diferencia es que el relato de Fray Agustín menciona que el milagro de Juan Bautista fue atestiguado por el hermano Juan de la Madre de Dios y otro compañero y luego contado a los padres Fray Martín de la Madre de Dios, Fray Rodrigo de San Bernardo y Fray Juan de Jesús María, quienes posteriormente encontraron la fuente de agua, mientras que en el relato de Gómez convierte a los padres los únicos protagonistas. Quizá el autor suprimió estos

por San Mateo Tlaltenango en su camino de regreso. Allí, decidieron pasarse por la iglesia del pueblo y, al entrar, se sorprendieron al encontrar una pintura de San Juan Bautista retratado con el mismo rostro y traje del muchacho del bosque⁶⁹. Según las crónicas, los monjes cayeron al piso entre lágrimas, incapaces de soportar tantas intervenciones divinas al hilo.

Una vez enterado del hallazgo del sitio ideal y de su nuevo aliado espiritual, Fray Juan se dio a la tarea de visitar el sitio, acompañado de otros religiosos de alto rango y un guía. Fray Juan vio que el espacio era perfecto, pues estaba cercado por montes altos y lleno de árboles frondosos: oyameles, pinos, madroños, encinos, alisos y laureles⁷⁰. Además del verde paisaje y de toda la madera disponible, el sitio ofrecía lindas vistas, buena iluminación y corrientes de aire, sin mencionar que había suficiente piedra para levantar la construcción; todo los *aliados forestales* necesarios para construir el Santo Yermo. Sin embargo, parecía que el Juan Bautista de Tlaltenango se había olvidado de algo fundamental: que la obra necesitaba agua, tanto para la construcción como para el uso cotidiano de los monjes solitarios. De acuerdo con las crónicas, los religiosos se desanimaron ante la falta del líquido, sin embargo, luego de explorar a profundidad el sitio, lograron encontrarse con unas personas –pareciera que esta vez terrenales–, quienes tomaban agua de un arroyo para llevarlo a su pueblo, San Pedro Cuajimalpa. “No se puede bien decir el gozo interior que todos recibimos con ver allí el agua, porque estaba tan fácil de llevar al sitio donde [habrían

detalles con el afán de presentar una historia más simple. Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 272-281; Federico Gómez de Orozco, *El Desierto... op. cit.*, p. 281-282; Nicolás de León, *El Santo Desierto... op. cit.*, p. 9-11; Agustín Tornel Olveral, *Desierto... op. cit.*, p. 16.

⁶⁹ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 278.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 279.

de estar] el convento y las ermitas”, habría afirmado Fray Juan, alegre de encontrar el líquido del que eventualmente se apropiaron en beneficio de su proyecto⁷¹. Ahora sí, encontrada el agua, el sitio cumplía con todo para la fundación.

Ya con las alianzas divinas y forestales necesarias, Fray Juan informó a Cuéllar y luego acudió con el Virrey, aceptando el primero y dando este último su autorización, entregando a los carmelitas numerosos regalos y trabajadores. El Virrey dio a los carmelitas la posesión formal del espacio el 11 de diciembre de 1604⁷². Casi un mes después, cuatro frailes fundadores, entre los que se encontraban Fray Juan y Fray Andrés de San Miguel, arquitecto de la Orden en la Nueva España, tomaron posesión oficial del sitio, el 1 de enero de 1605. Sin embargo, con todo y sus aliados, los bosques de Santa Fe estaban lejos de ceder al proyecto del Santo Yermo. Las crónicas cuentan que durante los primeros días en el bosque, los religiosos y sus trabajadores debieron soportar un conjunto de condiciones hostiles.

Los primeros monjes se instalaron en los fríos y lluviosos bosques de Santa Fe cubiertos apenas con un frágil techo de ramas al pie de un encino, tapándose con unas frazadas viejas. Fray Agustín de la Madre de Dios describe la situación de los padres fundadores con fúngicos detalles: “la cama era una frazadilla sobre el desnudo suelo y estaba éste tan húmedo que hallaban nacidos los hongos y las setas debajo de la frazada; y en lloviendo un poquito corría el agua por debajo y por encima sin que

⁷¹ *Ibidem*, p. 279. Fray Agustín recupera el testimonio de Fray Juan e indica cómo pagaron a un *indio* medio real por trabajar durante medio día para cavar una zanja que les permitió tener agua directamente en el convento.

⁷² *Ibidem*, p. 281. Aunque Báez indica que la fecha fue el 16 de diciembre del mismo año. Eduardo Báez Macías, *El Santo... op. cit.*, p. 18.

hubiese impedimento”⁷³. Es importante recordar que si bien los primeros ermitaños del cristianismo seguramente se enfrentaron a condiciones igualmente crudas en su retiro espiritual, como se mencionó más arriba, ellas no eran parte de la vida cenobítica que los carmelitas buscaban en su Desierto, pues ellos perseguían un aislamiento controlado, seguro y organizado. Aunque tuvieron el apoyo y entrega formal de sus aliados políticos, económicos y espirituales, debieron seguir esforzándose por domesticar las condiciones inhóspitas del espacio con el curso de los años.

La primera misa se llevó a cabo el 25 de enero de 1605, en pleno frío y dentro de una modesta choza habilitada como capilla⁷⁴. Veinte días después de la entrega formal, el número de trabajadores había aumentado, contando con cuarenta de origen no especificado y ocho provenientes de las comunidades vecinas⁷⁵. Al contar con más trabajadores la obra pudo realizarse con mayor velocidad, sin embargo, los nuevos aliados requerían más recursos, por lo que en poco tiempo se agotaron las escasas provisiones de los monjes, hallándose rápidamente en medio del bosque sin nada que comer. Sin embargo, las crónicas cuentan que en sus peores momentos los religiosos fueron cobijados por más y más simpatizantes, quienes les entregaron canastas con comida y burritos cargados con pan, los cuales se acompañaban de notas que decían “Aquesto para el Desierto”. Los monjes atribuyeron los regalos a gentiles “ángeles de Dios”, aunque no se aprecia si en sentido figurado.⁷⁶

⁷³ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 283.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 282.

⁷⁵ *Ídem*

⁷⁶ *Ídem*

Conforme pasaba el tiempo los monjes debieron involucrarse en las faenas diarias, pues los ángeles regalaban panes pero no su mano de obra. Al amanecer se celebraba misa, a la que asistían todos, sin excepción, y en seguida, cada uno partía a derribar los árboles, arrastrándolos por dos yuntas de bueyes que un vecino cedió para ello⁷⁷. A pesar del intenso trabajo hecho por religiosos, trabajadores y animales, la hostilidad del bosque se mantuvo durante el primer año y las tempestades y ventiscas se hicieron cada vez más terribles. Como dije más arriba, hasta este punto queda claro que con todo y los milagrosos anuncios, los monjes no llegaron a instalarse tranquilamente en el lugar designado por Dios, sino que debieron modificarlo intensamente (y padecerlo) en orden para crear en estos bosques el espacio solitario y seguro para el encuentro de algunos monjes con Dios. Mientras tanto, las crónicas insisten en que en estos primeros días el aire frío atravesaba las chozas y apagaba las velas del altarcillo, al punto que el padre que celebraba la misa debía cubrir la hostia consagrada con la mano para evitar que una racha de viento se la arrebatara⁷⁸. Dadas estas condiciones, se utilizó la madera del desmonte para formar una palizada en el lugar más acogedor posible, colocando un techo de zacate para ofrecer mayor seguridad al nuevo albergue. Entre sus modestas comodidades, unas vaquillas traídas al monte ofrecían leche a los religiosos, aunque no de forma abundante: una escudilla por la mañana y otra por la noche, y no todos los días; también de vez en cuando, se acompañaba con un poco de robalo, pez que

⁷⁷ Federico Gómez de Orozco, *El Desierto... op.cit.*, p. 283.

⁷⁸ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 283.

probablemente fue llevado desde las lejanas costas del Golfo,⁷⁹ generando una grandísima fiesta⁸⁰.

Mientras preparaban el terreno para la construcción del convento, los monjes a fueron aterrorizados por las *fieras* que vivían en el bosque, las cuales merodeaban las puertas de las chozas lanzando espantosos aullidos⁸¹. Junto con el granizo y las tormentas eléctricas, los monjes identificaron a las bestias como enviados del demonio, quien, según ellos, habitaba el bosque antes de su llegada y se esforzaba por expulsarlos del bosque a como diera lugar⁸². Además de lobos y supuestos “leones”⁸³, las crónicas mencionan que los padres fundadores del Desierto debieron enfrentarse con una fiera todavía más horrorosa: Pedro de Cortés y Ramírez de Arellano, 4° Marqués del Valle de Oaxaca y nieto de Hernán Cortés. El Marqués, molesto por la fundación del Desierto, pedía que se revocara la donación del Virrey hecha a los padres, alegando que esas tierras eran de su propiedad, presentando las cédulas reales que el Emperador Carlos V habría dado a su abuelo en pago a sus servicios durante la

⁷⁹ SADER, “Robalo, la especialidad del Golfo Mexicano”. 10 de julio de 2021. <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/robalo-la-especialidad-del-golfo-mexicano>. Accedido el 22 de enero de 2024.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 282-283.

⁸¹ *Ibidem*, p. 283.

⁸² *Ibidem*, pp. 283-284.

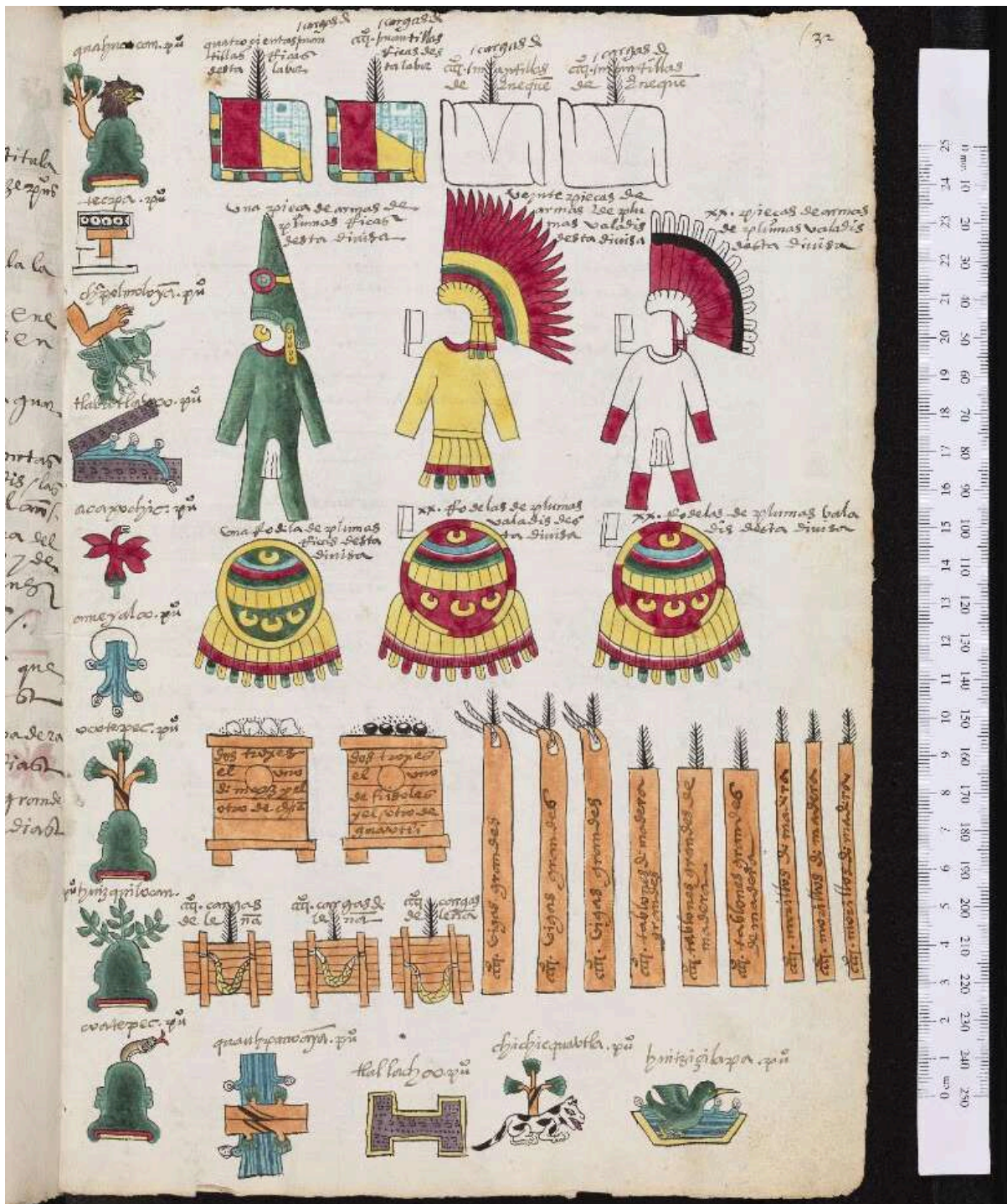
⁸³ No se conoce la existencia de leones en la zona. El gato más grande reportado es el lince (*Lynx rufus*), de acuerdo con SEMARNAP (2006) Programa de Manejo. Sobre un lince avistado en 2022, véase Rodrigo Ayala, “Así es el Lynx rufuses, el lince que fue captado en el Desierto de los Leones y que se creía desaparecido”. 18 de febrero de 2022. <https://www.ngenespanol.com/animales/lince-en-el-desierto-de-los-leones-es-captado-por-fototramp eo/>. Accedido el 22 de enero de 2024.

conquista⁸⁴. Los carmelitas apenas estaban viendo cómo contestar los alegatos del Marqués cuando otra fiera, José de Celi, procurador de los *indios*⁸⁵, a nombre de los pobladores de Coyoacán, San Bartolomé Ameyalco, San Pedro Cuajimalpa y San Mateo Tlaltenango exigió igualmente revocar la donación, aunque por otros motivos. De Celi argumentaba que la obra había prescindido de consultar a gobernantes de las “repúblicas de los naturales”, sin mencionar que de aquellos montes los pobladores habían aprovechado leña, tablas, maderas, carbón y otros productos para sustentarse y pagar sus tributos durante generaciones. La fundación del desierto, reclamaba Celi, implicaría dejar a estas personas sin sus fuentes de vida, echándolas de las tierras que habían habitado desde hacía mucho tiempo atrás⁸⁶.

⁸⁴ Las cédulas que presentaba el nieto del conquistador no le daban propiedad específica sobre el sitio en particular, sino que declaraban suyos varios pueblos, entre ellos el de Coyoacán, con sus tierras, aldeas, términos y vasallos, jurisdicción civil y criminal alta y baja, rentas, oficios, montes, prados, pastos y agua. Dado que las tierras del desierto caían bajo la jurisdicción de Coyoacán, los reclamaba propios y se declaraba perjudicado por la empresa carmelita. Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 284.

⁸⁵ Verénice Cipatli Ramírez Calva, *Caciques y cacicazgos indígenas en la región de Tollan, siglos XIV-XVII* (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2010), p. 173n69.

⁸⁶ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 284.



Hoja de tributos. Códice Mendoza. Foja 32. A la izquierda pueden verse los nombres de los pueblos de "Ameyalco" y "Ocotepéc", hoy día San Bartolo Ameyalco y San Bernabé Ocotepéc, vecinos del Desierto de los Leones. Entre los tributos pagados por los pueblos, junto a las

cajas con maíz y frijol, se encuentran “cargas de leña” y “vigas grandes”. Códice disponible en: <https://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>

Y eso no fue todo, pues a las quejas se sumó la de Leonardo de Salazar, quien presentó una petición por parte de los labradores de Santa Fe, Tacuba y Tacubaya y de los Altos de México, argumentando que la desviación del cauce del arroyo que habían hecho los carmelitas para abastecer su Desierto de agua evitaba que el líquido llegara al pueblo de Cuajimalpa y a sus vecinos, quienes la necesitaban vivir y realizar sus actividades diarias; además, Salazar se quejaba de que los carmelitas impedían a los pobladores cortar la madera que necesitaban para sus arados y no dejaban apacentar su ganado en los montes donde acostumbraban⁸⁷.

El Santo Yermo se vió entonces amenazado por otros proyectos, redes de aprovechamiento y voceros que se presentaban ante los carmelitas, los cuales defendían el derecho de otros intereses coloniales así como el sustento digno para las comunidades vecinas. Sin embargo, luego de que los monjes acudieron con su aliado el Virrey, las resistencias se deshicieron “como telillas de arañas”, según las crónicas⁸⁸. El gobernante habría ordenado a los quejosos: “No los estorbeis en nada por estar en tierras y términos de vuestros estados, que por ellos será Dios servido de hacer mucho bien a la ciudad, pues todo es en su servicio”⁸⁹, además de que consideró grave quitar “el Santísimo Sacramento” de un lugar conocido por ser habitación del “príncipe de

⁸⁷ *Ídem*

⁸⁸ *Ídem*

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 284-286; Gómez de Orozco, *El Desierto... op. cit.*, p. 284.

las tinieblas"⁹⁰, haciendo alusión a las prácticas religiosas de los pobladores que en estos bosques se llevaban a cabo –como menciono más adelante, en el tercer capítulo de esta investigación. Gracias al virrey, los carmelitas lograron imponerse a las *fieras*. Además del apoyo moral y político, los monjes recibieron del virrey una gruesa limosna, la cual aprovecharon para otorgar propinas, cambiar pareceres y ganar adeptos⁹¹. En pago, los carmelitas agradecieron al gobernante permitiéndole colocar la primera piedra de la obra el 23 de enero de 1606, colocando una placa para conmemorar el evento.

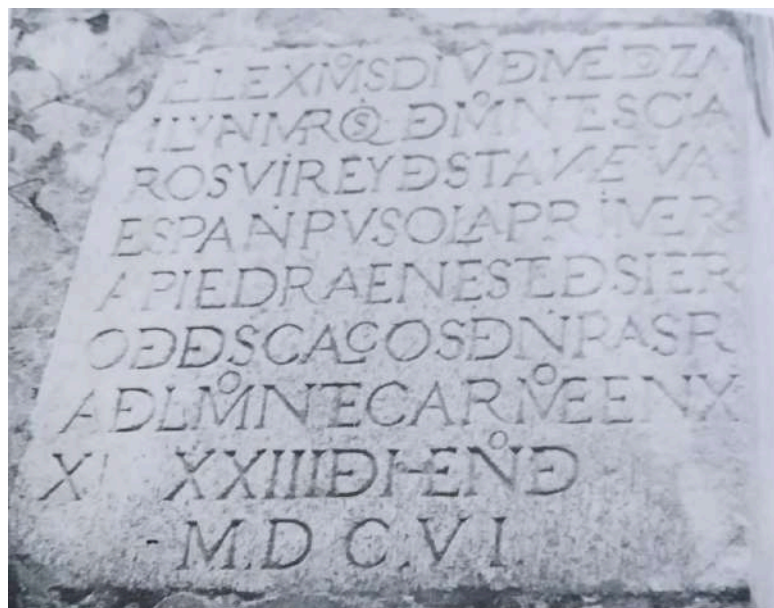


Foto de la placa de piedra que conmemora el apoyo del virrey para la fundación del Desierto.

En ella se indica que Juan De Mendoza y Luna puso la primera piedra de la obra el 23 de enero de 1606. Tomada de Báez (1981).

⁹⁰ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 284-286; Gómez de Orozco, *El Desierto... op. cit.*, p. 284.

⁹¹ *Ídem*

Disipados los quejosos, la construcción del convento se inició a cargo de Fray Andrés de San Miguel, uno de los cuatro primeros carmelitas en vivir en el Desierto, teniendo en cuenta sus amplios conocimientos arquitectónicos.⁹² El monje trazó la planta, distribuyó las capillas y los senderos de los bosques y organizó a los trabajadores de manera que, mientras unos cavaban cimientos y construían los refuerzos verticales de los muros, otros cerraban las bóvedas o blanqueaban las paredes con cal. Sin embargo, a pesar de haber apaciguado a los enemigos, de la abundancia de materiales en la zona y de los fervientes deseos por concluir, la obra no estuvo terminada sino hasta 1612, es decir, seis años después de colocada la primera piedra y siete luego de la llegada de los monjes al bosque⁹³. Éstas fueron las precarias condiciones que dieron origen al desierto de la Nueva España.

Tras este recorrido, queda claro que la fundación del Yermo implicó tejer alianzas con poderosos personajes de entornos políticos, eclesiásticos e incluso divinos, quienes vieron por la empresa de los monjes en distintos contextos, mostrándose unos más fuertes que otros dependiendo de las circunstancias. Lejos de encontrarse naturalmente en los bosques de Santa Fe, la ecología política *vacía* del Desierto no hubiera podido establecerse sin el respaldo de sus numerosos aliados, necesarios para imponerse sobre otros usos y ordenamientos del espacio.

⁹² Eduardo Báez Macías, *Obra de Fray Andrés de San Miguel* (México: Universidad Autónoma Nacional de México, 1969).

⁹³ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 285; Gómez de Orozco, *El Desierto... op. cit.*, p. 284; Eduardo Báez Macías, *El Santo... op. cit.*, p. 19.

Manteniendo el vacío

Las redes y alianzas fueron importantes no sólo en la fundación del Desierto, sino también en su mantenimiento, pues el Desierto nunca fue un bosque muy *vacío* que digamos. En la siguiente sección, exploro la red de trabajadores y entidades religiosas que los carmelitas debieron organizar y tejer cuidadosamente para sostener su proyecto de naturaleza vacía en los años que siguieron a la fundación del Santo Yermo.

Trabajadores, servicios y productos

Como mencioné más arriba, la finalidad del cenobio carmelita era el mantenimiento de la soledad y contemplación procurada para ciertos monjes. Sin embargo, ellos no podrían haberse mantenido aislados de forma segura para el contacto divino de no haber sido por una compleja red de mantenimiento.

El cuidado de la soledad de los monjes requirió de la labor común de varios religiosos dedicados a cuestiones organizativas, pero también de una red de trabajadores –de planta y eventuales– y del abastecimiento e intercambio de productos, muchos de ellos provenientes de lugares lejanos. Estos flujos comerciales, fundamentales en la ecología política del Yermo, fueron registrados en el *Directorio General Eremítico y Económico* de Fray Martín de la Madre de Dios, prior del convento, escrito en 1713⁹⁴. El *Directorio* se elaboró como una guía logística para las cuestiones relacionadas con la organización de las misas y de los pagos y gestiones necesarias para la obtención de los distintos servicios y materias primas. El

⁹⁴ Victoria Moreno y Arredondo Herrera, *El Santo Desierto... op. cit.*, p. 325-416.

documento incluye una gran cantidad de registros y, si bien no puedo incluir todo, a continuación presento algunas descripciones del Directorio que reflejan la complejidad y riqueza en las redes de mantenimiento del Desierto a cien años de su fundación. Estas descripciones permiten notar que la naturaleza inhóspita que un siglo atrás hacía sufrir a los monjes, se encontraba prácticamente domesticada en las primeras décadas del siglo XVIII. Además, es posible apreciar que el abastecimiento de productos básicos para el mantenimiento de las redes carmelitas ya no dependía de la bondad de “generosos ángeles” sino del trabajo constante y de una firme sistematización de monjes y trabajadores, así como de proveedores que conectaban el Desierto con redes de intercambio muy amplias y productos que se elaboraban en sitios lejanos, incluso del otro lado del Atlántico. A continuación, la selección de algunas entradas del *Directorio*.

Bagre

Por las pascuas se suele enviar por bagre a Cuernavaca, y regularmente cuesta la arroba a 4 pesos y para facilitararlo se les envía al Gobernador y pescadores una botija de mezcal y alguna hortaliza.⁹⁵

Leche

La leche se trae de los ranchos que están en el Llano de Salazar, cada botija vale dos reales y al lechero se suele enviar alguna hortaliza (aunque esto

⁹⁵ *Ibidem*, p. 342.

muchos años que no se ha estilado), el mozo que va por ella sale la tarde antes, para que durmiendo allá venga temprano y se le da un real.⁹⁶

Barberos

Los barberos vienen de la ciudad, cada 15 días a la rasura, la cual se hace jueves o viernes; sino es que por algún título de festividad se adelante o se retarde a elección del Prelado. Por cada rasura se dan 4 pesos al maestro, quien paga el oficial si lo trae. La comida es tres cosas ordinarias excepto el viernes que no se le da escudilla por no haberla. Si se llama al maestro para sangrar o para otra curación, haya mucho o poco que hacer se le dan 3 pesos pero si ocurren estas cosas en día de rasura no se añade cosa alguna a los 4 pesos que por ella se dan, ni en todo el año se les acostumbra darles otra cosa.⁹⁷

Cerero y velero

Los oficiales que labran la cera se traen de la ciudad y se les da por cada arroba labrada un peso y de comer y no más. Los que labran el sebo llevan por cada arco dos reales, pero las que se hacen para la hospedería por ser chicas tienen menos costa, se les da de comer sin otra cosa.⁹⁸

Carpinteros

⁹⁶ *Ibidem*, p. 343.

⁹⁷ *Ídem*

⁹⁸ *Ibidem*, p. 344.

Los carpinteros se llaman de donde son a propósito; al maestro se suelen dar, siete reales y dos oficiales cinco reales y a todos comida.⁹⁹

Herrero

El herrero suele ganar cinco reales cada día y de comer y no otra cosa.¹⁰⁰

Lozero y tejero

El lozero y tejero hace la gruesa de platos de la cocina por cuatro pesos y medio y la gruesa de escudillas de la cocina por lo mismo. La gruesa de platillos del refectorio por 30 reales, cada millar de tejas vidriadas por 56 pesos.¹⁰¹

Albañiles

Los albañiles hacen la vara de cerca a destajo por seis reales y no se les da de comer; cuando trabajan por días, sin por 4 reales.¹⁰²

Leñadores

Los leñadores entregan 30 cargas de leña gruesa de encino y ocote, por un peso, una tarea de ocote es lo que cabe de pilar a pilar en el jacal de la leña y

⁹⁹ *Ídem*

¹⁰⁰ *Ídem*

¹⁰¹ *Ídem*

¹⁰² *Ídem*

de alto hasta el bordo de la atarjea del agua y por cada tarea se paga un peso.¹⁰³

Vigas, tejamanil, etc.

Un millar de tejamanil puesto en el jacal 3 pesos, una docena de tablas de tres varas de largo y tres cuartas de ancho 9 reales. Las vigas de nueve varas de largo a dos reales cada una puesta en el llano más acá de Santa Bibiana.¹⁰⁴ 24 cintas de madera de un peso puestas en la puerta de la carpintería y de la misma manera 30 latas de un peso. 60 latas para el cercado o morillos puestos en la cerca han de servir un peso. Las agujas en que se meten puestas en su lugar 12 por un peso. Una docena de palos de azadón o hacha tres reales. Una docena de palas a cuatro reales y medio si son buenas y de encino. Las de la panadería son de guayamel a lo mismo. Los cuarterones de a ocho varas a real y medio puestos en casa. La saca de carbón a dos reales y medio y a ninguno de estos se le da ración.¹⁰⁵

Salarios de los sirvientes

Panadero solía ganar 3 reales por cada amasijo, hoy amasando cada tercer día gana 6 pesos cada mes. El lavandero gana dos reales y ración de semitas y comida. El hortelano 2 reales y de comer. Bartolo¹⁰⁶ dos reales y cuando van a México a un medio para comida cada uno y sus raciones de semitas [sic]. Por ración se entienden tres semitas [sic]. Hospedero gana 4 pesos al

¹⁰³ *Ídem*

¹⁰⁴ La ermita de Santa Bibiana.

¹⁰⁵ Victoria y Arredondo, *El Santo Desierto... op. cit.*, p. 345.

¹⁰⁶ Uno de los mozos que trabajaba en el convento.

mes y se entrega por cuenta y se le recibe lo que hay en la hospedería. El sabanero 3 pesos o tres y medio por 30 días servidos los muchachos grandes que trabajan a dos pesos cada mes. El envigado que está en el suelo del convento y celdas costo a 4 reales y medio cada vara.¹⁰⁷

Sastre

Al sastre se le paga por cada hábito un peso, por cada túnica prieta un peso. Por cada capa 6 reales. Por una túnica blanca cuatro reales, por un par de pañetes¹⁰⁸ dos reales; por un par de calcillas dos reales y se le da de comer.¹⁰⁹

Provisiones

Debe el prelado hacer las provisiones con tiempo y a tiempo, de manera que el convento esté proveído de lo necesario y a los precios más acomodados que se pudiere; para lo cual es conveniente que se hagan en sus propios tiempos en esta forma.

Los géneros de Castilla como son, lienzos, estameñas, cera, vino, aceite, etc., en tiempo que los flotistas están en México porque éste como la experiencia enseña es en el que valen más baratos.

El trigo o harina de lo mejor que se hallare; desde el principio de mayo que es el tiempo de la cosecha. En estos años ha salido muy bueno el trigo de las haciendas de don Alejandro de Novoa, en Texcoco, pero no se da regla para

¹⁰⁷ Victoria y Arredondo, *El Santo Desierto... op. cit.*, p. 345.

¹⁰⁸ Calzoncillos.

¹⁰⁹ Victoria y Arredondo, *El Santo Desierto... op. cit.*, p. 345.

que sea siempre de allí, si se hallare otro mejor, con sesenta cargas o setenta hay muy suficiente para todo el año.

Por noviembre se compran dos o tres sacos de nueces, lo común por dos sacos se da en veinte pesos y ha de tener cada saco diez millares.

Por enero o febrero el pescado seco y frescal, si es de las costas de este reino. El robalo seco de Campeche es lo mejor, yo he tenido un correspondiente en la Veracruz, que lo solicita y envía con mucha conveniencia.

Del bobo no se puede comprar mucho; porque no se gasta sino en los días clásicos, ni se puede conservar mucho tiempo.

El frescal se da en los días de segunda clase y otros a disposición del Prelado, y en esto no hay mucho que reparar porque este es pescado salado aunque le llaman frescal y si él no está muy fresco y sano, mejor es el seco.

Las aceitunas se compran a fin de septiembre seis u ocho arrobas, las de nuestro convento de México son muy buenas y aquí se curan y se les da el punto con buen aderezo.

Las pasas y almendras en tiempo de flota valen regularmente más baratas y así en esto como en todo lo demás se han de solicitar ocasiones oportunas y con esto se ahorra más para las limosnas de las monjas.¹¹⁰

La soledad del Desierto requirió de la frecuente compañía de lecheros, barberos, carpinteros, mozos y demás trabajadores, así como una gran cantidad de

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 346.

materias primas, algunas provenientes de lugares tan distantes como Veracruz o Campeche—ie incluso de Castilla!—, de cuya labor y abastecimiento se beneficiaron los monjes en sus ejercicios de soledad y prácticas de *alejamiento* de todo lo mundano —exceptuando al delicioso robalo seco de Campeche. Además de exhibir su diversidad, este inventario permite notar que el supuesto alejamiento del mundo de los carmelitas requirió, a la vez, conectarse *mundialmente*, más allá de los montes de Cuajimalpa.

Por otro lado, el Desierto fue hogar de otro proyecto y red de trabajadores durante el siglo XVII que es importante tener en cuenta. Debido a que Cuéllar, benefactor de la obra del Desierto, donó a los carmelitas los oficios de ensayador y fundidor de la Real Casa de Moneda de México, en el convento se fundieron, fabricaron y acuñaron las monedas reales de la Nueva España. La ceca fue dirigida por los tenientes ensayadores conocidos como los “Leones”, el primero de los cuales fue Manuel de León, quien sirvió a los carmelitas desde 1684, y fue sucedido por su hermano Joseph, quien dejó el oficio a su hijo, también llamado Manuel, el cual se mantuvo como ensayador hasta su fallecimiento en 1769. El apellido de los tenientes ensayadores acabó inscrito en el espacio hasta nuestros días, pues a ellos pudiera deberse el apelativo “de los Leones”¹¹¹. Ensayadores y peones, así como el fuego y las monedas de la Nueva España, así como sus múltiples beneficios, se integraron a la red que permitió la soledad de los monjes en su Santo Desierto.

Hasta aquí concluyo que, en contraste con una valoración hecha por el ingeniero conservacionista Antonio Herrerías Sosa a mediados del siglo XX en su monografía sobre el Desierto de los Leones, los carmelitas no buscaban mantener el

¹¹¹ Felipe Castro Gutiérrez, “El Santo Desierto carmelita de México y los Leones: justicia, conflictos laborales y honor en una sociedad de Antiguo Régimen”. *Histórica*, 52, 1 (2018): 59-84.

bosque como un espacio “Natural” alejado del contacto humano, en una suerte de proto-conservacionismo desinteresado¹¹². Más bien, los monjes defendieron los intereses de su proyecto y no dudaron en talar árboles, desviar ríos y utilizar los productos forestales de la zona y otros lugares –incluso de forma sistematizada– tanto en la fundación del Desierto en el siglo XVII como en el siglo XVIII, donde ya se encontraban mejor instalados, como apuntan las recién mostradas descripciones. A diferencia de la valoración de Sosa, estos bosques nunca fueron solitarios, pues, en primer lugar, fueron aprovechados y habitados por los pobladores de la zona previo a la llegada de los monjes y en segundo, ya destinado a la vida religiosa, el mantenimiento de los carmelitas en el Desierto requirió del intenso intercambio de productos y servicios provenientes de lugares lejanos. Los carmelitas, más que guardar un bosque solitario e impoluto, parecían estar más preocupados por evitar que los recursos de sus redes fueran utilizados en beneficio de otros proyectos distintos al del Santo Desierto.

La extracción de los ídolos

Además de las redes de trabajo, los carmelitas procuraron ordenar cuidadosamente los elementos religiosos del Desierto, los cuales preexistieron a la fundación del Yermo. Además de considerar a los vientos, tormentas y fieras como aliados del Demonio, los monjes eliminaron activamente las asociaciones religiosas que los pobladores de la zona mantenían con ciertos elementos (sobre)naturales de estos bosques. En lo que sigue, muestro cómo para mantener su dominio sobre el espacio,

¹¹² Antonio Herreras Sosa, *El Desierto de los Leones* (México: Secretaría de Agricultura y Ganadería, 1952).

los carmelitas requirieron de colonizar no solamente el espacio material, sino religioso, asimilando aves y piedras a la red de su ecología política.

Colibríes y piedras

Fray Agustín de la Madre de Dios, cronista y ermitaño del Santo Desierto, escribió en el siglo XVIII sobre los colibríes que habitaban los montes de Santa Fe. Si bien monitoreos ecológicos recientes estiman que hay 12 especies de colibríes habitando el Desierto¹¹³, Fray Agustín, por supuesto, no distinguió criterios taxonómicos modernos –los cuales, surgieron mucho tiempo después – y se refiere a ellos simplemente como “chupaflores” o “pájaros de Michoacán”. En sus escritos, el religioso dice haber encontrado en el comportamiento del pajarito el ejemplo divino de la resurrección:

es para alabar a Dios mirarle estar en su nido porque pájaro y nido no es mayor que la cáscara de una nuez [...] De ella aprenden los atentos abstinencia, desapego de criaturas y esperanza de su resurrección porque aqueste pajarillo está la mitad del año muerto al parecer de todos, asido con el pico de una rama y alzado en el aire el cuerpecito sin comer ni beber todo ese tiempo y sin respiración, color, ni movimiento y otra señal de vida; en empezando a tronar por el tiempo de las aguas que es en esta tierra por el verano, despierta con los truenos porque entonces brotan las flores que son el sustento suyo; del rocío que cae del cielo en ellas se alimenta solamente y

¹¹³ SEMARNAT. “Programa de Conservación y Manejo Parque Nacional Desierto de los Leones”. México Mayo de 2006, [.http://centro.paot.org.mx/documentos/conanp/prog_desierto_leones.pdf](http://centro.paot.org.mx/documentos/conanp/prog_desierto_leones.pdf). Accedido en varias ocasiones en los años 2020-2023.

anda con tal agilidad de las unas a las otras bebiendo el almíbar, que apenas pueden los ojos hacer en él reparo.¹¹⁴

La descripción de Fray Agustín sobre el colibrí, a pesar de lo maravillosa que pudiera sonar, hace referencia a un estado que de hecho se presenta en estas aves, conocido como torpor. Se trata de una fase de sueño profundo en el que ellas entran para soportar el frío. Durante el torpor, las diminutas aves duermen durante varias horas y pueden llegar a colgarse de cabeza, sostenidos de sus patitas –aunque no asidos del pico ni durando la mitad del año, como indicó el monje en su crónica¹¹⁵. Para Fray Agustín, el torpor representaba un ejemplo divino para la orden, pues materializaba la abstinencia, el desapego y la esperanza en la resurrección. Esta mirada sobre el colibrí no fue idea original de Fray Agustín, pues ya se encontraba presente en la teología franciscana del siglo XVI, como dejan ver los textos de Toribio de Benavente “Motolinia”, monje franciscano que llegó a la Nueva España en 1524. Motolinía describe el torpor como un ciclo de vida y muerte que permitía apreciar el misterio de la resurrección, inaugurando el método de utilizar ejemplos locales para enseñar misterios cristianos¹¹⁶. Fray Agustín mantuvo viva la tradición cristiana sobre

¹¹⁴ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 286.

¹¹⁵ Sobre el torpor en colibríes: Kristine Krüger, Roland Prinzinger, Karl L. Schuchmann, “Torpor and metabolism in hummingbirds”. *Science Direct . Comparative Biochemistry and Physiology Part A: Physiology*, Volume 73, Issue 4, (1982): 679-689; SCIENCE. “To survive frigid nights, hummingbirds cool themselves to record-low temperatures”. 20 de septiembre de 2020. <https://www.science.org/content/article/survive-frigid-nights-hummingbirds-cool-themselves-record-low-temperatures>. Accedido en 2022.

¹¹⁶ Iris Montero, “The Disguise of the Hummingbird: On the Natural History of Huitzilopochtli in the Florentine Codex”. *Ethnohistory* 67, 3 (2020): 430.

el colibrí un siglo después de Motolinía, insistiendo que, como los religiosos de la época, el ave manifestaba su desprecio por lo terrenal:

Tiene el piquillo muy largo y con él como una fístula saca el jugo de las flores pero sin poner sus pies en cosa de la tierra ni tocar con cosa suya a las flores ni a las ramas enseñando con eso al hombre espiritual del modo que ha de vivir y el que debe tener en el uso inescusable [sic] de esto transitorio.¹¹⁷

Los monjes construyeron la naturaleza del ave de modo que fuera coherente con sus deseos, intereses y principios religiosos, obligando a los colibríes a posarse del pico antes que rebajarse y tener relación alguna con lo terrenal.



¹¹⁷ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 286.



Arriba, los colibríes y su ciclo de vida, según los saberes religiosos de la época. En la imagen se observa el ave en su nido, algunos en torpor colgados del pico y otros volando y alimentándose de las flores. Códice Florentino libro 11 fol. 24r, tomado de Montero, (2020).

Abajo, colibrí (*Eugenes fulgens*) en estado de torpor encontrado en el bosque comunal de Santa María Yohualli a finales de 2018. El ave llegó volando, se posó sobre la barda de piedra que se observa al fondo y lentamente se fue quedando dormida. Luego de la foto, lo devolvimos a un lugar cálido y seguro. Foto del autor.

Esta asimilación cristiana del colibrí sirvió a los monjes no sólo para relacionar el ave con su imaginario y su proyecto del Desierto, dando un noble ejemplo para sus monjes ermitaños, sino que, aunque no se menciona explícitamente en las crónicas, ello permitió alejar el colibrí de las asociaciones religiosas que se encontraban en

estos bosques previo a la fundación del convento. Como afirma la historiadora Iris Montero en varias de sus obras¹¹⁸, Huitzilopochtli, el colibrí zurdo, dios de la guerra y principal deidad de los mexicas, fue objeto de un proceso de amputación de los significados religiosos nahuas que dio inicio poco después de la conquista. De acuerdo con Montero, el periodo colonial en la Nueva España implicó la separación entre el animal y el dios, disociando la etología del colibrí del culto a Huitzilopochtli, pues comportamientos del ave como el almacenamiento de energía, la dieta, los patrones de vuelo y la capacidad para la migración de larga distancia dieron forma a los rituales de las principales fiestas de Huitzilopochtli: Panquetzaliztli, Toxcatl y Tlaxochimaco¹¹⁹. De este modo, al transformar al dios de la guerra en el asceta cristiano, los monjes avanzaron en su proceso de colonización, arrebatando el colibrí de la red religiosa local en beneficio de la propia.

Por otro lado, además del colibrí, las crónicas de Fray Agustín cuentan sobre otra sustitución religiosa, ésta vez en relación con los *ídolos* de piedra que habitaban uno de los cerros. El monje cuenta que se dirigió al Cerro de los Ídolos acompañado de varios monjes para extirpar los antiguos dioses de la zona:

Eran todos estos montes antiguamente habitación de demonios y albergue propio suyo porque en las más altas cabezas de los riscos labraban los

¹¹⁸ Iris Montero, “The slow science of swift nature: Hummingbirds and humans in New Spain” en: *Global scientific practice in an age of revolutions, 1750-1850*, eds. Patrick Manning y Daniel Rood (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2016); Iris Montero, “Transatlantic hum: natural history and the itineraries of the torpid hummingbird, ca. 1521-1790”. (Tesis doctoral, University of Cambridge, 2015).

¹¹⁹ Iris Montero, “The Disguise...” *op. cit.*, p. 429-453.

idólatras altares y ofrecían horribles sacrificios al príncipe del infierno y como están estas sierras coronadas de peñascos que si no llegan al cielo se suben a las nubes, era el más frecuentado adoratorio de aquella gentilidad el cerro que dijimos cierra el sitio hacia la parte sur; es de los más altos montes de esta Nueva España y cuando los españoles la conquistaron derribaron un gran templo que había en el de los ídolos y ahora conserva el nombre rastros de lo que fue.

Yo cuando escribía [la historia del Desierto] subí a él con otros tres religiosos para certificar con la vista y deponer lo que viese y así lo anduve todo a pie y descalzo con sentimiento de mi corazón. Salimos oída misa del convento con báculos en las manos a cosa de las siete y anduvimos trepando breñas hasta las doce del día que nos hallamos en la cumbre de él, paréceme que subimos tres leguas muy tiradas y es cierto que llegando tan rendidos que ya no nos podíamos menear porque anduvimos cinco horas montando peñas y trepando riscos con un trabajo inmenso, cuando llegamos arriba se nos quitó el cansancio con ver el estandarte de la cruz tremolando en aquel monte y triunfando Cristo en ella de todos sus enemigos.

[...] Llegados pues a la cruz que está labrada de una hermosa piedra nos postramos a su pie los cuatro religiosos dando infinitas gracias al Señor por haber traído su luz y conocimiento a estas tan bárbaras gentes. Está detrás de la cruz un corralazo de piedras donde era el templo antiguo y allí vimos las de tezontle con la mezcla de cal. Tiene el corral dos órdenes de paredes y

es todo de laja seca y en medio levantados dos peñascos en forma de sepultura donde mataban a los niños que allí sacrificaban.

Blasfemamos allí de los demonios hicimosles mil afrentas y yo subido de pies encima de la cerca entoné un *Tedeum laudamus* que cantamos con harta devoción a gloria de la santísima Trinidad con algunas oraciones deseando que todos los gentiles adoren su santa fe.¹²⁰

Además del altar de los sacrificios, los monjes se encontraron con varios ídolos, los cuales se apresuraron a destruir:

Discurrimos un rato por allí oteando todo aquello y por más curioso al levantar un peñasco hallé debajo de él un idolillo que cierto me dio un vuelco en el corazón por parecerme cosa del infierno, pasando más adelante descubrimos otros muchos y quedándome atrás vi en una peña dos pies de un demonio grande, labradas sendas con admirable primor, cogílos y arrojélos por el monte y luego me encontré un muslo y luego un cuerpo todo destroncado que daba espanto verlo.

[...] Parecíanos que no era bien dejar allí reliquias de aquel ídolo porque no tuviesen los indios ocasión de idolatrar en ellas y así poniéndolas en cintas cargamos cada cual con su pedazo y bajamos aquel monte cargados de diablillos.

¹²⁰ Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 287.

A poco trecho experimentamos efectos de la mala compañía porque los que llevábamos idolillos apartados del compañero que nos guiaba íbamos a parar en unos despeñaderos que si no oímos voces que nos dieron desde un monte nos pudiéramos hacer pedazos sin advertir en ello y cargó luego un aguacero con tantos truenos y rayos que nos hacía temer. Finalmente trajimos al convento cargados más de dos leguas aquella mala canalla y en él nos armó el demonio a los que le injuriamos una trama tan propia de su envidia que no lo pudo ser más. Pero Dios se la cortó sacando bien de todo.¹²¹

Al terminar el relato, Fray Agustín celebra que en algún momento un vaquero se acercó a él para contarle que él mismo destruyó un ídolo y que, siguiendo el ejemplo del monje, lanzó la figura de una patada hacia un barranco.¹²² Además, en su texto el monje se jacta de haber demostrado a los pobladores de la zona que sus creencias eran "meras supersticiones" —en contraste con las que para él fueran las *verdades* del cristianismo—, al obligarlos a cavar fosas para la construcción de la barda en un lugar que aquellos señores consideraban prohibido.¹²³

Además de esta sustitución material, para extirpar la religiosidad pre-cristiana del Desierto se debieron cambiar los nombres de estos sitios. Por ejemplo, la Peña de Temicle —quizás la única elevación de piedra de la zona que hoy día conserva su nombre en náhuatl— fue renombrada por los monjes como Peña de San Agustín, santo

¹²¹ *Ibidem*, p. 288.

¹²² *Ibidem*, p. 287.

¹²³ *Ibidem*, p. 288.

cristiano conocido por su combate a las herejías, o el que fuera “El Cerro de los Ídolos” que menciona Fray Agustín en sus crónicas, hoy día se conoce como el Cerro de San Miguel, santo a menudo representando apuntando su espada contra un dragón, simbolizando el combate al demonio.

Estos esfuerzos de sustitución religiosa fueron comunes en los religiosos de la época en la Nueva España, quienes se trabajaron por “extirpar la idolatría” de los pueblos indígenas, parte de su colonización material y espiritual¹²⁴. Para el cristianismo, el cual, como bien es sabido, concibe la existencia de un solo Dios, el culto a los dioses de los pueblos indígenas no podía ser más que una perversa influencia del demonio. Las condenas a la idolatría en el Antiguo Testamento, además de las concepciones de demonología y hechicería, productos característicos de la Europa medieval¹²⁵, dieron a los conquistadores y frailes razones para atacar los cultos indígenas y destruir todo lo relacionado con sus dioses¹²⁶, a los que comúnmente llamaron “ídolos”¹²⁷. Esto en un plano general, sin embargo, de manera particular, es importante no perder de vista que extraer los dioses de estos montes permitió a los carmelitas fortalecer su propio proyecto, el Desierto, arrebatando los aliados religioso-naturales de las redes de los locales pre-cristianas.

¹²⁴ Victoria Castro, *De Ídolos a Santos, Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago: Universidad de Chile, 2009), p. 21.

¹²⁵ *Ídem*

¹²⁶ Norma Durán, “La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica”. *Historia y grafía*, 47 (2006): 115-142.

¹²⁷ Víctor Manuel Ávila Ávila y Cecilia López Ridaura, “El concepto de idolatría en el arzobispado de México”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 41, 164 (2020): 45-67.



Imagen de dos sacerdotes quemando ídolos. *Descripción de la provincia y ciudad de Tlaxcala. Manuscrito de Glasgow* . Tomada de Brotherston y Gallegos¹²⁸

¹²⁸ Gordon Brotherston y Ana Gallegos, "Lienzo de Tlaxcala y Manuscrito de Glasgow". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, 1990: 132. Disponible en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78300>.

La naturaleza pintoresca: segunda fundación del Desierto

Fundado el desierto, los carmelitas vivieron a sus anchas en los bosques de Cuajimalpa durante doscientos años, sin embargo, a principios del siglo XIX decidieron abandonarlos. En lo que sigue, muestro las transformaciones del espacio luego de la partida de los monjes hasta la fundación del Parque Nacional, la segunda fundación del Desierto de los Leones, ocurrida en la segunda década del siglo XX. La sección se divide en dos partes: primero, ofrezco un breve recuento sobre las disputas y adjudicaciones sobre el Desierto durante el siglo XIX, luego de la partida de los monjes; después presento la historia del desarrollo del excursionismo hasta finalizar en el decreto presidencial que dio origen al parque nacional en las primeras décadas del siglo XX. De manera similar al caso de los carmelitas, el proyecto de parque nacional requirió de una gran cantidad de alianzas que debieron tejerse entre la prensa de la época, los primeros vehículos motorizados de México y las élites burguesas de la capital y su gusto por lo *pintoresco*, por mencionar algunos elementos de esta ecología política.

Disputas y adjudicaciones

En 1814, en medio de la Guerra de la Independencia mexicana, los Carmelitas descalzos decidieron abandonar su Desierto. Luego de vivir en sus bosques durante doscientos años, los monjes decidieron partir hacia los montes de Nixcongo, cerca de Tenancingo, en lo que hoy es el Estado de México. Si bien su decisión pudo deberse a la inseguridad propia de la guerra¹²⁹, sin embargo, de acuerdo con la versión oficial

¹²⁹ Antonio Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p. 14.

reflejada en las crónicas, los frailes abandonaron su convento debido a su cercanía con la capital, pues cada vez se hacían más frecuentes las visitas que los *distraían* de sus santas ocupaciones¹³⁰. Sin embargo, otras fuentes indican que el motivo de su partida pudo haber sido el conflicto por la propiedad de estos montes que los carmelitas tuvieron con Pedro Patiño Iztolinque, descendiente de los caciques de Coyoacán¹³¹.

Cualquiera que haya sido la causa, los monjes se encargaron de la fundación de un nuevo Desierto, donando su viejo monte al Ayuntamiento de la ciudad de México, bajo el acuerdo de que fuera entregado a las comunidades de la zona¹³². El Ayuntamiento aceptó la donación y en 1828 el presidente Guadalupe Victoria realizó un decreto para oficializar la donación de las tierras y aguas del Desierto en beneficio de las comunidades de San Bernabé Ocoatepec, San Bartolo Ameyalco y Santa María Yohualli.¹³³ En el decreto se ordenó que las tierras fueran repartidas en suertes pequeñas entre sus habitantes, contemplando la extensión cedida por los Carmelitas.¹³⁴ Sin embargo, como se verá a continuación, en las décadas posteriores, el gobierno del Estado mexicano actuó ignorando este decreto presidencial, pues

¹³⁰ *Ibidem*, p. 14-15

¹³¹ *Ibidem*, p. 15; Fray Agustín, *Tesoro Escondido... op. cit.*, p. 284.

¹³² Herrerías Sosa. *El Desierto... op. cit.*, p. 15

¹³³ El decreto de Guadalupe Victoria actualmente juega un papel fundamental en los conflictos jurídicos e identitarios que las comunidades de San Bartolo, San Bernabé y Santa María mantienen sobre la propiedad del Desierto. Desde ellas, hoy día se exige el reconocimiento de la donación hecha por Victoria, la cual, mencionan, ha sido la “única señal de cordura” por parte de los gobiernos coloniales desde la fundación del Yermo.

¹³⁴ Sosa y León hacen mención del documento, aunque enlistan a las comunidades beneficiadas en un orden distinto al que aparece en el decreto. Este orden es importante para las comunidades, quienes asignan a la serie una escala de importancia en relación a qué pueblo es mencionado primero y cuál después.

reconoció y desconoció a una serie de propietarios, hasta finalmente nombrarse a sí mismo legítimo propietario del Desierto a finales del siglo XIX.

Una vez publicado, el decreto de Guadalupe Victoria ocasionó quejas por parte del gobierno del Estado de México, argumentando que se había violado su soberanía, pues estas tierras supuestamente se encontraban bajo su jurisdicción¹³⁵. Además, Pedro Patiño Iztolinque, de los caciques de Coyoacán, se presentó ante el Congreso del Estado de México con títulos y documentos que lo acreditaban como legítimo propietario del Desierto, insistiendo en la restitución del mismo¹³⁶. Dicho Congreso eventualmente dictaminó en favor de Iztolinque, aunque sin ninguna consecuencia de por medio.¹³⁷

Pese a las disputas y decreto, el Desierto permaneció en posesión del gobierno, que lo destinó como campo de maniobras y cuartel del Cuerpo Nacional de Artillería durante algún tiempo. La ocupación militar duró hasta 1847 pues, debido a la invasión norteamericana, el Cuerpo de Artillería había sido movilizado para marchar en los frentes y el gobierno nacional mexicano había trasladado sus poderes a la ciudad de Querétaro.¹³⁸ Una vez retirado el ejército, en 1848, el Desierto fue vendido por el gobierno a Ramón Gamboa, un político amigo de altos funcionarios, quien

¹³⁵ Gómez de Orozco, *El Desierto... op. cit.*, p. 290; Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p. 15

¹³⁶ Esto se desprende de una *merced* hecha por Hernán Cortés a Juan Iztolinque, cacique de Coyoacán, quien en una batalla en Cuernavaca le salvó la vida en 1520. Jéssica Ramírez Méndez, *De apóstoles... op. cit.*

¹³⁷ Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p 16.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 17

recibió las tierras como pago de una deuda que Hacienda había contraído con él.¹³⁹ Gamboa aprovechó el monte durante varios años, talando sus árboles y utilizando sus manantiales, cuestión que generó problemas con el gobierno mexicano, varios hacendados y las comunidades vecinas, pues las actividades comerciales del político habrían disminuido la cantidad de agua emanada por los montes, la cual abastecía a la ciudad de México y a los pueblos de la zona.¹⁴⁰ Luego de varios enfrentamientos legales, el Ayuntamiento de México logró arrebatarse a Gamboa la posesión del Desierto, sin embargo, en 1856, valiéndose de la promulgación de la ley de desamortización de bienes el 25 de junio del mismo año, otro empresario, José Burnard solicitó al Ayuntamiento de México la adjudicación del monte luego de demostrar haber trabajado con Gamboa durante años¹⁴¹. Inicialmente, Burnard obtuvo una respuesta negativa por parte de las autoridades estatales¹⁴², sin embargo, el 24 de septiembre de 1856, gracias al apoyo de Ignacio Comonfort, presidente de la República, el comerciante escocés obtuvo la adjudicación del Desierto bajo la única condición de conservar las arboledas cercanas a los ojos de agua.¹⁴³ Según las fuentes, a pesar de las condiciones y de numerosos enemigos, Burnard se benefició del Desierto durante décadas, alimentando la fábrica de vidrio que allí instaló con la madera extraída de los bosques.¹⁴⁴ Debido a los constantes conflictos por la propiedad

¹³⁹ María del Carmen Reyna, "El Desierto de los Leones: sus aguas y la adjudicación de su monasterio en el siglo XIX". *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*. 19 (1988): 103; Herreras Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁰ Reyna, *El Desierto... op. cit.*, p. 103; Herreras Sosa, *El Desierto... op. cit.*, pp.17-20

¹⁴¹ Herreras Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p. 20.

¹⁴² Reyna, *El Desierto... op. cit.*, p. 104.

¹⁴³ *Ídem*

¹⁴⁴ Herreras Sosa, *El Desierto... op. cit.*

entre Burnard y el gobierno, el comerciante acabó vendiendo el Desierto a un hombre llamado Juan Rondero entre 1867 y 1872. El nuevo dueño adquirió las tierras pero también sus conflictos, y no fue sino hasta mediados de 1886 que el Desierto regresó al Ayuntamiento de México, luego de que la heredera de Rondero aceptara venderlo de vuelta al Estado¹⁴⁵.

El ingeniero forestal mexicano Antonio Herrerías de Sosa, en su monografía sobre el Desierto de los Leones publicada a mediados del siglo XX, consideró que ésta fue “una época de grandes vicisitudes, de irreparables destrozos, de pérdidas mutilaciones”¹⁴⁶, en la que los particulares “destrozaron” sus bosques hasta convertirlos en “inútiles ruinas”¹⁴⁷. En su dramática descripción, Sosa presenta a Gamboa, Burnard y Rondero como los fieros enemigos de una abstracta “ciudadanía mexicana” y celebran que eventualmente los intereses de esta ciudadanía pudieran ser “resguardados” por el (inestable y contradictorio) aparato estatal. En su historia, Herrerías considera la fundación del parque nacional una suerte de clímax, el cual habría garantizado la “utilidad pública” y consumado “protección” estatal de estos bosques. Para el ingeniero forestal y cronista del Desierto, solamente había dos opciones: la administración del Desierto como bien público por parte del Estado o la propiedad privada en provecho personal de estos empresarios y detrimento del bien común (abstracto y ciudadanista). Esta dicotomía dejaba fuera los usos que las comunidades habían mantenido sobre el espacio y el derecho sobre la tierra

¹⁴⁵ Reyna, *El Desierto... op. cit.*, p. 106.

¹⁴⁶ Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁷ León, *El Santo Desierto... op. cit.*, p.22; Tornel, *El Desierto... op. cit.*

reconocido por el decreto presidencial de Guadalupe Victoria, el cual Herrerías de Sosa parece haber ignorado.

Excursionismo y decreto del Parque Nacional

Algunas décadas después de haber sido arrancado de las manos de ciertos empresarios, el Desierto de los Leones se convirtió en el primer Parque Nacional de México y América Latina el 27 de noviembre de 1917. Venustiano Carranza, en ese entonces presidente de México, emitió su decreto presidencial 45 años luego de la creación de Yellowstone en EEUU, primer parque nacional del mundo¹⁴⁸. Si bien las historias sobre la fundación del parque a menudo reconocen la importancia de personajes como el mismo Carranza, Lerdo de Tejada o el ingeniero forestal Miguel Ángel de Quevedo, e incluso de ciertos marcos legales de la época, en el recorrido siguiente planteo un punto diferente¹⁴⁹. Considero que, antes que la voluntad de cualquier padre fundador, la creación del parque se debió principalmente a una red de actantes articulados en torno al excursionismo, actividad que durante dos décadas desarrollaron las élites burguesas de la ciudad de México en el Desierto. De este modo, con el decreto emitido en 1917, el Desierto pasó de tener único propietario,

¹⁴⁸ Alfred Runte, *The National Parks* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997); Dayton Duncan y Ken Burns, *National Parks, America's best idea* (Nueva York: A. A. Knopf, 2009).

¹⁴⁹ Wakild, Emily, *Revolutionary Park. Conservation, Social Justice, and Mexico's National Parks, 1910–1940* (Tucson: The Arizona University Press, 2011); Antonio Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*; Lane Simonian, *La Defensa de la Tierra del Jaguar* (México: SEMARNAP, Instituto Nacional de Ecología, Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, 1999); Humberto Urquiza, *Miguel Ángel de Quevedo. El Proyecto Conservacionista y la Disputa por la Nación. 1840-1940* (México: UNAM, 2018); Ernesto Vargas-Palestina, “Los estudios científicos de Antonio H. Sosa en la conformación de los parques nacionales de México, 1935-1939” (tesis de licenciatura, UNAM: México, 2017).

como fueron Gamboa, Burnard o Rumbero a través del siglo XIX, a ponerse beneficio de todo miembro de la burguesía que quisiera disfrutar de una escapada de la vida citadina. Es importante señalar que las comunidades se mantuvieron fuera de las consideraciones del gobierno e incluso se les criminalizó por realizar sus actividades de sustento, manteniendo el sesgo colonial heredado por los carmelitas e ignorando el acierto que Guadalupe Victoria tuvo un siglo atrás. Sobre esto las siguientes historias.

Excursiones

El 20 de julio de 1899, el periódico *El Tiempo* anunció una excursión de fin de semana a los bosques del Desierto de los Leones¹⁵⁰. La nota reportó que varios empleados del Gobierno del Distrito visitarían el Desierto el siguiente domingo en una "excursión de recreo". El texto celebra que un grupo de trabajadores, además de recorrer el bosque, habría de internarse en el monte para emprender una partida de caza. La breve nota permite apreciar algunos elementos básicos del excursionismo que se desarrollaría durante las dos décadas siguientes. Primero, que el Desierto se convirtió en un destino campestre de fin de semana, resultando los paseos en el bosque una actividad de esparcimiento para salir de las dinámicas cotidianas de la capital. El Desierto se transformó poco a poco en un espacio complementario a la modernización, pues sus densos bosques fueron convertidos por los excursionistas en una especie de santuarios forestales en las periferias de la ciudad. Por otro lado, la cacería se mantuvo como una actividad común en el parque, la cual, como se verá más adelante, continuó siendo celebrada en la prensa a pesar de su prohibición en el decreto de 1917.

¹⁵⁰ Sin autor, "Excursión al Desierto", *El Tiempo*, 20 de julio de 1899.

El 10 de mayo de 1900, *El Tiempo* publicó sobre otra excursión al Desierto. En ella se especifica que, una vez más, los excursionistas son trabajadores, sin embargo, esta vez forman parte del Supremo Tribunal Militar. La nota especifica que el fin de semana anterior los trabajadores pasearon en el “pintoresco sitio”, indicando que las excursiones cada vez se hacían más frecuentes. La nota ofrece detalles sobre el recorrido, especificando que los paseantes salieron de la ciudad rumbo a Santa Fe en las primeras horas de la mañana del sábado, pasaron la noche en la hacienda del Contadero y llegaron al Desierto hasta el día siguiente, donde se dedicaron a “distintas distracciones”. La visita se habría extendido hasta el lunes, cuando los excursionistas regresaron a la ciudad en las primeras horas de la mañana. Esta nota deja claro que en los primeros años del siglo XX llegar hasta el Desierto no era tarea sencilla, pues los trabajadores tenían que viajar durante dos días haciendo escalas. Es importante tener en cuenta que en ese entonces los medios de transporte al Desierto debieron ser el caballo o la mula, como lo menciona el escritor Amado Nervo en un relato ocho años posterior¹⁵¹; los automóviles comenzaron a venderse en el país apenas unos años después de la publicación de la nota, sin mencionar que la infraestructura vial en la zona tomó varias décadas en aparecer¹⁵². Por otro lado, en esta nota se califica al Desierto como un sitio “pintoresco”, haciendo referencia a los paisajes arbolados característicos de la zona. “Lo pintoresco” fue uno de los atributos más atractivos para los visitantes de la ciudad, pues encontraban en la contemplación de los paisajes de

¹⁵¹ Amado Nervo, “La Caza del Espectro”, *Revista Moderna de México*, 1 de noviembre de 1908.

¹⁵² Pues el camino al Desierto de los Leones, con pavimento incluido, fue inaugurado hasta 1934. Como puede apreciarse en la siguiente imagen. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A47459>

oyamel del Desierto un escape a los escenarios cada vez más urbanos y modernos de la capital mexicana. La promoción de lo pintoresco del Desierto por parte de las élites excursionistas, más que encontrarse dado de antemano, fue cuidadosamente creado y protegido mediante sus prácticas y la prensa. Esto porque lo pintoresco, entendido como un paisaje no explotado y dispuesto para el paseo y la contemplación en la visita de fin de semana, difícilmente habría surgido entre los pobladores de la zona, quienes más bien se relacionaron con el bosque en prácticas cotidianas de aprovechamiento y vida con el bosque realizadas durante siglos. De esta forma, en el Desierto comenzó a tejerse un antagonismo desde las élites, favoreciendo la idea de un espacio para el consumo de experiencias pintorescas, a costa de un conjunto de prácticas que mantenían un espacio para la producción y sustento de la vida.

El 25 de agosto de 1900 aparecen dos notas muy peculiares en *El Tiempo* y *The Two Republics*, éste último un periódico en inglés publicado en la Ciudad de México. Las notas son prácticamente idénticas y reportan, en español y en inglés, dos excursiones para el fin de semana.

Mañana, domingo, salen de esta ciudad dos excursiones en bicicleta[.] Una va al Desierto de los Leones y otra á [sic] los Ahuehuetes, adelante de Atzacotalco [sic] [.] La primera saldrá en las primeras horas de la mañana, con objeto de tener tiempo de conocer todos los pintorescos sitios que encierra aquella región, que sabido es se encuentra bastante lejos de la

capital[.] En la segunda excursión también van algunas señoritas afectas á [sic] ese “sport”.¹⁵³

El hecho de que la nota haya sido publicada en inglés pareciera indicar que estas invitaciones se dirigían a las clases acomodadas nacionales —o a extranjeros radicados en México— capaces de leer la invitación en inglés. Por otro lado, la nota insiste en lo “pintoresco” del Desierto, además de dar testimonio de la utilización de la bicicleta como medio de transporte al bosque, lo cual debe haber sido complicado dadas las condiciones de los caminos de la época.

El 6 de noviembre de 1900, *El Tiempo* anunció un día de campo militar en el Desierto. La nota una vez más insiste en lo pintoresco y cuenta que el fin de semana un grupo de militares se dirigieron al bosque, pasando la noche en Santa Fe. Los militares habrían dedicado su visita a cazar, tomar fotos y a “hacer excursiones lejanas”¹⁵⁴. Esta nota deja ver que, pese a que los militares debieron salir del Desierto a mediados del siglo XIX debido a la guerra por la invasión estadounidense, su presencia se mantuvo en el Desierto casi cincuenta años después, aunque en un tono más recreativo que profesional.

Si bien esta colección de notas da la impresión de que las excursiones al Desierto consistían en recorridos hechos por grupos de visitantes aislados, la publicación del 5 de junio de 1901 en *El Tiempo*, mucho más extensa que las anteriores, permite apreciar la creciente popularidad del Desierto como destino turístico de fin de semana. La nota menciona que una “multitud de familias y

¹⁵³ Sin autor, “Dos excursiones”, *El Tiempo*, 25 de agosto de 1900. El énfasis es mío.

¹⁵⁴ Sin autor, “Día de campo en el Desierto”, *El Tiempo*, 6 de noviembre de 1900.

personas” realizan excursiones para disfrutar de “un verdadero paraíso” de árboles frondosos en un ambiente hermoso y *pintoresco*, y que “este año las excursiones han sido y están siendo más numerosas que nunca”. Según la nota, los bosques eran visitados todos los días, pero la mayor afluencia de visitantes se presentaba los domingos. La publicación especifica que el recorrido típico era, como se menciona en las notas anteriores, un viaje de varios días que implicaba pasar la noche en Contadero o Santa Fe, de modo que, a pesar de encontrarse relativamente lejos de la capital, ello no evitó que la popularidad del Desierto creciera día con día.¹⁵⁵

Para 1906, las excursiones al Desierto experimentaron una transformación debido a la popularización del automóvil entre las clases acomodadas. La prensa de la época muestra que el automovilismo fue considerado un deporte entre los empresarios y políticos de la época, quienes, ante la falta de infraestructura vial en la ciudad de México, aprovecharon el Desierto para estrenar sus modernos vehículos. Sobre ello, el 23 de febrero de 1906, el periódico *La Voz de México* publicó una breve reseña sobre una excursión al Desierto por parte de un grupo de empresarios mexicanos:

Organizada por los señores Arturo Braniff y Antonio Coca, se efectuó ayer una excursión al Desierto de los Leones[.] Los excursionistas «sportmen» muy conocidos, salieron de esta capital en 6 automóviles á [sic] las primeras horas de la mañana, habiendo llegado á [sic] aquel punto poco tiempo después, sin novedad alguna[.] Bajo los corpulentos árboles de

¹⁵⁵ Sin autor, “Las excursiones al Desierto”, *El Tiempo*, 5 de junio de 1901.

aquel pintoresco lugar, se sirvió un almuerzo compuesto de platillos mexicanos.¹⁵⁶

En contraste con las primeras excursiones reportadas en la prensa, en vez de requerir un fin de semana pernoctando en Contadero, a Braniff y compañía les tomó tan solo unas horas para llegar al Desierto. Braniff fue un inversionista mexicano dueño de diversas empresas comerciales, proveniente de una familia de la élite política y empresarial del porfiriato¹⁵⁷. En los siguientes años, el Desierto fue visitado por muchos otros políticos y empresarios y sus automóviles, como el diputado Vicente Luengas¹⁵⁸ o Ramón Corral Verdugo, quien fuera Vicepresidente de México, cercano a Porfirio Díaz y famoso por haber sido brutal represor del pueblo yaqui en Sonora¹⁵⁹. Vale la pena mencionar que en los primeros años del siglo XX los automóviles no eran un medio de transporte popular en México, sino vehículos de lujo y deporte, como la denominación *sportmen* en la nota parece indicar. Los autos comenzaron a circular en el país en 1898, cuando se registró por primera vez la importación de un automotor y no fue sino hasta 1901 cuando se abrió la primera concesionaria y en 1903 se anunció en la prensa la venta de automóviles Oldsmobile en la Ciudad de México.¹⁶⁰ Tan solo

¹⁵⁶ Sin autor, “Excursión”, *La voz de México*, 23 de febrero de 1906.

¹⁵⁷ María del Carmen Collado, *La burguesía mexicana: el emporio Braniff y su participación política, 1865-1920* (Ciudad de México: Siglo XXI. 1987).

¹⁵⁸ Sobre la genealogía de Alfonso Arroyo Mora, véase Seminario de Genealogía Mexicana. “Familias novohispanas. Un sistema de redes.” <https://gw.geneanet.org/sanchiz?lang=en&n=arroyo+mora&oc=O&p=alfonso>. Accedido el 22 de enero de 2024.

¹⁵⁹ Sin autor, “En el desierto de los Leones” *El Tiempo*, 19 de diciembre de 1909.

¹⁶⁰ Secretaría de Comunicaciones y Transportes “Sobre ruedas – El mercado mexicano y los primeros automóviles”.

tres años más tarde, Braniff y compañía visitaban el Desierto a bordo, no de uno, isino de seis automóviles! Pero, ¿por qué elegir el Desierto de los Leones para un viaje en automóvil? El furor de la novedad por los autos contrastaba con la falta de un sistema vial y de carreteras que permitieran conectar en esos momentos la capital con otras ciudades del país. Esto no impidió que sus adinerados dueños organizaran excursiones cada vez más alejadas de los límites de la capital para probar y exhibir sus modernos vehículos y con ello su poderío y estatus. Los destinos más populares para las élites automovilistas fueron Coyoacán, San Ángel, Tlalpan, Xochimilco, Chalco y, poco después, Cuernavaca, Puebla o las pirámides de Teotihuacán.¹⁶¹ El Desierto de los Leones se incluyó durante algún tiempo entre estos destinos para estos hombres provenientes de las élites burguesas de la ciudad de México.



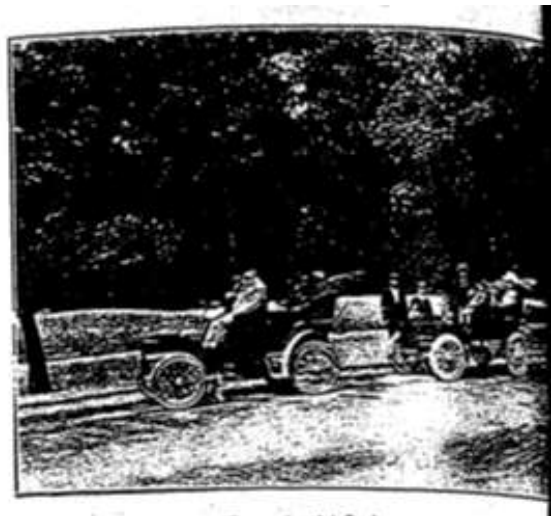
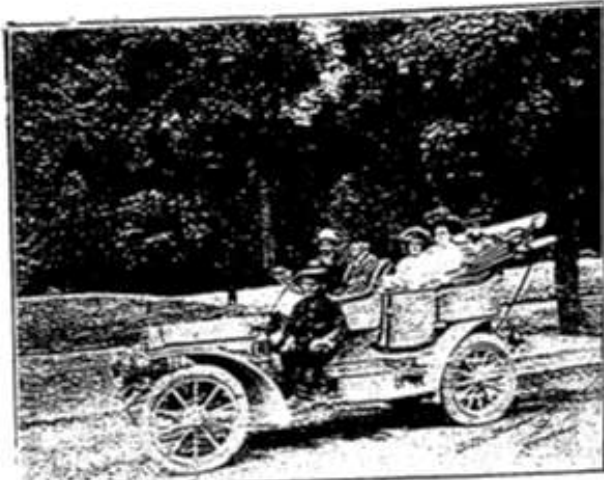
<https://elmirador.sct.gob.mx/sobre-ruedas/el-mercado-mexicano-y-los-primeros-automoviles-1> .
Accedido el 22 de enero de 2024.

¹⁶¹ Fanny Del Río y Carlos Vega. “El Autotransporte” (México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1988).

Excursionistas en un día de campo en el Desierto de los Leones. 1905. Tomado de la
Fototeca del INAH.

Con todo esto, más que una antítesis a la modernidad, los bosques del Desierto fueron su complemento, un espacio para la distracción de la vida citadina pero también como el lugar perfecto para la utilización del vehículo más moderno de México en ese momento: el automóvil. Por otro lado, de manera similar a como indica el historiador ambiental William Cronon en EEUU, los parques fueron un espacio para la construcción de “la hombría” aunque, si bien en el caso estadounidense que retrata Cronon la masculinidad se construyó en relación a la resistencia ante los paisajes salvajes (*wilderness*), en el caso mexicano las exhibiciones de masculinidad tuvieron que ver más bien con el estatus y poder adquisitivo reflejado en los vehículos de los *sportmen*¹⁶². En el Desierto de los Leones, la “hombría” se construyó no en el contacto con “lo salvaje o primitivo” sino, al contrario, con la capacidad de adquirir la tecnología más moderna del momento y exhibirla en los espacios de moda de la burguesía mexicana.

¹⁶² William Cronon, “The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature” en *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, ed. William Cronon, William (New York: Norton & Norton, 1996), 69-90.



Familias excursionistas y sus automóviles en el Desierto de los Leones. 1908. El Tiempo

Ilustrado.

Una vez iniciada la Revolución Mexicana, las notas sobre los días de campo en el Desierto desaparecieron. Los adinerados excursionistas fueron reemplazados por rebeldes zapatistas y los militares dejaron los días de campo para combatir en defensa

del gobierno central, como afirma una nota publicada el 28 de diciembre de 1915 en *El Pueblo*. El escrito comunica sobre el enfrentamiento, reportando la presencia de varias partidas de zapatistas en las cercanías de Cuajimalpa y el Desierto de los Leones¹⁶³. Los combates en el bosque habrían generado un medio hostil para los visitantes acomodados, por lo que la naturaleza pintoresca de los excursionistas parecía haberse suspendido por causa de la guerra. Por otro lado, los pueblos de la zona, de acuerdo con las fuentes orales de comuneros de Santa María Yohualli¹⁶⁴, afirman que la presencia de los zapatistas no ahuyentó a los locales, pues los pueblos vecinos a menudo ofrecieron ayuda a los rebeldes, dando refugio, comida y agua, además de hacer circular información falsa entre los militares para entorpecer sus labores. A diferencia de las élites, las comunidades y sus formas de convivencia con el bosque no parecen haberse perjudicado por la presencia zapatista, pues incluso tomaron parte en el conflicto, apoyando a los rebeldes. Sin embargo, los días de campo regresaron una vez apaciguados los ánimos revolucionarios, pues el 11 de marzo de 1918, al año siguiente de decretarse parque nacional, el periódico *El Pueblo* reportó la visita de familias acomodadas provenientes de Santa María la Ribera, las cuales almorzaron en el “hermoso paraje” amenizadas, no por el ruido de los fusiles, sino por la música de una orquesta. Luego del decreto, pareciera que el Desierto habría recuperado la seguridad necesaria para las cómodas y pintorescas excursiones de clases acomodadas de la ciudad de México.

De manera similar al caso de Estados Unidos, el primer parque nacional de México se convirtió en un espacio para *huir* de la civilización, donde los paisajes

¹⁶³ Sin autor, “Sufren Nuevas Derrotas Varias Gavillas de Zapatistas” *El Pueblo*, 28 de diciembre de 1915.

¹⁶⁴ Etnografía y entrevistas realizadas en 2019 y 2022.

“naturales” fueron celebrados por los visitantes ciudadanos y burgueses, quienes proyectaron sus fantasías de tiempo libre sobre el paisaje, creando la naturaleza pintoresca a imagen de sus necesidades¹⁶⁵. Coincidiendo con lo que afirma Cronon para el caso estadounidense¹⁶⁶, en México, las personas que más se beneficiaron del capitalismo urbano-industrial, irónicamente, buscaban escapar de sus nocivos efectos visitando zonas pintorescas y exigiendo su conservación. Más que encontrarse dada de antemano, la naturaleza pintoresca de la ecología política del excursionismo debió ser creada en el espacio mediante excursiones de fines de semana, e incluso desarrollos tecnológicos como el automóvil, además de ser legitimada por las publicaciones de la prensa, así como por el decreto presidencial que convirtió al espacio en un parque nacional. No hay que perder de vista que esta naturaleza excursionista no se instaló sin fricciones sobre el espacio, pues el proceso se vio amenazado por las guerras, así como por las actividades de sustento de las comunidades, es decir, no fue el único proyecto de ecología política en el espacio, como se verá a continuación.

Decreto, tala y cacería

El 27 de noviembre de 1917 Venustiano Carranza decretó como Parque Nacional al Desierto de los Leones, convirtiéndolo en el primero de México y América Latina¹⁶⁷. En 1872, 45 años antes, se fundó en Estados Unidos el primer Parque Nacional: Yellowstone¹⁶⁸. En las siguientes décadas estos espacios se propagaron en Estados

¹⁶⁵ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁶ *Ídem*

¹⁶⁷ SEMARNAP. *Áreas Naturales Protegidas de México con Decretos Federales (1899-200)* (México: SEMARNAP, 2000), p. 301.

¹⁶⁸ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*, p. 72.

Unidos, declarando bajo la protección del Estado todos aquellos rincones en donde los paisajes fueran tan espectaculares que mereciera la pena resguardarlos, con la intención de que un gran número de visitantes pudiera contemplarlos¹⁶⁹. Los parques surgieron de la mano de un movimiento filosófico, en el que destacan personajes como Ralph Waldo Emerson o Henry David Thoreau, llamado trascendentalismo¹⁷⁰. Esta posición filosófica de inspiración cristiana consideraba valiosos los espacios salvajes (*wilderness*) y resaltaba el papel del individuo y su encuentro con paisajes sublimes, aquéllos raros espacios del mundo donde, de acuerdo con esta filosofía, uno tendría la oportunidad para el encuentro personal con Dios al contemplar la pequeñez humana ante majestuosidad de La Creación¹⁷¹. Las ideas del trascendentalismo influyeron en los parques nacionales estadounidenses gracias a un personaje fundamental: John Muir. Conocido como “El Padre de los Parques Nacionales”¹⁷², Muir dedicó numerosos textos a la experiencia extática de la contemplación de los paisajes, co-fundó el Sierra Club, agrupación dedicada a la preservación de la naturaleza, y trabajó junto con el presidente Theodor Roosevelt para la fundación del Parque Nacional Yosemite en California, decretado como tal en 1890. La idea de naturaleza salvaje en los promotores de los parques nacionales llevó a que estos espacios fueran entendidos como sitios que antitéticos al trabajo productivo y al intento de construir en ellos un hogar permanente, dedicándose enteramente como

¹⁶⁹ Alfred Runte, *The National Parks* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997); Duncan Dayton y Ken Burns, *National Parks, America's best idea* (Nueva York: A. A. Knopf. 2009).

¹⁷⁰ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*; Anna Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

¹⁷¹ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*, p 73.

¹⁷² Travis McGuckin, *John Muir: Father of the National Parks* (Morrisville: Lulu Press. 2015).

un espacio para la recreación¹⁷³. Ello tuvo como consecuencia la condena hacia el aprovechamiento de la naturaleza, generando consecuencias negativas para quienes habitaban estos espacios antes de la fundación de los parques. Pueblos indígenas enteros fueron obligados a desplazarse de los territorios que habían ocupado históricamente para dar lugar a la naturaleza sublime y contemplativa requerida por los parques nacionales¹⁷⁴. De este modo, los parques tuvieron un origen cimentado en la colonización y el cristianismo, valiéndose del Estado para procurar el cuidado de los espacios *salvajes* necesarios la contemplación y recreo de las élites excursionistas provenientes de la ciudad ¹⁷⁵. La fundación del Parque Nacional Desierto de los Leones, a pesar de sus particularidades, tuvo en su origen una lógica similar a la de los parques estadounidenses –desde donde se importó la idea.

¹⁷³ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*; Anna Tsing, *Friction: An... op. cit.*

¹⁷⁴ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*, p. 100.

¹⁷⁵ William Cronon, *The Trouble... op. cit.*



El presidente de EEUU Theodore Roosevelt (a la izquierda) y el naturalista John Muir en

Glacier Point en el Parque Nacional Yosemite. 1906. Tomado de:

https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Muir_and_Roosevelt_restored.jpg

La influencia del excursionismo de las élites mexicanas puede apreciarse al explorar el decreto de Carranza, publicado en 1917. El breve documento consta de tres secciones principales: i) Consideraciones; ii) los artículos, disposiciones legales del decreto; y iii) una última sección titulada “Transitorio”, donde se especifica que el documento comenzará a regir una vez sea publicado en el Diario Oficial de la Federación, entre otros detalles. El decreto inicia sus “consideraciones” expresando la importancia de la conservación de los bosques del Desierto por su “indiscutible

interés público”, el cual, a pesar de que históricamente estos bosques fueron valorados desde el Estado por sus manantiales y el uso que de ellos pudiera hacer la ciudad¹⁷⁶— Carranza asocia únicamente a “la belleza natural de sus *paisajes*”, insistiendo en que “dada su proximidad a la Capital de la República, puede hacerse en él un centro de *recreo* al transformarlo en un “Parque Nacional”¹⁷⁷. Luego de justificar la creación del parque explícitamente por su valor “pintoresco”, Carranza enmarcó su documento en la Ley de 18 de diciembre de 1909 sobre terrenos baldíos y la del 21 de diciembre del mismo año, ambas leyes del periodo porfirista. La primera indicaba que los terrenos baldíos que fueran adecuados debían reservarse para mantener sus bosques y la segunda confería al Ejecutivo la facultad de expropiar bosques y terrenos cuando a su juicio no se realizara la conservación, repoblación o regulación de la explotación, además de justificar la intervención estatal cuando fuera necesario plantar árboles en busca de mantener los manantiales y corrientes de agua que aprovechaba la ciudad de México¹⁷⁸. Con este marco legal, el Desierto fue tratado como un espacio “desaprovechado”, el cual requería acción estatal urgente, por lo que se hacía necesaria la creación del parque nacional. La expropiación, a la vez que negaba usos de la tierra de las comunidades, al enmarcar estos bosques en abandono, respaldaba la apropiación de los recursos del Desierto en beneficio de los intereses del Estado, los cuales casualmente se alineaban a los de los excursionistas burgueses. Esta alianza entre el excursionismo y el Estado quizás se debiera a que, como afirman los

¹⁷⁶ Antonio Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*

¹⁷⁷ SEMARNAP. *Áreas Naturales Protegidas de México con Decretos Federales (1899-200)* (México: SEMARNAP. 2000. p. 301

¹⁷⁸ Ernesto Vargas-Palestina, *Los estudios científicos... op. cit.*, p. 7.

comuneros de Santa María, para el Estado era preferible que en el Desierto rondaran paseantes en vez de guerrilleros¹⁷⁹, sin mencionar del hecho de que Carranza formaba parte de la élite burguesa revolucionaria pues, como también afirman los comuneros, Carranza no era lo mismo que Zapata¹⁸⁰. Llama la atención que, a pesar de que el Estado mexicano durante el gobierno de Guadalupe Victoria había reconocido a los pueblos de la zona como propietarios, cien años antes del decreto del parque, como se mencionó, el documento de expropiación emitido por Carranza no especifica explícitamente a quién se estaba privando de la propiedad del Desierto mediante la creación del Parque Nacional.

Luego de las “Consideraciones”, el decreto presenta sus tres breves artículos. El primero define al objeto, indicando que el parque se habría de fundar abarcando las 1529 hectáreas del Desierto de los Leones, conservando sus linderos, extensión reconocida hasta hoy día. El segundo indica que “la administración, conservación y embellecimiento” del nuevo parque, así como los restos del convento, quedarían a cargo de la Secretaría de Fomento y la de Comunicación y Obras Públicas. Finalmente, el artículo tercero anunciaba que la utilización de los “productos explotables” quedaba restringida a dicha Secretaría, prohibiendo explícitamente permisos o concesiones a particulares para la tala, caza y apacentamiento de ganado, actividades que amenazaban el valor paisajístico y pintoresco del nuevo parque nacional. Esto es muy importante puesto que, si bien no se menciona explícitamente, estas actividades eran realizadas específicamente por las comunidades de la zona. De

¹⁷⁹ Capítulo “El Archivo de Piedra” de esta investigación.

¹⁸⁰ Hans W. Tobler, “La burguesía revolucionaria en México: su origen y su papel, 1915-1935”. *Historia Mexicana*, 34, 2 (1984) 213–237.

este modo, el decreto de Carranza oficializó la ecología política del excursionismo, colocando el valor pintoresco del espacio bajo la protección del Estado mexicano y por encima de las actividades de vida de las comunidades, las cuales quedaron relegadas al ámbito de la ilegalidad a pesar de haber sido practicadas por generaciones.

La creación del Parque Nacional, si bien no implicó la expulsión física de las personas que aprovechaban el espacio como en el caso estadounidense –principalmente debido a que no había ningún pueblo al interior del Desierto–, construyó sus prácticas conservacionistas desde una posición colonial, pues condenó las prácticas de sustento y desconoció la propiedad de las y los habitantes de los pueblos de la zona. Es importante destacar que, de acuerdo a los comuneros de Santa María Yohualli, la creación del parque nacional es recordada como una venganza por parte del presidente hacia las comunidades de la zona, pues cuentan que fue un castigo por haber dado su apoyo a los rebeldes zapatistas¹⁸¹.

Hay que señalar que, si bien la redacción del decreto pareciera indicar que fue a partir de la creación del Parque Nacional en 1917 que estos bosques comenzaron a ser utilizados por excursionistas, pues dice textualmente “puede hacerse en él un centro de recreo al transformarlo en un “Parque Nacional”, indicando su carácter futuro”, como el recorrido de más arriba permite notar, el proceso fue el inverso. Fueron las prácticas excursionistas, llevadas a cabo por casi dos décadas antes del decreto de Carranza, las cuales dieron lugar a la creación del parque.

¹⁸¹ Una vez más, véase capítulo “El Archivo de Piedra” en esta investigación.



Fotografía de Carranza en el Desierto de los Leones publicada en las redes sociales de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas en el centenario del Parque Nacional, el 27 de noviembre de 2017. Recuperado el 21 de abril de 2022 de:
https://twitter.com/CONANP_mx/status/935265917671415810.

Como mencioné más arriba, la ecología política de lo pintoresco, central en la creación del parque nacional, se sostuvo no solamente por medio de las visitas de los excursionistas ni por la legitimidad dada por Carranza y su decreto, pues la prensa de la época jugó un papel destacado para la promoción de los valores del excursionismo. Los periódicos publicaron los anuncios, validaron y promocionaron apasionadamente las actividades de las élites, además de lamentar y condenar públicamente las actividades de sustento de los pueblos, las cuales, según las notas, perjudicaban la apariencia pintoresca del bosque, haciendo eco de esta visión colonial del conservacionismo excursionista.

Dos años después del decreto de parque nacional, el 7 de abril de 1919, en la primera plana de *El Pueblo* se publicó una nota titulada “¿El Desierto de los Leones será al fin un Desierto?”¹⁸². La nota inicia denunciando que

Manos criminales siguen talando los árboles del pintoresco Desierto de los Leones, no obstante que el ciudadano Presidente de la República declaró como Parque Nacional ese bello sitio, del que se desprende la hermosísima leyenda del Convento, fundado por los carmelitas, y en donde la metrópoli tiene una cortina que le defiende contra los vientos dominantes y un inmenso pulmón que depura la atmósfera [...]

Luego de enlistar los beneficios supuestamente destruidos por estos “criminales”, el texto continúa lamentando que a pesar de las numerosas acciones legales en protección de este espacio, al cual se atribuye incalculable utilidad y belleza en beneficio de los habitantes –esto es, excursionistas burgueses– de la ciudad de México, no haya sido posible “contrarrestar la acción criminal de derribar los árboles”. La nota continúa, denunciando que

Ignorantes o malvados -o ignorantes y malvados a la vez-, hay quienes contraviniendo superiores disposiciones y burlando la vigilancia de los bosques, derriban, a diario, una considerable cantidad de árboles.

¹⁸² Sin autor, “¿El Desierto de los Leones será al fin un Desierto?” *El Pueblo*, 7 de abril de 1919.

La nota extiende sus lamentos i hasta la octava página del periódico! y termina solicitando la intervención del presidente para “hacer valer su decreto” y frenar la tala en el Desierto, argumentando que se trata de una actividad específicamente prohibida en el documento del ejecutivo. La nota hace responsables, entre otros, a los jornaleros, los cuales se entiende que habitan en la zona. Si bien se les acusa de realizar las talas, el texto asegura que los acusados son finalmente "manipulados" por alguien que los coordina desde la ciudad, presentándolos como “ignorantes víctimas” y manteniendo el imaginario racista de que las personas de los pueblos son incapaces de hacer cosas por sí mismos e incluso de la maldad¹⁸³. Además, se lamenta la rebeldía de los talamontes ante la ley y el orden gubernamental al insistir en mantener sus actividades de sustento y tala en perjuicio del “pintoresco” paisaje y los supuestos servicios higiénicos requeridos por una ciudad en desarrollo, la cual, irónicamente y sin reconocerlo en el análisis de la nota, era el destino final de los árboles talados¹⁸⁴.

Una semana después, *El Pueblo* publicó otra nota que resulta útil para observar un importante contraste que hace explícito el sesgo de clase y colonial por parte de la prensa:

¹⁸³ Como el poeta nahuatlaco Mardonio Carballo ha afirmado recientemente, considerando que el racismo construye a las personas racializadas como incapaces del deseo y la maldad, perpetuando la idea del “buen salvaje” de Rousseau. Textualmente: “dicen que los indígenas somos todos buenos y yo digo que así se nos quita la maldad, se nos quita el deseo, no somos capaces de amar, nos reproducimos a lo güey. También se nos quita responsabilidad, dicen cosas como: no se lo des a ese, lo va a hacer mal porque es indio, ellos no saben hacer cosas”. Paola Flores, “El México que nos han dicho que somos es una mentira”. Octubre de 2018. <https://www.oaxaca.media/2018/10/el-mexico-que-nos-han-dicho-que-somos-es-una-mentira-mardonio-carballo/>. Accedido el 22 de enero de 2024.

¹⁸⁴ Como la misma nota periodística menciona y como lo confirmó el señor J.G.C. en una entrevista el 11 de septiembre de 2021, comunero y habitante de Santa María.

Los señores Manuel Párame, Julio Etchauri, Gustavo Alomía y Adolfo Madrigal, presidente, vicepresidente y vocales, respectivamente, de una agrupación deportiva de esta capital, se ocupan en organizar una excursión al tradicional Desierto de los Leones, para el domingo próximo[.] Ese día lo pasarán los excursionistas dedicados a la *caza* y a juegos deportivos, para lo cual han sido invitados varios caballeros de nuestra sociedad[.] Al medio día, será servido un frugal almuerzo.¹⁸⁵

En esta nota, titulada “Excursión al Desierto”, a pesar de se realizan actividades igualmente prohibidas por el decreto presidencial, la tala y la cacería, permite apreciar que para el conservacionismo excursionista se distingue entre “ignorantes delincuentes” y “caballeros deportistas”, dependiendo de si uno era campesino de los pueblos o un señor burgués. Parecería que el problema enmarcado por la prensa no fuese tanto el que se llevara a cabo una actividad prohibida por decreto en un espacio dedicado a la conservación, sino, más bien, si al realizarlas se benefician los intereses de las élites empresariales y sus prácticas campestres o a los de los pueblos de la zona. Mientras que los cazadores fueron celebrados en la sección de sociales del periódico en una brevísima nota, como se mencionó, la gente de los pueblos fue al mismo tiempo acusada por aprovechar la leña en una denuncia que reparte insultos a lo largo de varias páginas al interior del periódico. Además, si bien los excursionistas aparecen distinguidos por sus nombres completos e incluso sus

¹⁸⁵ Sin autor, “Excursión al Desierto de los Leones” *El Pueblo*. 15 de abril de 1919.

distinguidos cargos, la gente de los pueblos surge del anonimato solamente para caer en las categorías igualmente abstractas, aunque denostativas, de “ignorantes”, “delincuentes” o “malvados”¹⁸⁶. La tala es enmarcada en la opinión de la prensa pro-excursionista como una amenaza para la conservación, mientras que la cacería no parecería representar ningún problema para los bosques, evidenciando un antagonismo colonial y de clase atravesando la conservación estatal de la época¹⁸⁷.

Estas notas dejan en evidencia que los ciertos actantes involucrados en el excursionismo construyeron con sus prácticas –discursivas, legales o campistas– una tipo específico de naturaleza sobre el espacio (pintoresca), pero también, y con ello, profundas diferencias de raza y clase, distribuyendo cuidadosamente beneficios y sanciones dependiendo de si uno pertenecía a la élite propietaria o a los pueblos rurales de la zona. Esto es útil para generar un contraste con la opinión de la historiadora ambiental Emily Wakild, quien en su estudio sobre los parques nacionales mexicanos considera que el modelo de parque nacional mexicano difiere del estadounidense en la relación que el proyecto mantuvo con respecto a los pueblos. De acuerdo con Wakild, los parques mexicanos se convirtieron en espacios poblados por sus habitantes tradicionales, caracterizados por ser lugares donde “se entretejían naturaleza y sociedad, no por su aparente separación”¹⁸⁸. Para Wakild, los parques mexicanos habrían tenido la ventaja sobre los estadounidenses al fomentar la

¹⁸⁶ Marisol de la Cadena, *Earth Beings... op. cit.* La autora discute sobre la relación entre el racismo y el anonimato construido sobre la gente de los pueblos indígenas.

¹⁸⁷ Sobre la estrecha relación de la cacería y las reservas naturales en México durante el siglo XX, véase: Ernesto Vargas Palestina, “Reservas naturales destinadas a conservación de la fauna en México, 1928-1939” (tesis de Maestría, UNAM, 2019).

¹⁸⁸ Emily Wakild, *Revolutionary Park. Conservation, Social Justice, and Mexico's National Parks, 1910-1940* (Tucson: The Arizona University Press. 2011).

inclusión de los pobladores rurales en sus proyectos. Sin embargo, como el recorrido anterior permite apreciar, en el caso del Desierto de los Leones, más que entretreídos armónicamente, tanto “naturaleza” como “sociedad” fueron materia de disputa. La conciliación que la autora encuentra en los parques nacionales mexicanos, al menos en el caso del Desierto, solamente puede aceptarse asumiendo conceptos monolíticos, los cuales pierden de vista las diferencias de clase y sus respectivas naturalezas que los propios actantes construyeron sobre el Desierto. Así, más que un espacio “para la unión de Naturaleza y Sociedad”, como propone Wakild, el Desierto lleva en su origen un conflicto basado en una profunda separación social y colonial instituida por los días de campo de las élites y legitimada por el Estado mexicano en 1917. Por ello, como bien indican Haraway, Latour o Tsing, en vez de presentar a Naturaleza y Cultura como bloques monolíticos –los cuales son fáciles de conciliar por su alto nivel de abstracción–, es importante conservar para el análisis los matices creados por las prácticas de los propios actantes, los cuales permiten distinguir los intereses particulares de sus proyectos, así como sus conflictos, alianzas y otros procesos y elementos en las redes de sus ecologías políticas¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” en *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (Nueva York: Routledge, 1991), 149-181; Donna Haraway, *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press. 2016); Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos... op. cit.*; Latour, *Politics of Nature... op. cit.*; Anna Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Anna Tsing, *Friction: An... op. cit.*; Peter J. Brosius, Anna Tsing y Charles Zerner, *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management* (Lanham: Altamira Press, 2005).

Conclusiones

El Desierto de los Leones no es y nunca ha sido un *desierto*. A pesar de los esfuerzos por deshabitar estos bosques realizados por los proyectos de los Carmelitas y el Estado mexicano, el Desierto se ha mantenido habitado por múltiples presencias, humanas y no humanas que formaron parte esencial tanto de las redes de vida de los pobladores locales como de los proyectos mismos del Santo Yermo y del Parque Nacional. Por ello, más que un espacio deshabitado, el Desierto es y ha sido un entramado con una serie de relaciones particulares que resultan lo suficientemente *amplias* como para incluso sostener y dar cabida al imaginario, proyectos y prácticas que lo entienden como algo *vacío*. El recorrido histórico de este capítulo es útil para no perder de vista que las naturalezas del Desierto no están dadas de antemano y que pueden reflejar desigualdades estructurales y, al ser conscientes de ello, es posible disputar estas ideas y dar cabida a nuevas prácticas de conservación que se alejen de su legado de clase y colonial.

En este capítulo, además de mostrar algunos aspectos importantes en la historia del Desierto de los Leones, propuse distinguir entre dos fundaciones: la del Santo Yermo, llevada a cabo por la orden de los Carmelitas Descalzos y sus aliados en el siglo XVII, y la del Parque Nacional, proyecto impulsado por las élites excursionistas de la ciudad de México y oficializado por decreto presidencial de Venustiano Carranza. Además, sostuve que cada proyecto, más que conservar una Naturaleza dada de antemano, debió de empujar su propia ecología política, es decir, un ensamblaje de distintas presencias aliadas –tanto humanas como no-humanas– que le permitiera consolidarse sobre el espacio. Finalmente, el recorrido histórico

servió para entender cada proceso de fundación como un *proyecto*, organizado por distintos actantes y sujeto a intensas negociaciones y disputas, las cuales hicieron que estos bosques se transformaran en medio de la acción de distintas entidades con variados intereses, algunos de ellos en oposición. Como mencioné, las naturalezas del Yermo y Desierto no existieron *por sí mismas*, pero tampoco fueron producto de la mera voluntad de los Carmelitas o Carranza, sino que surgieron del trabajo conjunto y conflictos entre los distintos actantes ensamblados alrededor de cada proyecto.

Además, el capítulo permitió apreciar las diferencias entre ambas fundaciones, como, por ejemplo, que el proyecto del Santo Yermo insistió en limitar el acceso a visitantes de la ciudad no autorizados al Desierto, mientras que el parque nacional buscó llenar estos bosques de excursionistas ciudadanos, especialmente los fines de semana. Sin embargo, este examen conjunto también revela las similitudes entre los proyectos, pues permite notar que ambos, a pesar de estar separados entre sí por trescientos años y de contar con distintos aliados e intereses, comparten en su origen la exclusión colonial de las comunidades originarias y la condena a sus actividades de sustento, especialmente la tala. Al coincidir en este rechazo selectivo, las dos fundaciones son parte de lo que desde las reflexiones sobre el conservacionismo se ha denominado “esquema de conservación de fortaleza”, un conjunto de prácticas de cuidado ambiental caracterizado por la exclusión de los habitantes tradicionales de estos espacios¹⁹⁰. Este modelo ha construido un legado duradero de desigualdad y

¹⁹⁰ Nitin D. Rai, M. Soubadra Devy, T. Ganesh, R. Ganesan, Siddappa R. Setty, Ankila J. Hiremath, Sarala Khaling, Priyadarsanan Dharma Rajan, “Beyond fortress conservation: The long-term integration of natural and social science research for an inclusive conservation practice in India”. *Biological Conservation*, 254 (2021).

racismo sistémico que debe ser repensado críticamente, pues hoy día continúa expresándose en las prácticas conservacionistas y políticas en los parques nacionales, incluso en sus versiones más *incluyentes*, como se percibe en la discusión final de este capítulo y como en los capítulos siguientes se desarrolla con mayor a profundidad. A pesar del optimismo de ciertos historiadores ambientales, quienes ven en los parques nacionales mexicanos la “superación de la dicotomía naturaleza/cultura” mediante la participación de la gente de las comunidades en los proyectos estatales de cuidado del ambiente, la conservación del bosque el Desierto –habría que examinar caso a caso la situación de otros parques nacionales– está marcado en su origen por la separación dentro de la “Sociedad” entre sujetos deseables e indeseables a partir de criterios de clase y coloniales, así como por las consecuencias políticas, sociales y ecológicas que ello significó para el espacio y sus habitantes. Por ello, más que celebrar la síntesis y armonía, vale la pena ir más despacio y cuestionar los términos en los que estas personas han sido parte (o no) de estos proyectos conservacionistas. Con ello se abren oportunidades para que nuevos proyectos sobre el espacio tomen en consideración un aspecto histórico que ha sido central para el Desierto, el colonialismo, de manera que puedan plantearse sus intereses, aliados y beneficiarios valorando si se desea continuar la herencia clasista y racista del conservacionismo de fortaleza que durante casi quinientos años acompañó al espacio.

Finalmente, quisiera mencionar que las historias presentadas en este capítulo ofrecen una base para acompañar las reflexiones de los capítulos siguientes, las cuales, como mencioné al inicio del documento, se organizan alrededor de tres objetos: oyameles, piedras y aves. Los oyameles se definieron históricamente en este

capítulo mostrando la profunda historia de la tala en el Desierto, conflicto que atravesó ambas fundaciones y que hoy día mantiene conflictos y alianzas entre las comunidades y el Estado. Como se verá en el capítulo destinado a este objeto, las prohibiciones a la tala por parte del conservacionismo del Estado –las cuales mantienen la tradición Carmelita y Carrancista– han ocasionado que las comunidades desarrollen formas creativas de resistencia, además de que defiendan sus propias ideas sobre lo que es un bosque “sano”, las cuales desafían los supuestos del modelo conservacionista estatal a la vez que cumplen a la perfección con los lineamientos de los inspectores institucionales. Por otro lado, las piedras se presentaron en esta historia reflejando la solidez de la amistad entre el virrey y los carmelitas –pues, como dije más arriba, el gobernante puso la primera piedra del convento en agradecimiento al apoyo dado a la empresa–, además de ser materia de disputa entre la religiosidad prehispánica y la de los monjes, pues, como mencioné, estos últimos dedicaron intensos recorridos al monte para extirpar los “ídolos” del territorio. En el capítulo dedicado a las piedras en esta investigación, vuelvo a objetos de este tipo para reflexionar sobre la memoria de las comunidades, quienes mantienen vivo un archivo de piedra, una colección a la intemperie que, si bien no necesariamente teje significados religiosos, sirven a la comunidad para dar forma a su pasado y futuro, como lo habrían hecho las piedras del virrey o de los ídolos. Finalmente, el colibrí que surgió en este capítulo también como un objeto en disputa entre las redes religiosas prehispánicas y cristianas hace quinientos años, fue motivo recientemente, junto con otras aves del Desierto, del surgimiento de una organización política al interior del núcleo agrario de Santa María Yohualli.

Más que estar *desierto*, este parque nacional ha sido habitado por muchas presencias que, entre otros objetos, se han ido tejiendo entre oyameles, piedras y aves.

2. Oyameles: incendios habitados y copias forestales

Cruces

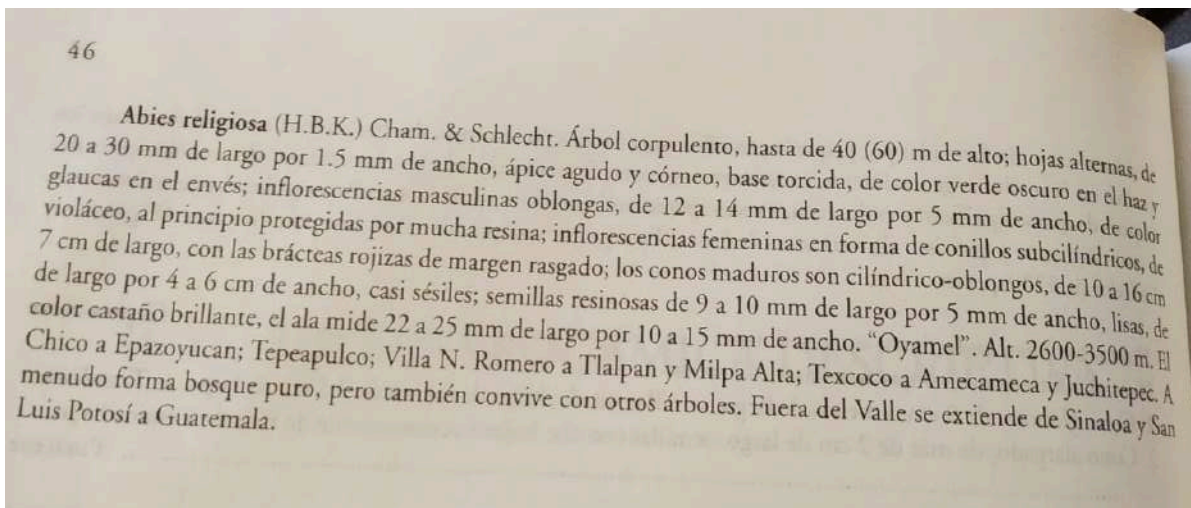
Una tarde, a finales de 2018, un grupo de comuneros y yo nos encontrábamos sentados en las escaleras de la “caseta de vigilancia”, una pequeña construcción en obra negra ubicada en la parte norte de su territorio. Rodeados por un frondoso bosque, dorábamos tortillas utilizando la tapa de un fierro viejo como comal. A pesar de la hoguera, el frío se colaba entre las chamarras, húmedas por la llovizna de la mañana, por lo que los señores y yo tratábamos de estar lo más cerca posible del fuego. Platicábamos de cualquier cosa mientras comíamos las tostadas, recuperando fuerzas luego de un intenso recorrido por el territorio. Habíamos caminado por varias horas mientras los comuneros me enseñaban cómo moverme en el bosque, los principales caminos, los nombres y características principales de algunos *parajes* –unidades territoriales/paisajísticas que los comuneros utilizan para ubicarse en el territorio–, y algunos consejos prácticos, como, por ejemplo, que evitara viajar solo por el bosque, en especial en época de lluvias debido a los rayos, o que procurara siempre cargar con un silbato para ser escuchado en caso de emergencia. Si bien ya habíamos visitado el bosque en varias ocasiones, pues exploramos el bosque varias veces en busca de aves, este recorrido formó parte de una suerte de “iniciación”. El Representante, autoridad que funge las labores de comisario, gestor de proyectos y de encargado de dar seguimiento a los procesos legales de la comunidad, había solicitado mi iniciación en estos bosques, es decir, que fuera capaz de conocer el territorio, pues deseaba que para 2019 me convirtiera en el encargado de coordinar los programas de conservación de la comunidad con la Secretaría de Medio Ambiente de la Ciudad de México (SEDEMA). Como mencioné al principio de esta investigación, comencé a

trabajar con la comunidad a finales de 2018 cuando, gracias a un proyecto de educación ambiental coordinado por la UAM Cuajimalpa, me convertí en el encargado de ofrecer una capacitación a un grupo de comuneros en temas de sustentabilidad y ecología con miras de formar una cooperativa de educación ambiental. Satisfecho con el trabajo que habíamos hecho hasta el momento, a finales de 2018, el Representante me pidió que comenzara a prepararme en cuestiones de manejo forestal y aprendiera a moverme en la zona, pues buscaba que me incorporara al trabajo con la SEDEMA como coordinador de las actividades de las brigadas. Con ello, el Representante buscaba que yo fuera capaz de crear proyectos que beneficiaran económica y políticamente a su Representación, además de mediar con diversos públicos e instituciones en temas de conservación forestal. A pesar de que contaba con “conocimiento certificado” al haberme formado como biólogo, en ese momento mis saberes sobre los bosques del poniente de la Ciudad de México eran escasos, por lo que, debía familiarizarme con el territorio y aprender de la experiencia de los comuneros que llevaban su vida caminando entre oyameles. Vale la pena mencionar que si bien mis conocimientos técnicos fueron útiles para resolver muchos problemas, la labor de coordinador técnico con la Secretaría que finalmente desempeñé durante todo 2019 requirió de habilidades orientadas hacia la ejecución de órdenes, más que de actividades creativas o analíticas. Esto ya que el trabajo principal de los coordinadores principalmente fue el de escuchar y traducir términos e indicaciones de acuerdo a los intereses de los directivos de la Secretaría –a menudo oscuros y contradictorios–, así como de ejecutar las tareas que se nos encargaran, elaborando sus respectivos reportes, los cuales en ocasiones fueron mucho más valorados que las

mismas actividades a las que hacían referencia. Los conocimientos especializados sobre manejo forestal que me solicitó el Representante no eran tan necesarios para el puesto, ya que se esperaba más bien que los técnicos fuéramos como enlace entre la Secretaría y las comunidades para la ejecución de los programas de conservación del Gobierno de la Ciudad de México. Trabajar como técnico de la SEDEMA daba la sensación de ser un engranaje, un medio para materializar en el territorio las órdenes traídas desde la institución y a veces ni siquiera eso, pues a menudo se nos requería no ser más que *máquinas* de llenado de formatos y generación de indicadores, teniendo más peso los resultados en el papel que en el bosque. De hecho, contar con conocimientos especializados incluso llegó a significar un problema para el trabajo, pues generaba críticas e inconformidades desde los técnicos hacia los procedimientos de la Secretaría, los cuales a menudo se orientaban a cumplir y justificar órdenes superiores más que a la acción guiada por análisis técnicos y profesionales.

Volviendo a la historia, en la caseta, mientras comíamos las tostadas bajo una ligera y fría lluvia, los comuneros me indicaron que estábamos en los límites más norteños del territorio comunal. Para saber *leer* el bosque, me pidieron que pusiera atención al cambio en la vegetación y distinguiera la frontera entre su territorio y lo que denominan “la pequeña propiedad”. Mi mirada se fue sobre la hiedra, *Hedera helix*, planta que los vecinos de la zona utilizan para decorar los muros de sus lujosas residencias campestres y que, debido a su rápido crecimiento, se ha convertido en una amenaza para la flora nativa en el bosque comunal. Me pareció que esta planta era la que mejor reflejaba en el paisaje este cambio legal de lo comunal a lo privado, así que lancé mi respuesta. Los comuneros negaron con la cabeza y me dijeron que la

diferencia que debía aprender se encontraba en los árboles, que debía hacerme capaz de distinguir los oyameles del resto de la vegetación. Les confesé que, a pesar de que tenía algunas nociones—como que el nombre científico del árbol era *Abies religiosa* y que se trataba de una conífera—, no era capaz de distinguirlos a simple vista en el paisaje. En busca de una solución, me dirigí a la caseta de vigilancia, abrí mi mochila y saqué el manual *Flora Fanerogámica del Valle de México* de Calderón de Rzedowski y Rzedowski, famosos botánicos especialistas en la flora de la región. Exploré el libro hasta encontrar la entrada que los Rzedowski elaboraron para el oyamel.



Entrada para el oyamel, *Abies religiosa*, en el manual taxonómico de Rzedowski.

Además de la gran altura del árbol, la descripción de la pareja de botánicos se centra en sus estructuras reproductivas de la planta, como es habitual en la disciplina, ofreciendo abundantes detalles sobre su forma, tamaño y apariencia resinosa. Los Rzedowski agregan a su descripción datos como la altura sobre el nivel del mar en la que crecen estos árboles y mencionan algunos lugares del Valle de México en los que

se distribuyen, nombrando ciertos lugares como puntos extremos. Mientras trataba de imaginar cómo identificar las estructuras reproductivas descritas por los Rzedowski sin el tiempo ni las herramientas necesarias –pues ese día incluso había olvidado mis lentes–, uno de los comuneros entró a la caseta y me pidió que le mostrara mi manual. Tiempo atrás había regalado al señor un pequeño libro de identificación de aves, el cual siempre cargaba consigo. El señor se sorprendió de que el manual de Rzedowski no tuviera ilustraciones para el oyamel y me hizo algunas preguntas sobre la descripción, por ejemplo, sobre las abreviaturas con las que comienza la definición de los Rzedowski, a lo que contesté que se trataba de los nombres de los científicos que las describieron primero ante la comunidad botánica, hacía varios siglos¹⁹¹. Leímos juntos la entrada y el comunero me dijo que consideraba que la descripción decía muchas cosas pero dejaba fuera algo muy importante, una característica que me permitiría identificar al oyamel al instante. “Ahorita te enseño. Así ya no vas a tener que andar cargando librotos”. El comunero salió de la caseta y volvió con una rama. Me la entregó y me pidió que observara la característica fundamental del oyamel: sus puntas en forma de cruz. El señor me dijo: “por eso dicen en tu libro que los oyameles son religiosos... por el cruce de las puntas”, refiriéndose al epíteto “religiosa” en el nombre científico del oyamel. Al señor le pareció un error que en el manual se incluyeran los nombres de botánicos del siglo XIX pero no “la característica del árbol”. Luego de su demostración, el comunero contó que fue leñador durante décadas, lo que le permitió conocer de cerca los

¹⁹¹ “H.B.K.” para la tríada Alexander von Humboldt, Aime Bonpland y Carl Sigismund Kunth; mientras que la abreviatura “Cham. & Schlecht.” se refiere a Adelbert von Chamisso y Diederich Franz von Schlechtendal

bosques, especialmente cómo derribarlos, y me presumió su habilidad para elaborar el *tejamanil*, delgadas tejas de madera que se utilizaban antiguamente para cubrir los techos de las casas del pueblo. “Quedamos pocos que sabemos trabajar así la madera de fino”, afirmó y enseguida se quejó de la veda forestal impuesta por el gobierno en 1947 la cual restringe el aprovechamiento de los bosques en la Ciudad de México. Fue la primera vez que escuché sobre esta restricción estatal¹⁹². Si bien le había causado algunos problemas –pues hacía algunas décadas se lastimó la pierna huyendo de los guardias forestales del Desierto, quedando con problemas para caminar– el señor me confesó que por lo general los leñadores como él sabían cómo ignorar la veda y aseguró en tono confiado que “es difícil que [autoridades estatales] nos vean desde sus escritorios”. El señor me comentó que hacía unos veinte años que los guardias forestales habían desaparecido de la zona, desconociendo el comunero la causa, y poco a poco fueron reemplazados por brigadas de las comunidades, con quienes, de acuerdo con él, era más fácil negociar en caso de ser sorprendido con cargas de leña o incluso con enormes tablas de oyamel. El señor me indicó que, siendo él mismo parte de las brigadas de conservación, la extracción de leña era un asunto todavía más sencillo, pues sus compañeros y él eran los responsables de las inspecciones y los reportes y lamentó que las actividades de sustento y vida en los bosques realizadas desde hace mucho tiempo por las comunidades fueran prohibidas por leyes y reglamentos del gobierno¹⁹³. “Ni en el Estado [de México] ni en Puebla les ponen

¹⁹² Diario Oficial de la Federación “Secretaría de Agricultura y Ganadería”, 29 de marzo de 1947. http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4912098&fecha=29/03/1947&cod_diario=209968. Accedido el 22 de enero de 2024.

¹⁹³ Véase el capítulo primero de esta investigación.

medidas así de estrictas. No somos niños. ¿Qué se gana? En lugar de prohibir debería haber escuelas de ingenieros forestales para los muchachos del pueblo. No hay por qué volvernos criminales. De todos modos, ni funciona... seguimos sacando madera”, reclamó. La historia del leñador me permitió reflexionar sobre las consecuencias de las prácticas estatales de conservación, en especial que las medidas para el cuidado de una cierta idea de naturaleza, que si bien por un lado procuran el mantenimiento de algunas formas de vida, éstas a su vez generan consecuencias restrictivas –e incluso destructivas– sobre otras maneras de vivir y ganarse vida, de conocimientos y técnicas e incluso sobre la imagen arquitectónica del pueblo, pues el tejamanil prácticamente ha desaparecido de los techos de las casas en Santa María. Es decir, como afirman Law y Lien, en vez de solamente generar (*enact*) los productos deseados, en este caso bosques con *x* características, los sistemas de prácticas a su vez generan *penumbras*, entidades que surgen de manera no intencionada como un *reverso* de estas prácticas, en este caso, el cuidado y producción de cierta idea de naturaleza por parte de las prácticas estatales de conservación genera también que los leñadores se transformen en “infractores”¹⁹⁴. Por otro lado, la historia también es útil para apreciar que las restricciones estatales, más que imponerse de manera absoluta e implementar sus ideas y prácticas de naturaleza sin fricciones, éstas deben ser negociadas y quedan obligadas a realizar maniobras de convivencia con aquellas redes que se encontraban previamente sobre el espacio, como lo muestra a detalle la antropóloga Anna Tsing en su obra *Friction*, donde analiza el *aterrizaje* de las ideas globalizadas en las redes

¹⁹⁴ John Law John y Marianne Elisabeth Lien. “Slippery: Field notes in empirical ontology”. *Social Studies of Science* 43, 3, (2012): 363-378.

locales en Indonesia¹⁹⁵. Estas *fricciones* surgidas de los cruces entre las prácticas de conservación del Estado y las de las comunidades, dos redes cuya interacción será abordada en este capítulo, obligan a ambas partes a ceder en algunos de sus aspectos e intereses, a la vez que originan creativas formas de persistir en sus objetivos valiéndose tanto de simulaciones, como alianzas y conflictos, ensamblando complejas *coreografías* mediante las cuales se da forma al paisaje del Desierto de los Leones. Sobre ello se profundizará en las siguientes secciones.

En algún momento de la plática y sin dejar de hablar, el comunero tomó de la rama de oyamel y fue arrancando una a una sus pequeñas hojas, las pulverizó entre sus callosos dedos y las acercó hacia mi nariz. “Éste también es el oyamel”, me dijo y un aroma fresco y vibrante se sumó a mis referencias. No solamente la cruz de las ramas, sino a través de los *cruces* y préstamos entre los mundos sociales de talamontes y botánicos, me hice capaz de reconocer el árbol. Este ejercicio de calibración y préstamos conceptuales fue uno de los tantos que debieron darse entre los comuneros y yo para permitir nuestra colaboración en las brigadas de conservación de la SEDEMA.

El oyamel, árbol más común en el paisaje del Desierto de los Leones, una conífera que alcanza hasta los 60 metros de altura y crece en compañía de pinos, madroños y encinos, ha sido elegido para dar forma a este capítulo debido a que funciona como un objeto frontera (*boundary object*), una zona de cruce y contacto entre las prácticas de conservación llevadas a cabo por los comuneros de la zona y las instituciones de conservación del gobierno de la Ciudad de México. La socióloga de la ciencia Susan Leigh Star introdujo el concepto de objeto frontera para referirse a

¹⁹⁵ Tsing, Anna. *Friction... op. cit.*

aquellos objetos que forman parte de múltiples mundos sociales y facilitan la comunicación entre ellos, a pesar de sostener identidades distintas en cada uno de estos mundos¹⁹⁶. El oyamel como objeto frontera resulta útil para explorar las características de las coreografías entre la comunidad y las instituciones, especialmente en relación a dos eventos fundamentales en la construcción del paisaje del Desierto: los incendios forestales y los programas de conservación. Los bosques de oyamel se han transformado en los últimos treinta años principalmente a través del fuego, en especial el incendio ocurrido en abril de 1998, el cual acabó con más de 400 hectáreas, y mediante los programas de conservación estatales y sus prácticas de reforestación y ordenamiento territorial, los cuales recibieron un impulso particularmente fuerte bajo la administración de la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México Claudia Sheinbaum, iniciada en 2019. A partir de ello me interesa preguntar: ¿Cómo se han articulado las relaciones entre comunidades e instituciones en las prácticas de conservación y cuidado del bosque? ¿Estos mundos sociales tienen principios y acciones distintas? ¿Cómo se relacionan? ¿Qué paisajes emergen de sus contactos? ¿Hay otras posibilidades?

En el capítulo abordaré estas preguntas a partir de la exploración de dos temas. El primero es la relación de las comunidades con los incendios forestales, distinguiendo entre dos formas de convivir con el fuego, la del *gobernar* y la del *habitar*. Insisto en que más que eventos "naturales", los incendios en estos bosques se

¹⁹⁶ Star, Susan Leigh y James R. Griesemer. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39". *Social Studies of Science* 19, 3 (1989): 387-420; Star, Susan Leigh. "This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept". *Science, Technology and Human Values* 35, 5 (2010): 601-617.

construyen de manera distinta dependiendo del tipo de ecología política que uno elija. La del gobernar, desplegada por el Estado, se caracteriza por buscar espacios naturales sin leñadores, pues considera la tala como un peligro y justifica con ello la necesidad de gestión por parte del Estado. Esto a la vez que con su “protección” garantiza la acumulación de grandes cantidades de material ígneo en estos bosques, lo cual puede aumentar las posibilidades de incendios de gran magnitud. La ecología política del gobernar se caracteriza también por mantener separados los espacios de formulación de problemas e implementación de soluciones. Por otro lado, la del habitar, es defendida por los habitantes de la comunidad. Ellos ofrecen una alternativa en la que el aprovechamiento y convivencia estrecha de las personas con el bosque es fundamental para la prevención y manejo de los incendios. Se considera que los habitantes de la zona deben ser partícipes en los procesos de toma de decisiones pues han convivido con estos bosques durante generaciones, además de que se plantea que el aprovechamiento del bosque reduce la cantidad de materia orgánica flamable a disposición del fuego, pues leña y árboles viejos son utilizados, sin mencionar que en un bosque lleno de gente es más fácil alertar oportunamente en caso de presentarse un incendio. A lo largo de esta sección, voy cuestionando las estrategias de sanción e inclusión por parte del gobierno, éstas últimas consistiendo principalmente en la creación de brigadas de combatientes de incendios con gente de los pueblos, quienes deben absorber los riesgos de combatir eventos de este tipo sin el equipo necesario, con pagos muy bajos y en esquemas de contratación precarios.

Además de la discusión sobre el fuego, en lo que sigue exploro las relaciones, y contrastes entre comunidades e instituciones de conservación alrededor de lo que

denomino “copias forestales”. Con este término me refiero a los objetos contruidos para ajustarse a las expectativas creadas por ciertos criterios estilísticos sobre la naturaleza, el cual se entrega a un cierto público que lo reconoce como *original*. Estas copias se elaboran con la finalidad de obtener cierta libertad de actuar, permitiendo que quien las elabora pueda moverse *por fuera* de los entornos visibles por los que circula la copia. Exploro dos casos concretos, uno comunal y otro hecho por las instituciones de conservación de la Ciudad de México. El primero es una especie de set creado por la comunidad para poder cumplir con los requisitos de las inspecciones gubernamentales a la vez que mantienen abierta la posibilidad de ordenar su bosque de acuerdo a sus propios intereses. Por otro lado, la copia gubernamental que presento consiste en una política pública que prometió elevadas cifras de reforestación para mejorar la imagen de la administración en turno, ocultando diversas problemáticas detrás de las cifras oficiales. Si bien ambos casos presentan *copias*, sostengo que la comunal es un acto de resistencia de la cual hay mucho que aprender, mientras que el institucional representa un acto de falta de transparencia que debe ser corregido.



Arriba: Oyameles de más de 30 metros cerca de la caseta de vigilancia. Foto del autor.

Abajo: Rama de Oyamel en donde se aprecia el detalle de las ramas en forma de cruz. © Jeff

Bisbee. Disponible en: <https://inaturalist.mma.gob.cl/photos/104722750>

Fuego

Habitar y gobernar el fuego

En los últimos años del siglo XX se presentó un incendio de gran magnitud en los bosques del surponiente de la Ciudad de México, cuyo impacto hoy día se puede apreciar en el paisaje, en las políticas públicas del Estado y en las prácticas comunales que se desarrollan en el Desierto de los Leones. El fuego de 1998 generó acciones de combate por parte del personal de gobierno y la gente de los pueblos, quienes debieron trabajar durante varios días en busca de acabar con las llamas. La marca del incendio se manifestó a lo largo de las siguientes décadas mediante los programas de conservación gubernamentales centrados en la prevención de incendios forestales, los cuales se basaron en la idea estereotipada del manejo forestal que atravesó todo el siglo XX, que los pueblos eran hogar de peligrosos, destructivos e ignorantes pirómanos¹⁹⁷. Si bien luego del incendio las autoridades estatales por lo general hicieron explícita su adhesión a estos estereotipos, como la historia que sigue permite apreciar, los programas de conservación estatales de las siguientes décadas se valieron de brigadas formadas por gente de los pueblos vecinos para implementar sus políticas ambientales y acciones de prevención y combate de incendios. Sin embargo, a pesar de la inclusión, estas brigadas se caracterizaron por escenarios de precariedad laboral

¹⁹⁷ Prejuicios abordados críticamente en el trabajo de Andrew S. Matthews. Véase Andrew S. Matthews, Andrew S. “Power/Knowledge, Power/Ignorance: Forest Fires and the State in Mexico” *Human Ecology* 33, 6 (2005): 795-820; Andrew S. Matthews “State Making, Knowledge, and Ignorance: Translation and Concealment in Mexican Forestry Institutions” *American Anthropologist* 110, 4, 2008: 484-494; Andrew S. Matthews, *Instituting Nature. Authority, Expertise and Power in Mexican Forests* (Massachusetts: The MIT Press, 2011).

y falta de pagos, así como de políticas que no atendieron los problemas económicos de la población ni las necesidades de conservación de los bosques y mantuvieron la idea de que un bosque sano es un bosque sin la gente ni sus usos. Por otro lado, los habitantes de los pueblos, a pesar de las restricciones estatales, han mantenido la extracción de leña y otras actividades de disfrute y utilización del bosque, han formulado historias alternativas sobre el incendio del 98 y profundas críticas al proceder estatal, como se desarrolla en la sección siguiente. Al analizar el incendio y sus consecuencias es posible distinguir entre dos concepciones y estrategias que se construyen en un contacto muy estrecho, dos ecologías políticas reunidas en torno al fuego del Desierto. Una busca *gobernarlo*, ordenando el bosque de manera que pueda gestionarse principalmente por autoridades estatales y sus expertos, manteniendo un bosque libre de gente y prácticas distintas a las autorizadas por el Estado. La otra defiende un bosque *habitado*, en donde los pobladores de la zona puedan vivir, formular sus propias problemáticas en torno al manejo del bosque y decidir sobre su ordenamiento, así como aprovechar activamente los productos forestales¹⁹⁸. Es así que, en vez de encontrarse dada de antemano, la relación del bosque con el fuego cobra forma a partir de dos proyectos de ecología política distintos.

Siguiendo al filósofo y pensador político Amador Fernández Savater, propongo distinguir estas ecologías políticas en relación con los bosques y el fuego como las del gobernar y las del habitar¹⁹⁹. A lo largo de su obra, titulada justamente *Habitar y*

¹⁹⁸ Como expliqué en el capítulo anterior, por ecología política entiendo de manera general a estas formas de constituir naturalezas mediante el proceso de ensamblaje de distintos actantes, en donde se reconoce la agencia de las partes involucradas, independientemente de si son humanas o no.

¹⁹⁹ Amador Fernández Savater, *Habitar y Gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política* (Barcelona: Ned Ediciones, 2020).

Gobernar, Fernández Savater elabora contrastes entre las concepciones políticas más orientadas hacia la gestión, hacia la concepción de la política como la ejecución de un programa y adecuación a un modelo dado previamente, las cuales se relacionan a menudo con la verticalidad de un gobierno cuyos esfuerzos se orientan, básicamente, a seguir siendo gobierno; y otras prácticas de lo político que, por otro lado, desarrollan estrategias más cerca de la capacidad colectiva de pensar y actuar, manteniendo la capacidad de decisión cerca de los contextos en los que se viven los problemas y, a menudo, teniendo que arreglárselas para librarse de las políticas del gobernar, a las que el autor denomina del “habitar”²⁰⁰. Desde este último tipo de prácticas, más que presentar un orden dado como necesario e inevitable, al cual es necesario ajustarse –como lo harían las del gobernar– tratan de plantear preguntas sobre lo que existe y les afecta, evitando delegar las cuestiones que permiten organizar la vida en conjunto. El autor toma seriamente para su propuesta el planteamiento de la filósofa de la ciencia Isabelle Stengers sobre la reapropiación colectiva de la facultad de lo que llama “poner atención”, es decir, el ejercicio de una inteligencia práctica y situada que se pone en marcha al hacerse cargo colectivamente del “trozo de mundo”

²⁰⁰ Para pensar sobre la articulación entre procesos locales y múltiples escalas y diferentes figuras institucionales de articulación, ya que Fernández Savater no necesariamente habla de ello por su posición espontaneísta, puede explorarse la propuesta del Estado Comunal Venezolano expresado en la Ley Orgánica de Comunas (http://www.cne.gob.ve/onpc/web/documentos/Leyes/Ley_Organica_de_las_Comunas.pdf) o textos especializados sobre el tema como el de Azzellini, Dario: “The Communal State (Venezuela): Communal Councils and Workplace Democracy” en *Moving Beyond Capitalism*, ed. Cliff DuRand, (New York: Routledge, 2016). Otros ejemplos no necesariamente estatales pueden encontrarse en la Federación Democrática del Norte de Siria en Rojava, Siria, o los recientemente transformados Caracoles y Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, México, o en las Autonomías Indígenas, Originarias y Campesinas (AIOC) de Bolivia.

del que se depende, activando la capacidad de plantear problemas propios y de ensayar respuestas creativas al respecto²⁰¹. El filósofo insiste en que, con ello, el habitar representa un desafío a las actitudes típicas de los procesos del gobernar, en donde los gobernados asumen los roles de permanecer como “espectadores de lo que pasa”, “consumidores ilusos e indiferentes”, o incluso “opinadores sabihondos pero sin el cuerpo implicado en una experiencia de cambio”²⁰². El antropólogo anarquista James C. Scott identifica estas características con lo que denomina una “sociedad civil incapacitada”, parte de los requisitos para el funcionamiento pleno de proyectos estatales autoritarios²⁰³. Las herramientas conceptuales de Fernández Savater son útiles para distinguir las estrategias políticas presentes en el Desierto de los Leones en relación a las formas de convivir con el fuego. El contraste resulta fundamental, pues como indican Hensler y Merçon, visibilizar los antagonismos históricos y emergentes es importante por su potencial transformador desde la acción colectiva organizada²⁰⁴, un asunto de especial interés para los comuneros de la zona, quienes buscan reemplazar las actuales medidas e imaginarios incapacitantes que desde el Estado se imponen sobre sus bosques. Como el trabajo de Durand y Jiménez permite apreciar, y como el capítulo anterior dejó en evidencia, las áreas naturales protegidas en México

²⁰¹ Una distinción similar a la que puede encontrarse en las obras del filósofo Jean Marie Guyau, así como entre sus atentos lectores: el anarcocomunista Piotr Kropotkin en *La Moral Anarquista* o el filósofo vitalista Henri Bergson en *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*. Véase: Jean Marie Guyau, *Esbozo de una Moral sin Obligación ni Sanción* (Oviedo: KRK Ediciones, 2013).

²⁰² Fernández-Savater, *Habitar y... op. cit.*, p. 16.

²⁰³ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

²⁰⁴ Loni Hensler y Juliana Merçon. “Áreas Naturales Protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida”. *Sociedad y Ambiente* 22, (2020): 180-211.

han sido sitios en donde las prácticas de subsistencia de los pueblos a menudo han sido convertidas en actividades reguladas o ilícitas, en donde, de manera frecuente, sus formas aprovechamiento e instituciones han sido abandonadas o se han visto afectadas seriamente²⁰⁵. Así, más que estar dada de antemano, la relación del fuego con los bosques se construye de manera diferente dependiendo, en este caso, de si se le desea gobernar o habitar, construyendo con ello diferentes paisajes, relaciones y movilizand o diferentes redes de actantes, las cuales, a pesar de su diferencia, más que en radical oposición, se construyen en un estrecho contacto y respuesta, aunque de manera asimétrica, como explicaremos en lo que sigue.

El incendio de 1998

A comienzos de abril en 1998 se desató un incendio forestal en los bosques del poniente de la Ciudad de México. Si bien es común que en la zona se presenten eventos de este tipo entre febrero y abril, afectando principalmente los pastizales de las zonas más altas, no se tenía registro de un incendio de esta magnitud. En “el incendio del 98” o “la chamusquina”, como lo llaman los pobladores de la zona, más de 400 hectáreas de bosques pertenecientes al Ajusco, los Dinamos en Magdalena Contreras, los bosques comunales de San Bartolo Ameyalco, Santa María Yohualli y al Desierto de los Leones fueron consumidos por el fuego. Si bien luego de veinte años muchas plantas han vuelto a crecer, reverdeciendo muchas de las áreas afectadas, el incendio dejó una severa marca sobre el paisaje del Desierto. Conforme uno va subiendo en el territorio, los densos bosques de oyamel y encino comienzan a ser

²⁰⁵ Durand, Leticia y Jorge Jiménez. “Sobre áreas naturales protegidas y la construcción de no-lugares. Notas para México”. *Revista Lider* 16, 12 (2010): 59-72.

reemplazados por filas y filas de postes negros. Estos oyameles muertos de entre 40 y 50 metros de altura exhiben las marcas del fuego en sus troncos, siendo casi enteramente carbón. Los restos conviven con una nueva generación de oyameles, la cual crece despacio y con dificultades debido, entre otras cosas, a los flujos de ozono provenientes de la ciudad²⁰⁶.



Paisaje con rastros del incendio del 98 en el Desierto de los Leones. Los postes quemados que sobreviven de pie contrastan con los pequeños árboles plantados en las reforestaciones, los cuales crecen con dificultad afectados por los contaminantes de la Ciudad de México que fluyen por el bosque. Foto: Cristian Palma. Disponible en:

<https://www.chilango.com/noticias/reportajes/desierto-de-los-leones-agoniza/>

²⁰⁶ Como se puede apreciar en el trabajo de Alicia Mastretta, bióloga que por parte de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad ha estudiado a profundidad los daños ocasionados por el ozono en el Desierto de los Leones. Véase Mastretta, Alicia. *monitoreo-oyameles*. 2021. Disponible en: <https://github.com/AliciaMstt/monitoreo-oyameles>.

De acuerdo con los testimonios de comuneros que combatieron el incendio del 98, el fuego fue muy difícil de enfrentar pues no solamente ardía a nivel del suelo, sino que avanzaba por encima y debajo de los brigadistas. Los señores cuentan que las llamas subían por los árboles, pasando de uno a otro a través de las ramas, formando un dosel de fuego de hasta 50 metros de altura. Dada la magnitud del incendio, ni cubetazos ni ramazos, únicas herramientas de los brigadistas, eran de utilidad ante las llamas. Debido a ello, las acciones de las brigadas debieron enfocarse en contener el avance del fuego, optando por derribar los árboles alrededor de las llamas para evitar que el fuego siguiera contagiándose. El incendio circuló también debajo de sus pies, alimentándose de la materia orgánica vegetal acumulada en el bosque durante décadas. Según los comuneros, por sus características, este tipo de combustión subterránea no era perceptible a simple vista. Sin embargo, en ciertas ocasiones podían sentirlo indirectamente ya que el calor en el suelo derretía las suelas de sus botas. El incendio subterráneo habría sido especialmente peligroso porque, cuando los brigadistas creían tener todo bajo control, las llamas volvían a brotar desde el suelo, atrapando a los combatientes.

El 10 de abril de 1998 el periódico *La Jornada* dedicó una nota al incendio²⁰⁷, luego de publicar un par de fotografías al evento el 8 y el 9 de abril²⁰⁸. Las primeras

²⁰⁷Ricardo Olayo y Bertha Teresa Ramírez, “Cede el fuego en Los Dinamos; persisten incendios forestales al menos en 5 estados”. *La Jornada*. 10 de abril de 1998. <https://www.jornada.com.mx/1998/04/10/cede.html>. Accedido el 22 de enero de 2024.

²⁰⁸*La Jornada*, “La Jornada jueves 9 de abril de 1998”. 9 de abril de 1998. <https://www.jornada.com.mx/1998/04/09/fotos.html>. Accedido el 22 de enero de 2024; *La Jornada*, “La Jornada jueves 8 de abril de 1998”. 8 de abril de 1998. <https://www.jornada.com.mx/1998/04/08/fotos.html>. Accedido el 22 de enero de 2024.

imágenes no incluyeron descripciones detalladas, sin embargo, reportaron las maniobras de los soldados que intentaban sofocar las llamas en el cerro de San Miguel, principal elevación del Desierto de los Leones, y, además, señalaban el impacto del evento en la ciudad, la cual quedó cubierta por una espesa capa de humo. La nota del 10 de abril se acompañó de una sola fotografía, la cual retrata a una persona con uniforme de combatiente de incendios –camisola, botas, casco y máscara–, avanzando por un camino pedregoso y severamente inclinado. En el fondo de la imagen se observan algunos oyameles calcinados, los al postes negros sin ramas ni hojas que hoy día, casi tres décadas después, se conservan en el paisaje.



Imágenes publicadas en La Jornada sobre el incendio los días 8, 9 y 10 de abril de 1998, respectivamente.

La nota de *La Jornada* informó que las llamas ardieron por cuatro días, afectando 350 hectáreas –como se mencionó más arriba, oficialmente se reportó que fueron más de 400²⁰⁹–, y que el fuego pudo sofocarse gracias al trabajo de mil 400 personas. La nota afirma que para el 10 de abril las autoridades federales y locales de medio ambiente afirmaban tener todo bajo control y que apenas quedaban algunos “brotes” surgidos de última hora que no representaban ninguna amenaza. El texto menciona que helicópteros y aviones cisterna se sumaron para apoyar a los combatientes a nivel del suelo, arrojando agua sobre el bosque mediante bolsas gigantes. Además, se informa que las autoridades realizaron un llamado a la población para no acudir al sitio “por el riesgo de entorpecer las labores de rescoldo o de circulación de los vehículos que llevan agua y herramienta de trabajo”. Seguido de esta advertencia, la nota pidió que en caso de asistir, los interesados debían abstenerse de prender fogatas, pues “una chispa pequeña puede provocar un incendio de importantes magnitudes”, y se aprovecha el tema para condenar que “de acuerdo con las autoridades el origen principal de los incendios es la acción de algunos grupos, los cuales serán investigados”. A partir de esto último, además de dar cuenta del evento y de transmitir una imagen de control, conocimiento y profesionalismo estatal, la nota se encarga de distribuir responsabilidades y sanciones frente al incendio, construyendo por un lado a los culpables, “algunos grupos” de “pirómanos”, quienes supuestamente deambulaban por los pueblos con la intención de acabar con los bosques. Por el otro, consagra a los auténticos protectores del ambiente: el Estado y sus combatientes institucionales, pertenecientes a los Bomberos, del Ejército

²⁰⁹ CONANP, 2006. *Programa de Conservación y Manejo Parque Nacional Desierto de los Leones*. México: CONANP. p. 52.

Mexicano, de la SEMARNAP o de Protección Civil. Al señalar este contraste, mi punto no es el de desprestigiar el trabajo de los trabajadores institucionales, quienes de hecho arriesgaron valientemente la vida combatiendo el incendio junto con las comunidades, sino, más bien, quiero insistir en que con esta división, la nota fortalece la imagen de que para conservar los bosques del Desierto era necesaria la tutela y gestión profesional de los elementos del Estado, repitiendo, casi cien años después, perspectiva que orientó la creación del parque en noviembre de 1917, como puede observarse en su decreto²¹⁰, y que en general dio forma a los parques nacionales mexicanos durante el siglo XX, como bien muestra el trabajo de Emily Wakild²¹¹. Como afirma el antropólogo ambiental Andrew S. Matthews, estos prejuicios sobre las comunidades han sido útiles al Estado mexicano para justificar su control sobre los bosques durante un siglo, pues permiten considerar necesaria su intervención al calificar a la gente de los pueblos como iniciadores de incendios “ignorantes y destructivos” –adjetivos utilizados tal cual en la nota–, a pesar de que se ha contado con abundante evidencia de lo contrario²¹². Estos estereotipos, de acuerdo con Matthews, han ocasionado que se llegue a asumir que el poder oficial y el conocimiento van de la mano, asunto especialmente útil para tender lazos con aliados urbanos.

Por otro lado, continuando con la nota de *La Jornada*, su autor consideró un “crimen” la pérdida de árboles frente al incendio, haciendo eco de la opinión del

²¹⁰ SEMARNAP. *Áreas Naturales Protegidas de México con Decretos Federales (1899-200)* (México: SEMARNAP, 2000), p. 301.

²¹¹ Wakild, Emily. *Revolutionary Parks. Conservation, Social Justice, and Mexico's National Parks, 1910-1940* (Tucson: The University of Arizona Press, 2011).

²¹² Matthews, *Power/Knowledge... op. cit.*

Director de Protección Civil de ese momento, quien declaró que “manos criminales prendieron otra vez el bosque”, ante supuestos incendios originados en otras partes de la zona. Esta cita llama la atención por su estrecha similitud a la forma en la que las notas periodísticas que casi un siglo atrás condenaron el aprovechamiento de la madera por parte de los pueblos, como expuse en el capítulo anterior. Estas notas utilizaron prácticamente las mismas palabras: “desconocidas manos” realizan “la criminal tala de árboles”²¹³, para luego calificar a los monteros como “malvados” e “ignorantes” por la pérdida en la cobertura forestal derivada de sus actividades de sustento. Es impresionante que, a pesar de estar separadas por un siglo de distancia, las opinión de la prensa con respecto al Desierto se haya mantenido muy cerca de la estrategia de comunicación que criminalizó a los pueblos a la vez que enalteció el Estado.

Además de suponer la existencia de pirómanos entre ellos, la nota afirma que los pueblos de la zona ofrecieron alimentos a los combatientes institucionales y que más de 300 personas de los pueblos “se sumaron a la tarea para el combate al incendio, y que su participación se utilizó con base en indicaciones del personal capacitado que evitó *ponerlos en riesgo* en el foco de la conflagración”, dando la impresión de requerir de la tutela del personal gubernamental. La nota termina reportando varios incendios en distintas zonas del país.

El incendio en la voz de los pobladores de Santa María Yohualli tiene un aire distinto.

²¹³ Sin autor, “¿El Desierto... *op cit.* Véase discusión en el capítulo primero de esta investigación.

Habitar

En mayo y junio de 2022 un grupo de comuneros y yo nos reunimos para discutir la nota de la Jornada sobre el incendio de 1998. En la primera reunión, luego de una comida con el Desierto de los Leones a nuestras espaldas, leí la nota a los comuneros. Uno de los señores comenzó la discusión indicando que le parecía exagerado el tono heroico y la sensación de control institucional reflejada en el texto. Señaló que a pesar de que la nota indicaba que de los mil 400 combatientes tan solo 300 provenían de los pueblos, los civiles eran más comunes que los uniformados entre los combatientes, por lo que, a pesar de no tener una cifra exacta, puso en duda la ofrecida por *La Jornada*. A diferencia de lo publicado en la nota, los señores consideraron que el fuego se mantuvo sin control alguno frente a los esfuerzos desesperados de todos los combatientes, tanto de los pueblos como de las instituciones, puesto que, según su experiencia, el fuego ardió mucho más que cuatro días. De acuerdo con los señores, el fuego se mantuvo activo durante casi un mes y no logró contenerse ni con los helicópteros, soldados ni bomberos, ni siquiera con el trabajo de la gente de los pueblos. Los comuneros afirmaron que en el incendio no hubo héroes y, si acaso pudiera hablarse de alguno, ésta sería la lluvia. Ellos coincidieron en que el incendio cedió únicamente a las intensas lluvias de mayo, cuyas gotas apagaron el fuego activo y humedecieron el suelo lo suficiente como para evitar que las llamas volvieran a surgir. Además, los comuneros contaron que los combatientes institucionales acudieron a los bosques durante los primeros días del incendio, justo como lo registran las notas, pero que eventualmente fueron desapareciendo, quedando solamente la gente de los pueblos en las actividades de combate. Sin embargo, de

acuerdo con los señores, luego de un tiempo la gente del pueblo también bajó de los montes. “Hubo un momento en que veíamos el humo y sabíamos que otra vez había incendio, pero ya era poca la gente la que se animaba a subir”, afirmó uno de los comuneros. Luego de preguntar la razón, me dijo que probablemente algunos confiaban en la llegada de las lluvias, pero que él creía que muchos habían desertado al no ver resultados luego de tanto trabajo o tras haber perdido algún familiar. En algún momento pregunté a los comuneros por la causa del incendio y ellos dudaron que se debiera a las fogatas hechas por pirómanos y desde su perspectiva, el fuego más bien pudo originarse por una quema de los pastizales hecha por algún ganadero que acabó saliéndose de control. Sin embargo, los señores insistieron en que el problema de fondo no eran ese tipo de quemas, ni las fogatas ni cualquier otra acción llevada a cabo por ninguna persona haciendo uso del bosque, sino por la falta de “vida” en él. Al pedirles que profundizaran, los comuneros coincidieron en que, según su valoración, si las comunidades utilizaran más el bosque habría menos incendios, tanto por la extracción de material inflamable, dejando menos disponible para el fuego, como por el aumento de gente en el bosque derivado de su utilización, quienes pudieran dar aviso oportuno en caso de presentarse un incendio. Los comuneros se manifestaron en contra de lo que denominaron una “idea que fomenta la chamusquina” para su bosque, impulsada por las instituciones estatales, las cuales, según ellos, crean espacios cada vez más vulnerables al fuego al fomentar la acumulación del material inflamable y no permitir la presencia de personas en el bosque mediante sus políticas de conservación. Señalaron específicamente la veda forestal impuesta por el gobierno de la Ciudad de México (entonces Distrito Federal)

en 1947 a los bosques de la zona, la cual es utilizada por las instituciones ambientales para restringir y sancionar las actividades de aprovechamiento de los bosques, los cuales se encuentran “en recuperación”, de acuerdo con su redacción original. “¿Recuperación de qué?”, pregunté a los señores. Los comuneros contestaron que el Estado consideraba que un bosque sano sería aquel “recuperado” del uso que históricamente le han dado las comunidades. “Son enemigos de la tala, pero muy amigos del incendio”, afirmó un señor.

En la segunda reunión, llevada a cabo en junio de ese mismo año mediante una videollamada, continuamos la charla sobre el incendio, comenzando a leer el decreto de la veda forestal. Al avanzar sobre el texto, los comuneros se molestaron al encontrarnos con la denominación de “explotaciones clandestinas”, pues les pareció inadecuada la traducción del aprovechamiento de los bosques que históricamente han hecho las comunidades por parte del Estado. Uno de los comuneros estaba especialmente molesto, pues, en primer lugar, no le parecía que se restringiera el uso de la madera en los pueblos luego de que “ellos allá abajo ya se acabaron los suyos [sus bosques]”, apuntando a la asimetría con la que se cuestionan las prácticas de los pueblos, por un lado, mientras se favorece y apenas se cuestiona la destrucción ambiental en los espacios destinados a la ciudad²¹⁴. Los comuneros insistieron en que la “recuperación” establecida por el decreto y las instituciones del Estado, más que proteger los bosques, los hacía cada vez más vulnerables al fuego, ya que, como mencionaron en la reunión anterior, ellos consideran que esa ecología política en relación a los bosques y al fuego ha ocasionado que los materiales ígneos se acumulen con el paso del tiempo al impedir su aprovechamiento. Los señores indicaron que

²¹⁴ Como discute Cronon, *The Trouble... op. cit.*

prácticas como el aprovechamiento de las ramas bajas, el derribo de árboles viejos o la utilización de los caídos permite dar uso a los materiales que de otra forma quedan a disposición del fuego, siendo los leñeros, en su valoración, esenciales para la prevención de incendios. Los señores comentaron que el incendio de 1998 no hubiera sido tan grave (recordando que arrasó más de 400 hectáreas) si no hubiera tenido tanto material disponible gracias a cuarenta años de acumulación –refiriéndose al tiempo que pasó entre la promulgación de la veda en 1947 y el incendio de 1998. Los comuneros estuvieron de acuerdo en que más que una “recuperación” estas medidas resultaban una “condena” para sus bosques. Hacia el final de la plática uno de los señores expresó que tanto en la redacción de la veda como en la nota de *La Jornada* percibía un trato infantilizante hacia las comunidades, recordando la parte de la nota donde se menciona que el “personal capacitado que evitó ponerlos [a la gente de los pueblos] en riesgo en el foco de la conflagración”, recordando el breve tiempo que estuvo el personal “capacitado” en el bosque. El señor consideró que los trabajadores institucionales hicieron bien su trabajo y que de hecho aprendió varias cosas de ellos y más bien dirigió su reclamo hacia los responsables de la redacción de la nota y los directivos de las instituciones. El señor afirmó que la comunidad era capaz de gestionar sus bosques, de organizarse para combatir y prevenir incendios y que no necesitaban del “disque cuidado del gobierno” ni de restricciones como la veda total indefinida. Otro señor afirmó que, de estar bien aprovechados por las comunidades, los bosques no tendrían por qué padecer incendios descontrolados. Los comuneros afirmaron que, más que generar bosques *impolutos*, las autoridades estatales deberían de preocuparse por la existencia “bosques aguantadores”, espacios capaces

de resistir incluso a quien deliberadamente quisiera originar un incendio. De acuerdo con los comuneros, este tipo de bosques necesariamente involucra a las personas en las actividades de aprovechamiento y vida en el bosque, así como en el planteamiento de los problemas y en la formulación de respuestas y acciones en relación con el fuego, es decir, una ecología política del habitar.

La valoración de los comuneros encuentra apoyo en la opinión crítica de Andrew S. Mathews, quien considera que, frente al cambio climático, el “abandono” de los bosques puede incrementar el riesgo de incendios fuera de control²¹⁵. Mathews insiste en la importancia de recuperar el cuidado y la presencia de las personas en estos paisajes para hacerlos menos propensos a la devastación ocasionada por los incendios y considera que la experiencia histórica del cuidado del paisaje de pueblos campesinos e indígenas puede informar los esfuerzos actuales para producir paisajes menos inflamables, incluso en momentos cuando es probable que el cambio climático genere incendios cuya intensidad exceda las experiencias conocidas. Mathews indica que las prácticas campesinas e indígenas como el acopio de leña, las quemas controladas o el cuidado de los árboles pueden ayudarnos a imaginar nuevas formas de cuidado del paisaje, permitiéndonos crear formas colaborativas de habitar con el fuego. Si bien los programas de conservación y prevención y combate de incendios que se han desarrollado en el poniente de la Ciudad de México hoy día dependen del trabajo de las comunidades –como se verá en la siguiente sección–, en su formulación

²¹⁵ Andrew S. Mathews, "Wildfires and Ghosts: Pathogen Epidemics and Agricultural Abandonment in Italy." Hot Spots, *Fieldsights*, 27: (2021). <https://culanth.org/fieldsights/wildfires-and-ghosts-pathogen-epidemics-and-agricultural-abandonment-in-italy>

y actividades no se ha cuestionado la veda forestal como medida de “protección” o “recuperación” para estos bosques ni se han creado espacios de colaboración horizontal y recíproca ni diálogo entre comunidades e instituciones y otros agentes interesados, por lo que no se fomenta la generación de nuevas experiencias en relación al fuego y se mantienen relaciones de subordinación e infantilización hacia las comunidades.

Antes de agotar el tema, los comuneros consideraron importante señalar que sus bosques “no se han acabado” a pesar de que los leñeros los han aprovechado durante generaciones, incluso siglos, como se puede observar en los tributos registrados en el código mendocino, elaborado en el siglo XVI, o en las crónicas carmelitas del siglo XVII²¹⁶, como se mencionó en el primer capítulo. Si bien solamente uno de los ocho señores entrevistados sigue aprovechando ocasionalmente los productos del bosque, el resto comentaron que, cuando eran niños, sus familias obtenían sus ingresos económicos principalmente de la venta de los productos del bosque que sus padres hacían en Mixcoac. Los señores, cuya edad pasa los sesenta años, dijeron que acompañaban a sus padres en la colecta y venta y que la leña se vendía “a cuenta”, nombre que recibía el ciento de tablas de aproximadamente 5cm x 1m. Antes de dar por terminada la charla, los comuneros insistieron en que mientras que la veda forestal y las lógicas del gobernar implementadas desde el Estado ocasionaron, según su valoración, el incendio de 1998, perdiéndose más de 400 hectáreas, “los leñeros no han acabado con una sola hectárea” a pesar de aprovechar activamente el bosque “que el gobierno quiere restaurar”.

²¹⁶ Véase Imagen del código en el capítulo primero de esta investigación; además: Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro Escondido... op. cit.*



Las primeras dos fotos muestran leñeros en el bosque el 31 de julio de 2019. Pese a las restricciones de la veda y las instituciones medioambientales, la gente de los pueblos sigue aprovechando la leña de los bosques, aunque tomando ciertas precauciones. Pueden observarse los leñeros con sus caballos forrados de leña, al punto que pareciera haber más madera que animal. La tercera foto fue tomada casi cien años antes, cerca de 1930 y muestra prácticas similares. Tomada de Mediateca INAH, disponible en: <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A4415>.

Gobernar

Los comuneros defienden un bosque habitado y consideran que desde el Estado promueve una ecología política que asegura “la próxima *chamusquina*”. Pero, ¿qué acciones se han realizado desde el Estado más allá de la veda forestal?

El incendio de 1998, como se mencionó, tuvo una gran influencia sobre el paisaje y sobre las políticas públicas estatales dedicadas a los bosques del surponiente de la ciudad, pues hoy día existen programas sociales dedicados en gran parte a la prevención y combate de incendios por parte del gobierno de la Ciudad de México y a nivel Federal. Los comuneros afirman que en los años siguientes al incendio las instituciones de conservación del Estado impulsaron principalmente la apertura de brechas cortafuego en el territorio, barreras físicas creadas al remover el material combustible del suelo utilizadas para delimitar un perímetro que ayude a mantener áreas específicas a salvo del fuego²¹⁷. Sin embargo, los comuneros consideraron que estas estructuras por lo general se elaboraron sin planeación y con un alto impacto en

²¹⁷ CONAFOR. “Contención de las llamas”. 10 de julio de 2018. <https://www.gob.mx/conafor/articulos/contencion-de-las-llamas?idiom=es>. Accedido el 22 de enero de 2024.

erosión y pérdida vegetal en el territorio, o como se especifica en el programa de manejo del parque publicado en 2006: “más de manera extensiva que con criterios de eficiencia”²¹⁸. Los comuneros señalan que, según su valoración, hubiera sido más provechoso establecer comisiones de prevención y combate de incendios con la gente de los pueblos en donde los habitantes y otras personas involucradas pudieran tener una participación efectiva en la formulación de los problemas y exploración de soluciones y no, como de hecho ocurre, limitarse a ejecutar órdenes.

De acuerdo con los comuneros, más allá de acciones aisladas y pobremente coordinadas, como las brechas o algunas reforestaciones con árboles exóticos, el gobierno de la Ciudad de México apenas y dedicó recursos y programas a la protección de los bosques luego de 1998. Esta situación se habría mantenido hasta la administración de Miguel Ángel Mancera, Jefe de Gobierno del Distrito Federal 2012-2018, en la cual se financiaron brigadas de guardabosques integradas por gente de los pueblos, con la intención de prevenir y combatir incendios oportunamente. Si bien los comuneros reconocen que en administraciones previas se entregaban algunos recursos a las comunidades para realizar principalmente trabajos de reforestación, no fue sino hasta la administración de Mancera que la relación entre los pueblos y el gobierno estatal se transformó, en donde, en vez de ser identificados como las “manos criminales”, los habitantes de los pueblos pasaron a ser “heroicos” combatientes encargados de extinguir los incendios forestales. De acuerdo con la valoración de los comuneros de Santa María, esto finalmente resultó un gesto de corrección política más que un cambio de fondo.

²¹⁸ CONANP. *Programa de conservación... op. cit.* p. 53.

LA incorporación “heroica” de las comunidades puede observarse en una nota de *El Norte*²¹⁹, titulada “Tienen brigadistas mucho de héroes” publicada en 2018.

²¹⁹ Iván Sosa, “Tienen brigadistas mucho de héroes”. 5 de abril de 2018. <https://www.elnorte.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1362414&md5=boe001614ab4413621f803501c682f6e&ta=odfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>. Accedido el 22 de enero de 2024.



Combatientes de incendios pagados por la Secretaría de Medio Ambiente trabajando en el Ajusco en 2018, veinte años después del incendio que arrasó más de 400 hectáreas. Imágenes de la nota recién mencionada en el periódico El Norte. Disponible en:

<https://www.elnorte.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1362414&md5=boe001614ab4413621f803501c682f6e&ta=odfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>

La nota menciona que, para lo que fue el último año de la administración de Mancera, las brigadas de combatientes de incendios estaban formadas por vecinos de las comunidades de las delegaciones rurales de la Ciudad de México e indica que en remuneración a su “heroico” trabajo recibían 3 mil 600 pesos mensuales –un ingreso bastante bajo para quienes absorben los riesgos de combatir el fuego y a quienes la nota encumbra como héroes. La nota no se detiene a problematizar los riesgos del trabajo de brigadista ni lo pobre de la compensación económica ofrecida por el gobierno de Mancera. Por otro lado, los comuneros, quienes formaron parte de las brigadas durante esta administración, afirmaron que lo peor no era lo bajo de los ingresos, sino que estos se entregaban directamente a las autoridades de comunidades y ejidos y no a los trabajadores de las brigadas. Al menos en el caso de Santa María y de acuerdo a la perspectiva de los comuneros entrevistados, ello favorecía a que las autoridades se quedaran con parte del dinero, fomentando la corrupción. Además, los señores mencionan que el contrato que firmaban para integrarse como brigadistas les pedía que rechazaran explícitamente el considerarse trabajadores del Estado, y con ello el cobijo de la Ley Federal del Trabajo, enmarcándolos legalmente como “beneficiarios de programa social”, una figura que no representó beneficios para los brigadistas más allá de los tres mil pesos recibidos mensualmente. A pesar de la corrección política de la nueva figura del gobierno de Mancera, pues dejaban de ser pirómanos para convertirse en héroes, esta medida de inclusión habría beneficiado más al Estado que a las comunidades, pues mientras que los directivos institucionales se encontraban lejos del fuego –sin mencionar a los liderazgos políticos, quienes

apenas y responden ante la prensa en caso de haber algún incendio—, la gente de los pueblos debió encargarse de proporcionar mano de obra, materiales y con ello absorber los riesgos derivados de combatir el fuego. Mientras los brigadistas de las comunidades recibían apenas sus tres mil pesos de apoyo, su trabajo aumentaba el prestigio y legitimidad de la administración estatal al incorporar grupos históricamente excluidos en sus precarios programas y presentarlos como héroes. La transformación de criminal a brigadista, no implicó cambios radicales en la relación entre el Estado y las comunidades, pues mantuvo la relación desigual y subordinada de toda la vida, obligando a las comunidades a absorber los principales riesgos y restringiéndose a ejecutar órdenes, mientras que desde el Estado mantuvo la gestión, la capacidad de formular planteamientos y respuestas a los problemas, a la vez que mejoró su imagen de inclusión y progresismo.

Para 2019, bajo la recién entrada administración de Claudia Sheinbaum como Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, los programas de conservación implementados por la SEDEMA mantuvieron la imagen del “héroe local” frente a los incendios en su ecología política, sin embargo, dispusieron de una mayor cantidad de recursos para financiar a las brigadas. Aún con ello, la administración de Sheinbaum apenas duplicó el monto del apoyo mensual de los combatientes, rondando los 6 mil pesos, y los combatientes debieron presionar a las autoridades para recibir un seguro de vida. Además, de forma similar a la administración de Mancera, en la de Sheinbaum se solicitó explícitamente a los brigadistas renunciar a considerarse como “trabajadores” y para ser considerados meramente como “beneficiarios de un programa social”, declarando que no tendrían beneficios propios de los trabajadores,

como vacaciones o aguinaldo, desde los primeros meses de 2019. Sin embargo, la administración de Sheinbaum tuvo el acierto de entregar el pago directamente a los brigadistas, dificultando la posibilidad de malos manejos por parte de los representantes comunales con respecto a este dinero.

El programa Altépetl en 2019 fue el programa social del gobierno de Claudia Sheinbaum destinado a la “recuperación integral del Suelo de Conservación”²²⁰, como mencioné más arriba, es el nombre con el que desde el gobierno se refiere a franja boscosa ubicada al surponiente de la ciudad, la cual en su mayor parte es propiedad social de varias comunidades agrarias y ejidos. En su origen, el programa tuvo tres componentes, bautizados con nombres de inspiración náhuatl, quizás para aparentar algún tipo de cercanía con los pueblos: Centli, destinado a ofrecer apoyos monetarios y plantas para fomentar la producción agrícola; Nelhuayotl, diseñado específicamente para ofrecer millonarios apoyos económicos a las comunidades de Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta, quienes en ese momento buscaban erradicar las autoridades estatales de sus territorios en favor del autogobierno²²¹, y Cuauhtlan, componente dedicado a las actividades de conservación de las zonas forestales, ofreciendo apoyos para el pago de servicios ambientales y brigadas de guardabosques locales, dedicados principalmente a la vigilancia, reforestación, así como de actividades de prevención y combate de incendios. Este último componente se convirtió en el principal del

²²⁰ Como puede observarse en Sistema de Información Legislativa. Sin título. Agosto de 2019. http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2019/08/asun_3894065_20190814_15658061_85.pdf. Accedido el 22 de enero de 2024.

²²¹ Claudia Altamirano, “14 pueblos originarios de Xochimilco buscan el autogobierno, pese a obstáculos de la alcaldía”. 16 de abril de 2019. <https://animalpolitico.com/sociedad/pueblos-originarios-xochimilco-autogobierno>. Accedido el 22 de enero de 2024.

programa, siendo el único de los tres que se mantuvo a través de los años, cambiando su nombre en 2021 a “Bienestar por el Bosque” y fue en el que se registraron los brigadistas de Santa María, junto con los de muchas otras comunidades. Este cambio, de los nombres en náhuatl al “bienestar”, se dio de la mano con un cambio en la paleta de colores, pasando de distintas tonalidades de verde al guinda con blanco y dorado, colores del partido MORENA, al que pertenecen Sheinbaum y el presidente Andrés Manuel López Obrador. Este cambio en términos y colores representó una armonización en términos político-electorales entre el gobierno de la Ciudad de México y el federal, pero también refleja un cambio en las políticas medioambientales de la denominada “Cuarta Transformación”, la cual implicó un intento inicial de tejer simpatías con los pueblos originarios –en peligro de declararse auto-gobernados, como más adelante se verá– para dar un giro hacia la consolidación de un compromiso morenista con en términos de megaproyectos, frecuentemente contestados por medios y movimientos sociales y ecologistas.

Por medio de este programa, en 2019 el gobierno de la Ciudad de México planteó medidas de conservación para los bosques del poniente “mediante el fomento de acciones comunitarias y la retribución por servicios socioambientales”, de acuerdo a lo publicado en las redes de la SEDEMA²²². Sin embargo, vale la pena notar, más explícitamente en el componente Nelhuayotl recién mencionado, que este apoyo a las comunidades implicaba el abandono de ecologías políticas del habitar en favor de las del gobernar. Esto porque, por ejemplo, como se mencionó, desde 2018 las comunidades de Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta se planteaban abandonar la gestión

²²² SEDEMA, “Altépetl Bienestar”. <https://www.sedema.cdmx.gob.mx/programas/programa/altepetl>. Accedido el 22 de enero de 2024.

estatal en favor de prácticas de democracia y gobierno directo, trabajando para organizarse mediante asambleas y concejos de gobierno autónomo²²³, de manera que renunciaban a todo tipo de apoyos e instituciones gubernamentales. Fue entonces que desde el Estado se reaccionó a estas políticas del habitar elaborando una política de inclusión específica para estas comunidades, ofreciendo apoyos monetarios de varios millones de pesos en busca de que los pueblos renunciaran a los esfuerzos por la autodeterminación, manteniendo en el Estado la única capacidad de gestión. En palabras de un trabajador de la SEDEMA con quien conversé en marzo de 2019, “lo que buscamos con los programas es que vean que les conviene más recibir nuestros apoyos que estar por su cuenta”, insistiendo en que “los grilleros” debían apostar “por la unidad”, esto sin cuestionar que su visión de lo unitario implicaba la subordinación de los intereses diversos de los pueblos a los términos dictados únicamente desde el Estado a cambio de meros beneficios económicos para los pueblos. Como el trabajo de la antropóloga Elizabeth Povinelli muestra ampliamente, estas medidas de inclusión y reconocimiento por parte del Estado, en busca de incorporar participantes subalternizados mediante ciertos beneficios económicos o políticos, rara vez cuestionan las dinámicas jerárquicas y productoras de desigualdad, las cuales se conservan en su base²²⁴. Povinelli muestra que estas *políticas del reconocimiento* implican la existencia de una totalidad cerrada que extiende invitaciones de pertenencia hacia un cierto sector de personas subalternizadas, quienes lo reciben casi

²²³Altamirano, *14 pueblos... op. cit.*

²²⁴ Punto desarrollado por la autora principalmente en Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition* (Durham: Duke University Press, 2002); pero también presente en sus siguientes obras, como: Elizabeth Povinelli, *Geontologies* (Durham: Duke University Press, 2016); Elizabeth Povinelli, *Between Gaia and Ground* (Durham: Duke University Press, 2021).

como un favor. Las personas así reconocidas deben cumplir con una norma que se instala de manera prescriptiva y previa como requisito para su inclusión. En caso de no cumplirla, se genera un rechazo, la exclusión de todo lo no asimilado en este ejercicio de reconocimiento. De este modo, en vez de transformar la dinámica de centralización y dominación, las políticas de inclusión la fortalecen.

A pesar de los nombres en náhuatl y de hacer partícipes a las personas de los pueblos en sus programas como “héroes” o “beneficiarios” –evitando con ello referirse a los brigadistas como trabajadores, cuestión que hubiera podido resultar más beneficiosa–, el programa Altépetl de Sheinbaum se mantuvo en los términos de una ecología política del gobernar, de manera no muy distinta a como lo hizo la administración de Mancera. Si bien se insistió desde el gobierno que el programa Altépetl tenía como base “el fomento de acciones comunitarias y la retribución por servicios socioambientales”, éste parece haber sacrificado las primeras para fortalecer apenas las retribuciones. De cualquier modo, ello no evitó que el 20 de octubre de 2019 se instalara el Concejo de Autónomo de Gobierno de San Luis Tlaxialtemalco, pueblo en donde se encuentran instaladas las oficinas de la SEDEMA encargadas de coordinar sus programas sociales de inclusión y conservación del gobierno de la Ciudad de México²²⁵.

²²⁵ Véase: Javier López Bárcenas, “San Luis Tlaxialtemalco y su lucha por la emancipación”. 23 de octubre de 2019.

<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/14044/15272>;

Congreso Nacional Indígena, “Comunicado del Concejo Autónomo del Pueblo de San Luis Tlaxialtemalco. 21 de octubre del 2019”. 21 de octubre de 2019.

<https://www.congresonacionalindigena.org/2019/10/21/comunicado-del-concejo-autonomo-del-pueblo-de-san-luis-tlaxialtemalco-21-de-octubre-del-2019/>. Accedido el 22 de enero de 2024. La organización, como el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), utiliza *concejo* y no *consejo* por la

¿Es entonces que *gobernar* se identifica con toda organización dedicada a la gestión y el *habitar* a la espontaneidad de los individuos? ¿Esta distinción permite concluir que el gobierno es malo y pueblo es bueno, como se insiste desde el actual gobierno federal mexicano? No necesariamente. Como se mencionó al principio, Fernández Savater se refiere a “concepciones y prácticas políticas”, las cuales distingue entre las del habitar y las del gobernar. Si bien las últimas se asocian a gestiones verticales, no necesariamente se identifican con todo gobierno u organización para la gestión de un espacio y territorio, y más bien se caracterizarían por la separación entre los espacios de formulación de problemas y de implementación de soluciones, como en las dinámicas del gobierno de la Ciudad de México recién descritas. Por ejemplo, para los comuneros de Santa María, la existencia de autoridades tradicionales resulta esencial; sin embargo, ellas deben regirse por un principio del habitar, es decir, como afirma la filósofa Raquel Gutiérrez, que la existencia de puestos de gestión que no implique delegar la capacidad de formulación de problemas y soluciones por quienes eligen esas autoridades, así como mantener viva la posibilidad de removerlos del cargo en cualquier momento, característica de muchos pueblos autogestivos en América²²⁶. Es así que es posible que

diferencia política asociada a cada uno de los conceptos, pues “concejo” proviene del latín *concilium*, el cual hace referencia a ‘reunión o asamblea’, y es distinto de *consejo* en tanto que resulta un ‘órgano para asesorar o tomar decisiones’. Los concejales se mantienen dependientes a la voluntad de la asamblea y no deben tomar decisiones que no reflejen los acuerdos llegados mediante la asamblea. Los miembros de un concejo son *concejales* y los de un consejo, *consejeros*. Real Academia Española. “Concejo”. <https://www.rae.es/dpd/concejo>. Accedido el 22 de enero de 2024.

²²⁶ Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman. “Reproducción Comunitaria de la Vida. Pensando la Transformación Social en el Presente”. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios* 1 (2015): 17-50. Aunque hay y ha habido muchos otros en la región que no se organizaron de esta forma y

haya gestiones orientadas al habitar, o lo opuesto, individuos en dinámicas de gobernar, como los caciques. La diferencia entre gobernar y habitar no sería entre institución e individuos, entre organización y espontaneidad, sino la de la posibilidad de mantener la capacidad de responder entre autoridades y quienes las eligieron, más que a la ejecución sesgada y jerárquica de planes formulados por una autoridad distante.

Las políticas del habitar defendidas por los comuneros tienen en el centro la capacidad de responsabilidad, en términos de la filósofa de la ciencia Donna Haraway²²⁷. Con el término, la filósofa feminista se refiere a la sensibilidad ética y la habilidad para responder de acuerdo a las exigencias colectivas, lo que asocia con el cultivo de la capacidad en común de saber y hacer, denominado “simpoiesis”, un *saber-hacerse juntos*²²⁸. Esta postura difiere con la planteada por el antropólogo anarquista James Scott, mencionado más arriba, quien en su obra *Against the Grain* identifica un problema en la organización y en la capacidad de calcular y prever, pues asocia erróneamente toda gestión colectiva con la construcción de élites y la dominación y la desigualdad que ello conlleva. Scott se posiciona en favor de estructuras desorganizadas y espontáneas, en una postura anarcoprimitivista que celebra el nomadismo y desarraigo de los que son tratados como parias²²⁹. No es el caso en la ecología política planteada por los comuneros, cuya defensa del habitar es

prefirieron estructuras jerárquicas y modelos del gobernar, como ejemplifica Pierre Clastres *Archaeology of Violence* (Cambridge: The MIT Press, 2010).

²²⁷ Donna Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. (Durham: Duke University Press, 2016), p. 34.

²²⁸ *Ibidem*, p. 58

²²⁹ James C. Scott, *Against the Grain. A Deep History of the Early States* (New Haven: Yale University Press, 2018).

más cercana al “mandar obedeciendo” de los Zapatistas, quienes construyen organización colectiva en los términos de responsabilidad y autogestión recién mencionados²³⁰.

Copias forestales

Brígido Lara es un artista originario de Veracruz y falsificador de objetos precolombinos. A mediados del siglo pasado, Lara realizó “copias” de terracota de los objetos originales que eran vendidos a importantes museos y coleccionistas²³¹. Sus trabajos fueron tan buenos que prácticamente pasaron sin ser detectados e incluso fue acusado de traficar con antigüedades. Al ser detenido, Lara debió demostrar su inocencia revelando que se trataba de falsificaciones, por lo que debió pedir arcilla fresca para realizar una copia frente a las autoridades²³². Como indica la historiadora del arte Esther Pasztory, para realizar copias tan perfectas, Lara debió utilizar los materiales, herramientas y arcillas adecuadas, así como tener acceso a los objetos y libros para tomar referencias y con ello construir estos objetos de manera que se ajustaran no tanto a los objetos originales, sino a las expectativas bien definidas dentro de ese estilo. Pasztory insiste en que las copias de Brígido Lara “son siempre

²³⁰ Mariana Mora, *Kuxlejal politics. Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities* (Austin: The University of Texas Press, 2017); Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy* (Durham: Duke University Press, 1998).

²³¹ Esther Pasztory, “Truth in Forgery” *Res: Anthropology and aesthetics* 42 (2002): 159-165. p 161.

²³² Mimi Crossley y E. Logan Wagner. “Ask Mexico’s Masterly Brígido Lara is it a Fake?” *Connoisseur*, Junio (1987): 98-103.

un poco más definidos, un poco más articulados, un poco más ordenados y “estilísticamente” más correctos que los originales. Los objetos originales son más vagos y menos placenteros en forma”, a partir de lo que la historiadora concluye que los falsificadores mejoran a los originales de manera que se ajusten a los conceptos estilísticos de quienes los aprecian y evalúan²³³. Esto es fundamental para analizar las *copias forestales* que presento a continuación.



Brígido Lara trabajando en sus objetos. Tomado de:

<https://www.mexicodesconocido.com.mx/brigido-lara-el-imitador-de-arte-prehispanico-cuya-obra-hoy-se-expone-en-museos.html>

La historia de Brígido Lara y el análisis de Pasztory son útiles para analizar dos *copias* que atraviesan el Desierto de los Leones: una fabricada por la comunidad de Santa María Yohualli y otra desde el gobierno de la Ciudad de México. Denomino

²³³ *Ídem.*

copia forestal al trabajo de generar un objeto que se ajusta a las expectativas creadas por ciertos criterios estilísticos sobre la naturaleza, el cual se entrega a un cierto público que lo reconoce como *original*. La creación y circulación de la copia se realiza con la intención de obtener cierta libertad de actuar para quien la elabora, permitiéndole moverse *por fuera* de los entornos visibles por los que la copia circula. De este modo, la copia creada por la comunidad les permite cumplir con las inspecciones gubernamentales a la vez que mantienen en su bosque la posibilidad de ordenarlo de acuerdo a sus intereses. Por otro lado, la copia gubernamental consistió en una política pública que prometió elevadas cifras de reforestación para mejorar la imagen de la administración en turno, ocultando diversas problemáticas detrás de las cifras oficiales. Los detalles de estas copias se presentan a continuación.

Copiar un bosque

Ver como el Estado

Los comuneros de Santa María Yohualli han creado una copia forestal en su bosque, una especie de *set* útil para generar una experiencia inmersiva que deja contentos a los inspectores de las instituciones de conservación del gobierno de la Ciudad de México. Esta copia, como bien describe Pasztory, funciona ya que se adapta a las expectativas, a las formas en las que desde el Estado se perciben estos bosques y el *estilo* que de ellos se espera. Pero, ¿cómo es que *ve* los bosques el Estado? ¿Cuáles son las características de su *estilo* que permite la copia?

Hace más de dos décadas, el antropólogo James C. Scott publicó *Seeing like a State*, obra en la que aborda lo que considera “proyectos fallidos para mejorar las

condiciones de vida de la gente”²³⁴. En este texto Scott es crítico con las perspectivas estatales, especialmente aquellas autoritarias y comprometidas con lo que denomina la “alta modernidad”, es decir, la confianza en que la sociedad puede ser diseñada y operar bajo un mando central guiado por esquemas de predicción y manipulación de un cierto sector ilustrado. Scott señala que un aliado central de este tipo de proyectos es el trabajo por simplificar prácticas sociales y territorios excepcionalmente complejos, ilegibles y locales. De acuerdo con Scott, ello se logra mediante la implementación de ciertos esquemas sistematizados, como pudieran ser los censos, medidas estandarizadas o lenguajes nacionales, por ejemplo, herramientas útiles para el cobro de impuestos y el control poblacional. Según el autor, es por ello que el Estado premoderno habría sido parcialmente ciego, pues habría desconocido mucho sobre los sujetos, tierras y bienes que buscaba gobernar, como su localización o identidad, por ejemplo, al carecer de un mapa, una medida o una métrica que le permitiera traducir la complejidad social y territorial a un esquema simple que permitiera una visión sinóptica. De acuerdo con Scott, las simplificaciones estatales realmente no tienen la intención de generar representaciones fidedignas de la sociedad o los espacios que retratan, sino que su principal utilidad es la de aumentar la capacidad del Estado de transformar aquello que enmarcan. Es así que las traducciones sistematizadas facilitan al Estado el control, obteniendo una mayor capacidad de acción centralizada, incluso a la distancia.

Al entrar en contacto con la complejidad social y territorial sobre la que busca tener influencia, desde el Estado no se registra todo lo que sucede, sino solamente

²³⁴ Scott. *Seeing like... op. cit.*

aquello que es relevante a sus esquemas de simplificación, los cuales actuarían como *sus sentidos*, permitiéndole *ver* e interactuar con su ambiente social y territorial. Esto funciona de manera similar a lo que explicó el biólogo Jakob von Uexküll –dejando aparte sus lamentables posiciones políticas²³⁵– con su noción de *Umwelt*²³⁶. De acuerdo con Uexküll, los seres vivos no se encuentran con el “ambiente” como un espacio general, como un mundo único, objetivo, regular y unívoco que es equivalente para todos, sino, en sus propios mundos. El *umwelt* hace referencia a ese mundo circundante con elementos significativos para ciertos organismos particulares a partir de los cuales éste percibe y actúa. Siguiendo a Uexküll es posible afirmar que los organismos pueden tener diferentes *umwelten*, incluso aunque compartan el mismo ambiente²³⁷.

²³⁵ Pues Uexküll fue abiertamente nazi. Véase: Jakob von Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*. (Buenos Aires: Cactus, 2014).

²³⁶ Jakob von Uexküll, *Andanzas por los Mundos Circundantes de los Animales y los Hombres* (Buenos Aires: Cactus, 2016).

²³⁷ Esto en estrecha similitud con lo que posteriormente desarrollarían las teorías del nicho ecológico en ecología y en evolución con la Teoría de Construcción de Nicho. John Odling-Smee, Kevin Laland y Marcus Feldman, *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution* (Princeton: Princeton University Press, 2003); Mario Casanueva y Rubén Madrigal Ceballos, “Estructura lógico-conceptual de la teoría de la construcción de nicho: una reconstrucción grafo-modelo” en *Biofilosofías para el Antropoceno. La Teoría de Construcción de Nicho desde la Filosofía de la Biología y la Bioética*, coords. Ana Barahona, Mario Casanueva López y Francisco Vergara Silva (México: UNAM, 2021), 69-97.

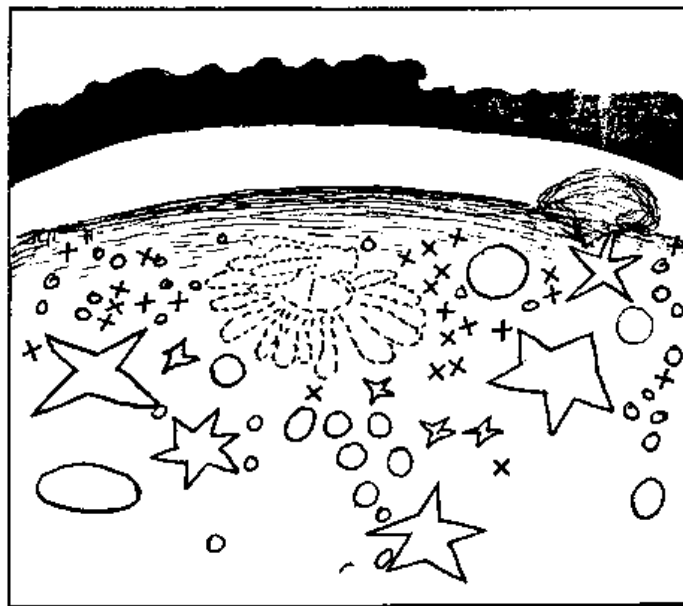


Ilustración tomada de la obra de Uexküll que ilustra las diferencias entre ambiente y mundo circundante (*umwelt*) de una abeja.

De manera similar a como lo hacen las abejas, o cualquier animal, el Estado, vía sus inspectores, dotado de su capacidad de *sentir* mediante sus herramientas de simplificación, como los reportes, no percibe ni actúa sobre todo su ambiente, sino



sólo sobre los elementos que le son significativos (*umwelt*). Esto es aprovechado por los comuneros para construir sus copias forestales.

El Estado, mediante sus instituciones de conservación ambiental, solicitó durante 2019 a las comunidades que participaban en sus programas que manejaran sus bosques de acuerdo a un esquema bien definido, el cual constituye una suerte de *estilo forestal*, un conjunto de expectativas que podríamos denominar un “bosque bien manejado”. Por mencionar algunos de sus elementos –pues los criterios variaron conforme al programa, a la administración y los objetivos anuales–, este estilo contempló que los bosques presentaran reforestaciones visibles, recientemente realizadas, pero también que aquéllas hechas anteriormente tuvieran los cuidados adecuados, es decir, que los árboles se encontraran debidamente etiquetados, indicando la especie, folio de manejo interno, fecha y programa responsable de la reforestación. Además, la secretaría insistió en que todos los árboles reforestados debían tener en su base un “cajete”, un pozo circular en la tierra que permitiera que el agua de lluvia se acumule e infiltre en la tierra con mayor facilidad. El “bosque bien manejado” requirió también que el territorio tuviera un camino principal en buenas condiciones por el que puedan circular las camionetas de los inspectores, así como que las brigadas de guardabosques se encuentren vigilando activamente, portando el uniforme de manera correcta. Además de estos aspectos, el estilo forestal de bosque bien manejado contempló ciertas exclusiones, como el retiro de basura, así como que no hubiera perros ferales, ni personas que extrajeran la leña ni los hongos. También solía incluirse el mantenimiento y apertura de brechas cortafuego, así como la realización de podas regulares para evitar la competencia por nutrientes en zonas

recientemente reforestadas. Estos aspectos fueron verificados por los inspectores estatales, quienes realizaron recorridos en los territorios para revisar que los bosques de las comunidades que participan en sus programas cumplieran con cada una de estas características estandarizadas, registrando los aciertos y fallas en formatos especialmente diseñados.

La siguiente imagen presenta un ejemplo de estos formatos, detallando algunos de los aspectos a evaluar en orden para recibir los beneficios monetarios del programa de conservación de 2018, durante la administración de Mancera. Como pùede observarse, los aspectos a considerar fueron: la habilitación de caminos y senderos, la recolección de basura, picado de material vegetal generado durante las podas en las zonas reforestadas y limpieza de brechas cortafuego. Si bien, como muestra el documento, durante ese año los ingresos fueron de casi ochenta mil pesos para la comunidad de Santa María, en el gobierno de Sheinbaum esta cantidad se multiplicó casi veinte veces, debido a que para 2019 se aumentó fuertemente el presupuesto general destinado al cuidado de los bosques de la ciudad.²³⁸

²³⁸ Jefatura de Gobierno, “Entrega Gobierno de la Ciudad de México más de 29 millones de pesos a Milpa Alta para preservar suelo de conservación”.7 de septiembre de 2019. <https://www.jefaturadegobierno.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/entrega-gobierno-de-la-ciudad-de-mexico-mas-de-29-millones-de-pesos-milpa-alta-para-preservar-suelo-de-conservacion>. Accedido el 22 de enero de 2024.

SECRETARÍA DE ECONOMÍA

SECRETARÍA DE ECONOMÍA

SECRETARÍA DE ECONOMÍA

LÍNEA DE APOYO	ACTIVIDADES	METAS		INVERSIÓN APOYADA
		UNIDAD DE MEDIDA	CANTIDAD	
A. PROTECCIÓN, CONSERVACIÓN Y RESTAURACIÓN DE LOS ECOSISTEMAS. A.1. PREVENCIÓN FÍSICA, CULTURAL Y COMBATE DE INCENDIOS	PROTECCIÓN DE CAMINOS, SENDEROS Y VÍA VERDE	m	59,600	\$ 78,300.00
	RECOLECCIÓN DE BASURA EN ZONA BOSCOSEA	m ³	8,800	
	ACONDICIONAMIENTO DE CAMINO PARA PREVENCIÓN FÍSICA DE INCENDIOS	m ³	7,000	
	PICADO DE MATERIAL VEGETAL Y ENTERRADO O TAPADO CON TIERRA PARA SU PRONTA INCORPORACIÓN AL SUELO	m ³	30,000	
B. ACCIONES DE MANTENIMIENTO FORESTAL Y GENERACIÓN DE OBRAS Y PRÁCTICAS PARA LA CONSERVACIÓN Y/O RESTAURACIÓN. B.2. RESTAURACIÓN Y MANTENIMIENTO DE CAMINOS Y ÁREAS FORESTALES. B.3. PROTECCIÓN DE CAMINOS, SENDEROS Y VÍAS VERDES.	LIMPIEZA DE BRECHAS CORTA FUEGO PARA PREVENCIÓN FÍSICA DE INCENDIOS	m ²	18,000	
C. USO Y MANEJO SUSTENTABLE DE LOS RECURSOS NATURALES. C.3 PRODUCCIÓN DE PLANTA PARA PROYECTOS AGROFORESTALES.				
TOTAL				\$ 78,300.00

Perel Guevara / as Δ

Ejemplo de los montos entregados a la comunidad de Santa María Yohualli por cumplir con mantener un “bosque bien manejado” en 2018 durante la administración de Mancera. El convenio se encuentra disponible en: <https://transparencia.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/5b2/3ec/bc4/5b23ecbc4cb e2918903446.pdf>

Ya que el Estado proporciona a los comuneros un *estilo* tan definido, ofreciendo información detallada sobre su *Umwelt* en los lineamientos de los programas estatales, los comuneros pudieron construir el bosque de acuerdo a la *sensibilidad* y gusto del Estado. La *copia* que los comuneros de Santa María elaboraron para las inspecciones es un paraje que denominaremos “Camino PV”, el cual se extiende por unos cinco kilómetros. El paraje fue construido poco a poco desde hace una década, iniciando en la administración de Mancera. El Camino PV está construido de acuerdo a los lineamientos gubernamentales especificados por las instituciones, es decir, presenta espacios de recolección de basura, tiene brechas

cortafuego esparcidas por doquier y por supuesto, nada de leñeros, permitiendo que las ramas y otro tipo de material ígneo se sigan acumulando, por recordar algunos de los detalles que mencioné más arriba. Ello permite satisfacer las necesidades del Estado de contar con un bosque “bien manejado” y aprovechar los recursos de los programas de gobierno. Además de recibir inspectores, este camino es utilizado para introducir a los visitantes al territorio, tanto estudiantes en recorridos de educación ambiental, funcionarios de diversas instituciones u otros aliados potenciales. Yo mismo fui introducido a la comunidad mediante este camino y eventualmente, ya como asesor técnico, fui encargado de dar este tipo de recorridos a los visitantes. Si bien no necesariamente se creó con la intención de ofrecer una *copia forestal* a los inspectores, el Camino PV fue construyéndose como tal en el proceso de colaboración con las instituciones.



Arriba, tramo del camino PV en el territorio comunal de Santa María Yohualli. Abajo, brigadistas a finales de 2018 trabajando cuidadosamente los detalles de su bosque copia.

El Camino PV se extiende por unas diez hectáreas y presenta a los inspectores un bosque ordenado de acuerdo a los criterios institucionales, sin embargo, el resto de las 343 hectáreas del territorio comunal se ordena de acuerdo a los intereses de la comunidad. Estos son, principalmente, el aprovechamiento de madera y leña –acciones explícitamente prohibidas por la legislación Estatal–, pero también la extracción de hongos e incluso cacería de venados, aunque ésta en mucho menor medida. En el resto de su territorio, los comuneros organizan grandes fiestas, como la de la Cruz de Coloxtitla o la peregrinación del Señor de Chalma, las cuales, como mencioné y como se verá en el capítulo siguiente, se celebran en medio de los bosques comunales de Santa María, San Bartolo y la Magdalena Contreras. Estas actividades a menudo son mal vistas desde las instituciones de conservación, al menos mientras colaboré en el espacio, por aprovechar materiales que la SEDEMA busca que permanezcan sobre el terreno, o, en el caso de las fiestas, por representar un intenso tránsito en los bosques, así como la utilización de fogatas, por mencionar un par de ejemplos. Si bien muchas de las actividades pactadas con el gobierno les parecen benéficas a los comuneros, como la recolección de basura, de acuerdo con lo dicho por un brigadista en 2019, restringir sus actividades e inspección a una porción del territorio le daba la sensación de gozar de cierta autonomía, de “no entregar las llaves de la casa”, en sus palabras. Por otro lado, hay otras actividades con las que están en profundo desacuerdo, como la imposición del estado de acumular material ígneo, la apertura de brechas cortafuego de forma indiscriminada o las reforestaciones con árboles exóticos, las cuales se han realizado en el territorio por mandato de las instituciones estatales en el marco de políticas públicas para la conservación. Por ello,

la *copia forestal* es también una medida de autocuidado que permite a los comuneros restringir los efectos de las ocurrencias gubernamentales a una zona determinada. Como me dijo alguna vez un amigo comunero: “ellos se van cada seis años, nosotros vivimos con el bosque para siempre”.

Para entender mejor la dinámica por medio de la cual el Camino PV funciona como una *copia forestal* ante las autoridades institucionales, incluyo en la sección siguiente los detalles de una inspección realizada en el primer año de la administración de Sheinbaum.

Inspeccionando el set

Como beneficiarios del programa Altépetl, durante 2019 la comunidad de Santa María Yohualli debió recibir en su territorio a los inspectores de la SEDEMA en dos ocasiones. Ambas visitas se dieron en términos similares, en donde los inspectores acudieron al territorio a revisar que los bosques cumplieran con los requisitos pactados en los convenios para asegurar la continuidad en la entrega de recursos a la comunidad. La primera de las visitas fue rápida y poco estricta, ya que los inspectores no tenían muy claros los criterios a evaluar ni contaban con los formatos estandarizados con los que se presentaron en la siguiente ocasión. Esta visita se dio durante mayo y consistió en un recorrido a pie durante un par de kilómetros. Recibimos a los trabajadores de la SEDEMA a las 9 de la mañana en la entrada del pueblo, los llevamos al territorio comunal y caminamos por el bosque. Ellos hacían preguntas y tomaban notas en sus libretas, además de georreferenciar con su GPS todo aquello que les parecía importante, como los sitios de reforestación reciente o

algún árbol caído. Los inspectores se fueron luego de una hora ya que comenzó a llover muy fuerte.

La segunda visita se llevó a cabo en octubre. Si bien los inspectores nos citaron a las 8 de la mañana, llegaron casi una hora tarde, excusándose con el intenso tráfico de la zona, el cual a menudo es espantoso. Nos vimos en el pueblo y subimos al bosque por la Calzada al Desierto de los Leones, accediendo al territorio comunal por la entrada al paraje Camino PV. A diferencia de la ocasión anterior, los inspectores llegaron en una camioneta, sin embargo, dejaron su vehículo en la entrada y realizaron el recorrido a bordo del vehículo del representante de la comunidad, debido principalmente a la insistencia del señor. El líder comunal hizo esto con la intención de mantener el control y poder dirigir la visita, indicando durante el recorrido las características que los inspectores debieran notar conforme fuéramos avanzando y orientar la evaluación en favor de la comunidad. En la camioneta viajamos el chofer, el representante, dos inspectores y yo. El resto de los comuneros nos acompañaban a pie, pues íbamos bastante lento. Conforme avanzábamos, el comunero iba señalando las reforestaciones, pidiendo a los inspectores que notaran los cajetes y las etiquetas. Unos brigadistas, quienes se habían colocado en esa zona especialmente para la inspección, actuaron sorprendidos al vernos y uno de ellos se acercó a la camioneta para explicarnos que se encontraban “chaponeando” la hierba y dando mantenimiento a los cajetes para ayudar al crecimiento de los árboles recién reforestados, refiriendo las especies con su nombre científico. Los inspectores marcaron su formato con una palomita. Avanzábamos y el representante pidió a los inspectores notar el buen estado del camino y los montones de hiedra acumulados en

composteros, así como la montaña de botellas de plástico acumuladas especialmente para la inspección. Estas botellas, en su mayoría, habían sido recogidas en el pueblo y llevadas al bosque por los brigadistas para dar la apariencia de una intensa recolección de basura. De nuevo, los inspectores marcaron favorablemente su formato. Además, mientras el representante explicaba algún detalle sobre las especies de aves que recientemente habíamos avistado, aparecieron entre los árboles unos brigadistas supuestamente realizando un recorrido de vigilancia. Los señores vestían sus uniformes completos, a pesar de que las botas les apretaban o los impermeables no eran de su talla, trayendo consigo sus gafetes de identificación. Los brigadistas nos saludaron y se acercaron para mostrarnos un mapa donde tenían marcados los sitios que supuestamente habían recorrido, incluyendo marcas especiales para distinguir las zonas donde habían llamado la atención a leñeros y recolectores de hongos. Los señores se despidieron y continuaron con su supuesto recorrido, lo cual fue celebrado por los inspectores. De este modo, el bosque, específicamente el camino PV, se construyó como un set, el espacio donde los brigadistas desplegaron su elaborada coreografía y donde los inspectores se vieron inmersos en un recorrido a través de la copia forestal.



Brigadistas uniformados durante la segunda inspección de 2019. Uno de ellos portaba una credencial que incluso era de otro programa e institución. Lo importante era cuidar la apariencia.

Finalmente llegamos al vivero de la comunidad, la última parada del recorrido, en donde los inspectores observaron el trabajo de la brigada de producción, la única que realmente trabajaba todos los días, regando y acomodando los árboles producidos por la comunidad. Si bien los oyameles jugaron un papel importante en la primera parte del recorrido, pues las reforestaciones se evaluaron enteramente con oyameles, fue en el vivero donde este árbol desempeñó su rol principal. La zona del vivero se

encuentra en un claro en el bosque comunal y está organizado alrededor de una construcción en forma de domo en donde la comunidad realiza algunos eventos. Posee además una olla de captación de agua, dos naves de invernadero utilizadas para la producción de plantas desde la semilla y alrededor de una hectárea de terrazas con más de cien mil oyameles cuidadosamente acomodados y embolsados para facilitar su transporte, listos para las reforestaciones. La vista del espacio es impresionante, pues refleja una gran cantidad de trabajo, a pesar de que el mantenimiento de los árboles se ha mantenido gracias al esfuerzo de apenas cinco personas, todas de la tercera edad. Los señores trabajan tranquilamente recogiendo semillas, preparando la tierra y regando y acomodando los árboles. Los inspectores caminaron entre las terrazas lanzando cumplidos al trabajo de las brigadas, llenaron los formatos y tomaron varias fotografías de los pequeños y ordenados oyameles.



Foto del vivero. Se observan los oyameles bien organizados en sus bolsas. En el fondo se aprecian los oyameles de mayor altura que componen el bosque alrededor del vivero comunal.

Hasta este punto, los inspectores habían evaluado favorablemente la recolección de basura, las nuevas reforestaciones, las brigadas de vigilantes y productores de nuevas plantas en el vivero. Solamente faltaba revisar la zona que se conoce como La Parte Alta, región del bosque con mayor altitud y más lejana del territorio comunal, en donde las brechas cortafuego debían estar en buen estado y los árboles de la zona debían tener “levantamiento de copa”, esto es, la remoción de las ramas más bajas para evitar que los incendios trepen desde la base hasta la copa. Ninguna de estas actividades se había realizado, pues los comuneros no habían podido subir, principalmente debido a la falta de vehículos, además de haber

considerado internamente que, debido a que se encontraban en la época de lluvias, no era necesario realizar estas actividades. Cuando los inspectores solicitaron ser llevados a la Parte Alta para finalizar la evaluación, el líder comunal insistió en que no había tiempo suficiente, afirmando que el recorrido tomaría al menos dos horas, una en volver a la calzada y otra para adentrarse al bosque –además del tiempo para el regreso. Esto desanimó a los inspectores, sumado a que un grupo de comuneros les ofrecían pan y chocolate caliente pidiéndoles dar por concluido el recorrido. “Mejor para la otra”, les indicó el representante, a lo que los inspectores accedieron, marcando las casillas faltantes en favor de la comunidad, mientras trataban de no quemarse con el chocolate.

Luego de esta escena uno puede preguntarse, ¿los inspectores fueron lo suficientemente ingenuos como para no darse cuenta de la copia? Considero que no. Más bien, ellos fueron participantes activos de esta elaborada coreografía. Tengo la impresión de que los inspectores debieron tener sus sospechas a lo largo de todo el recorrido, las cuales se reflejaron en su tono de voz, en la parte final, cuando el representante de la comunidad puso énfasis en que debían quedarse con el chocolate en vez de terminar la inspección en la parte alta. Pero, si estaban al tanto de la situación, ¿por qué decidieron terminar la inspección en ese momento? Si bien los inspectores tienen cierto estatus en su relación con la comunidad, pues sus evaluaciones permiten que los recursos del Estado sigan llegando a los brigadistas, los inspectores, a su vez, se insertan en una jerarquía burocrática. Estos trabajadores deben responder entregando reportes a sus superiores, quienes les exigirán que estén lo más completos posibles y con la menor cantidad de problemas, pues, a su vez,

deben dar respuesta a sus propios jefes, quienes exigen la ejecución de sus programas lo más rápido y efectivo que sea posible. Estos funcionarios se encontraban atados a una dinámica jerárquica de presentación de resultados y movilización de reportes y datos. Por ello, el aparato burocrático encargado de la conservación en la Ciudad de México parecía estar más preocupado por obtener y circular la información a través de los reportes que por el bienestar de los bosques y las comunidades. Esta rígida dinámica hizo que los inspectores, si bien podían exigir ciertas cosas a la comunidad, prefirieran extraer la información con la menor cantidad de esfuerzos y problemas de por medio, por lo que el chocolate y un formato relativamente lleno, acompañado de varias fotografías, era mejor que presentarse con sus superiores con malas noticias o tener que perder otro día en realizar una nueva inspección. Esto sin mencionar que una mala evaluación pudiera causar problemas, sino es que la suspensión en la entrega de los recursos hacia la comunidad, lo que podía desembocar tanto en un conflicto con los comuneros, quienes podrían dificultar el trabajo del inspector en el futuro, además de una enorme cantidad de papeleo y excusas ante los superiores del inspector. Más que simples ingenuos o perfectos maestros del engaño, los inspectores y la comunidad se vieron obligados a *actuar* de esta manera debido a la dinámica estructural del aparato burocrático. Debido a esta rigidez, a la imposición del cuidado de la expectativa estatal, ambas partes parecieron aceptar que lo más conveniente a los intereses de ambos con respecto al mando distante era llenar los formatos y beber el chocolate, dando por terminada la inspección. Como afirma Andrew S. Matthews, en su estudio sobre una dinámica forestal parecida, “oficiales y sus *clientes* se coluden

en la creación de ‘secretos públicos’, los cuales ambas partes consideran falsos, pero que finalmente deben ser afirmados”²³⁹.

Para corroborar mis sospechas, a principios de 2023 pude hacer una llamada a quien fuera uno de los inspectores de la comunidad durante 2019, el biólogo F. I., quien renunció a la SEDEMA a finales de ese mismo año. El biólogo y yo mantuvimos una buena relación mientras trabajamos juntos y luego de un par de mensajes, aceptó recibir una llamada para ofrecerme su perspectiva con respecto a la copia forestal de la comunidad. El biólogo me dijo que no recordaba muchos detalles de la inspección, pues ocurrió hace casi cuatro años, pero afirmó estar seguro de haberse conformado con el chocolate debido a que, en primer lugar, consideraba que, según su percepción, *no le pagaban lo suficiente* como para enfrentar esa situación, además confirmar que “no había condiciones” para recorrer un espacio tan grande debido al tiempo y que, de hecho, según recuerda, si bien desconfió por la insistencia del representante por no visitar el resto del territorio, después de todo la comunidad había cumplido con los criterios pactados en el área a la que él tuvo acceso, lo que le pareció suficiente, aunque no fue capaz de mencionar dichos criterios de manera específica, asunto entendible debido al tiempo que ha pasado desde aquel entonces. Luego de comentarle sobre la *copia forestal*, el biólogo se indignó aunque afirmó que, de ser así, finalmente “no le parecía tan grave”, puesto que durante 2019 varias comunidades presentaron resistencias a cumplir en su totalidad las exigencias de la institución, recordando que un par de ellas decidieron salir del programa al enterarse que debían entregar mapas de sus territorios y otras de plano jamás cumplieron con ninguna de

²³⁹ Matthews, *Power/Knowledge... op. cit.*, p. 816. Mi énfasis.

las actividades pactadas, sin mencionar “el caso de los de Xochimilco”, probablemente en referencia a la comunidad de San Luis Tlaxialtemalco, quienes, como mencioné más arriba, buscaban eliminar su trato con las instituciones estatales en todos los niveles. Parecería que una *copia* resultaba mejor que la rebeldía radical. Por último, confirmó que en su perspectiva los reportes eran muy importantes para sus superiores, quienes buscaban generar una buena imagen pública y cifras de éxito en su primer año de gestión, lo cual, según él, en ese momento de arranque habría de definir quién conservaba su puesto y quién, como él, debería partir.

Luego de 2019, de acuerdo con lo que los comuneros me contaron, pues yo me separé de mi trabajo con la comunidad a finales de ese mismo año, la siguiente inspección fue el hasta el primer trimestre de 2020 y se desarrolló sin mucho rigor. Sin embargo, luego de esa visita los controles gubernamentales se redujeron todavía más debido a la pandemia por el coronavirus, que se intensificó durante ese año. La enfermedad mantuvo prácticamente sin actividades a los brigadistas hasta mediados de 2021, esto ya que la mayoría se encontraba dentro de los grupos más vulnerables frente a la infección debido a su edad. Lamentablemente algunos comuneros fallecieron y Santa María fue de las principales colonias afectadas por el virus. Las inspecciones se retomaron formalmente hasta 2022, aunque con mayor rigor y condicionando los apoyos al cumplimiento de las exigencias del Estado, según los comuneros, obligándolos a realizar recorridos hasta la Parte Alta del territorio y debiendo reportar su trabajo directamente con inspectores de las oficinas centrales de la CORENA (coordinadora del programa de la SEDEMA), en vez de las oficinas

regionales con inspectores de menor rango dentro de la institución, como ocurrió durante 2019.

Nocturnidad: Infrapolítica de la resistencia

Mediante su copia forestal, los comuneros articularon los regímenes de visibilidad e invisibilidad ante los *sentidos* del Estado, cuidando los elementos que aparecieron y quedaron ocultos en beneficio de los intereses de su comunidad. Al construir cuidadosamente el recorrido y dirigir con ello los reportes, los comuneros se aseguraron que la porción más conveniente de su bosque – en tanto que es la de más fácil acceso y sobre la que construyeron los indicadores– se integrara a los esquemas públicos del gobierno, permaneciendo ocultas el resto de sus actividades y formas de estructurar su territorio. Estos actos de manipulación y resistencia plantean un desafío a lo que podríamos denominar “concepciones políticas de la transparencia”, como, por ejemplo, la de Georges Didi-Huberman. El autor, siguiendo de cerca a Hannah Arendt, afirma que: “[t]odas las cosas humanas [...] tienen en común el hecho de parecer y por eso mismo estar hechas para verse, escucharse, tocarse, ser sentidas y gustadas, a punto tal que se torna necesario decir: Ser y parecer coinciden”²⁴⁰. En una frase, la política es para estos autores la *aparición* de diferencias en el terreno de la visibilidad pública, un espacio iluminado donde las personas deben afirmar lo que son. La política es entonces un acto de *transparencia* donde no hay lugar para la opacidad. Sobre ello, Arendt, en su obra *Sobre la Revolución*, condena explícitamente todo ocultamiento y lo excluye de la esfera política, pues considera que las sombras

²⁴⁰ Georges Didi-Huberman, *Pueblos Expuestos, Pueblos Figurantes* (Buenos Aires: Manantial, 2014), p. 22.

pertenecen al ámbito de la *hipocresía*, pues atentan contra el orden político de lo público²⁴¹. Para Arendt la única resistencia política es la desobediencia civil que se mueve en colectivo y siempre al examen del ojo público. Sin embargo, los comuneros de Santa María parecen asomar un desafío que da pistas para entender que la resistencia no siempre es visible, en especial en espacios atravesados por la desigualdad.

Como acabo de mostrar, los comuneros gestan su actividad política y de resistencia valiéndose fuertemente de la manipulación, del manejo cuidadoso de luces y sombras frente al Estado para articular sus contactos y *evidencias*, pero no exactamente mediante la aparición de su diferencia, sino por su ocultamiento. Como el trabajo de James Scott permite apreciar, especialmente en *Domination and the Arts of Resistance*, lo oculto juega un papel fundamental en la resistencia política para quienes, debido a los peligros planteados por regímenes de dominación activos, no pueden darse el lujo de la manifestación pública²⁴². Mediante la copia forestal, los comuneros de Santa María Yohualli afirman la existencia de prácticas que van más allá de lo revelado en su contacto con el Estado, aquello que Marisol de la Cadena denomina un *exceso* o un *no-solamente*²⁴³. Este concepto hace referencia a todo aquello que permanece fuera de la puesta en contacto, un exceso que, a pesar de no

²⁴¹ La discusión de Arendt se extiende en el segundo capítulo “La cuestión social”, especialmente en la su discusión sobre la resistencia civil. Hannah Arendt, *Sobre la Revolución* (Madrid: Alianza, 1998), p. 92-181.

²⁴² James Scott, James. *Domination and the Arts of resistance* (New Haven: Yale University Press, 1990); también puede entenderse este punto a partir de la lectura de Frantz Fanon, *Los Condenados de la Tierra* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

²⁴³ de la Cadena, *Earth Beings... op. cit.*

ser *transparente*, se mantiene real²⁴⁴ . De esta manera, la parte “iluminada” que los comuneros revelan ante la sensibilidad del Estado, no es todo lo que son. Ellos mantienen *en la oscuridad* otras formas de vivir con el bosque e intereses que también han procurado en su territorio. En estas prácticas políticas, ser y parecer no necesariamente coinciden, pues siempre hay algo más que selectivamente es dejado fuera del contacto público, un exceso sin lo cual es imposible entender la resistencia, así como las alternativas a la ecología política del gobernar.

Por otro lado, como afirma Scott, la *infrapolítica de la resistencia*, es decir, las rebeldías discretas, permiten que los rebeldes que no sean percibidos por el poder como una amenaza directa²⁴⁵. Scott insiste en que estas acciones son fundamentales para mantener viva la resistencia en entornos poco favorables y que, además, ellas son la fuente original de aquellas raras ocasiones en las que el descontento se hace evidente, manifestándose públicamente. Scott no afirma que este nivel de resistencia sea la única forma de lucha popular en entornos de dominación, sin embargo su enfoque permite notar que la resistencia puede encontrarse mucho más extendida de lo que la ausencia de conflicto visible pudiera indicar, además de que la ausencia de confrontación explícita no implica ni la aceptación total y ni la existencia única de las ideologías dominantes²⁴⁶. El ejemplo de la copia forestal, a diferencia de los modestos casos retratados por Scott, es monumental e inmersiva, un gesto infrapolítico

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 15, 275-276. La definición de la autora es muy cercana, aunque no explorada ni reconocida explícitamente por la autora, a la ética de *El Otro* de Emmanuel Lévinas y aún más con la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.

²⁴⁵ James C. Scott *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (Yale: Yale University Press, 1985); Scott, *Domination and the Arts of Resistance... op. cit.*

²⁴⁶ *Ídem*.

materializado por varias hectáreas del territorio. Es importante mencionar que estas prácticas de resistencia se originan como respuesta a las dinámicas y estructuras impuestas por los programas del Estado, el cual, como se mencionó, pareciera tener mayor interés en obtener y circular la información a través de los reportes, obteniendo las cifras necesarias para mantener una buena imagen que les permita mantener su legitimidad, que por el bienestar de los bosques y las comunidades.

Por su movimiento por fuera de la transparencia, sugiero denominar esta forma de resistencia como *nocturnidad*. El término toma inspiración del Che Guevara, quien en *El Socialismo y el Hombre en Cuba* utiliza el término para identificar las estrategias políticas fuera de foco características de la Guerra de Guerrillas²⁴⁷. En palabras del revolucionario argentino:

Todo es *nocturnidad*. Amparados en el conocimiento del terreno, los guerrilleros caminan de noche, se sitúan en la posición, atacan al enemigo y se retiran [...] Con retirarse algo, esperararlo, dar de nuevo combate, volver a retirarse, ha cumplido su misión específica. Así, el ejército puede estar desangrándose durante horas o durante días [...] Todo esto indica que el guerrillero ejercerá su acción en lugares agrestes y poco poblados, la lucha del pueblo por sus reivindicaciones se sitúa preferentemente y hasta casi exclusivamente en el plano del cambio de la composición social de la

²⁴⁷ Perspectiva del exceso que habría nutrido también los orígenes de la filosofía conocida como Ontología Orientada a Objetos de Graham Harman. Véase: Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Chicago: Open Court, 2005).

tenencia de la tierra, es decir, el guerrillero es, fundamentalmente y antes que nada, un revolucionario agrario²⁴⁸.

La nocturnidad de los comuneros, si bien no resulta una estrategia bélica, –incluso, es lo contrario, pues se instala como alternativa a la confrontación– coincide con Guevara en la importancia del medio geográfico como elemento táctico, así como del ocultamiento ante la visibilidad y dominación del Estado. Si bien cierta porción del bosque se visibilizó, la *copia forestal* es principalmente *nocturna* en tanto que mantiene fuera de foco el exceso que constituye también al *mundo* resguardado por los comuneros, caracterizado por su interés en *habitarlo*. De este modo, como mencioné más arriba, ser y aparecer no coinciden. La infrapolítica de la nocturnidad se construye con base en dos grandes aspectos: la no-visibilidad y la no-violencia.

Dicho todo esto y, como se mencionó más arriba, las copias forestales no son asunto exclusivo de la resistencia *nocturna* de las comunidades, pues también son herramientas a las que se recurre desde el Estado para el mantenimiento de la capacidad de gobernar, como se verá a continuación.

Copias estatales

Un programa de conservación copia

Durante el 2019, el gobierno de Sheinbaum dio impulso al programa de conservación ambiental llamado El #RetoVerde, basado principalmente en intensas reforestaciones

²⁴⁸ Ernesto Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba* (México: Juan Grijalbo, 1971), pp. 63-64. Mi énfasis.

el suelo de conservación de la capital. Este programa surgió como respuesta a la contingencia ambiental declarada en el Valle de México luego de que se activara contingencia ambiental atmosférica extraordinaria, debido, en parte, a los numerosos incendios forestales en la Ciudad de México, así como en el centro y sur del país²⁴⁹. La contingencia ambiental levantó críticas en la prensa hacia la Jefa de Gobierno²⁵⁰, quien se presentó en campaña como ambientalista²⁵¹, pues fue secretaria de Medio Ambiente entre 2000 y 2006. Por ello, según trabajadores de la SEDEMA, esta secretaria se dio a la tarea de elaborar el #RetoVerde para contribuir a mejorar la imagen de la Jefa de Gobierno en relación al cuidado del medioambiente. Es importante mencionar que la presión para recuperar una imagen *verde* se debió no solamente a las quejas reflejadas en la prensa, sino también a las acciones legales de un grupo de abogados, quienes demandaron a la Jefa de Gobierno y a la SEDEMA, alegando daños a la salud de la población derivados de las laxas medidas de control

²⁴⁹ Redacción. “Contingencia ambiental en CDMX: las “inusuales” causas detrás de la contaminación del aire en Ciudad de México”. *BBC Mundo*. 15 de mayo de 2019. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48261032>; <https://go.nasa.gov/2JCKOqU>. Accedido el 22 de enero de 2024.

²⁵⁰ Por ejemplo, Redacción, “El gobierno de CDMX: sin protocolo ni programa de contingencia para la crisis ambiental causada por los incendios”. *Infobae*. 14 de mayo de 2019. <https://www.infobae.com/america/mexico/2019/05/14/el-gobierno-de-cdmx-sin-protocolo-ni-programa-de-contingencia-para-la-crisis-ambiental-causada-por-los-incendios/>. Accedido el 22 de enero de 2024; Maleny Navarro, ““Con la contingencia no pasa nada”, Sheinbaum prepara actualización de programa ambiental”. 12 de mayo de 2019. <https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/cdmx/con-la-contingencia-no-pasa-nada-sheinbaum-prepara-actualizacion-de-programa-ambiental-3608101.html>. Accedido el 22 de enero de 2024.

²⁵¹ Redacción, “Sheinbaum, la ambientalista que dirigirá la CdMx”. *Milenio*- 2 de julio de 2018. <https://www.milenio.com/politica/sheinbaum-la-ambientalista-que-dirigira-la-cdmx>. Accedido el 22 de enero de 2024.

vehicular de la administración²⁵². Según los abogados, con estas acciones gubernamentales se violaba el derecho humano a un ambiente sano al permitir tan malos niveles de calidad del aire. El #RetoVerde aprovechó las *líneas estilísticas*, por usar los términos de Pasztory, asociadas a los imaginarios verdes, en donde la reforestación juega un papel importante para la percepción de “lo natural”, pues se presenta como la antítesis de la deforestación²⁵³. A pesar de las promesas y de la aprobación social cosechada, el programa resultó una *copia forestal* pues prometió intensas reforestaciones con especies de árboles locales y apoyo a las comunidades y el fortalecimiento y respecto al tejido social, sin embargo, ello no necesariamente ocurrió.



²⁵² Elías Camhaji y Georgina Zerega, “Ciudad de México, a juicio por la mala calidad del aire” *El País*. 24 de abril de 2019. https://elpais.com/sociedad/2019/04/24/actualidad/1556121404_907608.html. Accedido el 22 de enero de 2024.

²⁵³ Sobre la percepción en torno a los tipos de bosques y reforestación, puede verse: Henry Lippert, Ingo Kowarik y Tanja M. Straka, “People’s Attitudes and Emotions towards Different Urban Forest Types in the Berlin Region, Germany”. *Land* 11, 701 (2022): 1-21.

Mapa donde se observan los incendios de mayo de 2019. NASA:

<https://go.nasa.gov/2JCKOqU>

Árboles y copias

El #RetoVerde se propuso plantar cinco millones de árboles durante el 2019, una cifra casi diez veces superior a las alcanzadas por la administración anterior²⁵⁴. Luego de anunciarse en julio de ese mismo año, la promesa se celebró en las redes institucionales y en la prensa²⁵⁵, así como en las oficinas de la SEDEMA. Brigadistas, autoridades comunales y coordinadores técnicos registrados en el programa Altépetl fuimos convocados a una charla para informar los detalles de nuestra participación en el programa. En la reunión, apenas y nos explicaron algunos detalles, pues los coordinadores de la SEDEMA todavía no tenían claro cómo se debía implementar. Se nos pidió paciencia y buena disposición. Poco tiempo después, el buen ánimo de los funcionarios se desvaneció, pues al interior de la SEDEMA se dieron cuenta de que materializar la promesa requería de una enorme cantidad de árboles. Al parecer, al

²⁵⁴ Que de acuerdo con la administración de Sheinbaum habrían sido 617 mil árboles. Véase: SEDEMA, “Supera Gobierno capitalino meta del Reto Verde con plantación de 5.7 millones de plantas y árboles” 13 de diciembre de 2019. <https://sedema.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/supera-gobierno-capitalino-meta-del-reto-verde-con-plantacion-de-57-millones-de-plantas-y-arboles>. Accedido el 22 de enero de 2024.

²⁵⁵ Redacción, “Con programa Reto Verde siembran más de 16 mil plantas y árboles en CDMX”. *Al momento*. 21 de julio de 2019. <https://almomento.mx/con-programa-reto-verde-siembran-mas-de-16-mil-plantas-y-arboles-en-cdmx/>. Accedido el 22 de enero de 2024; Claudia Mendoza, “Buscan mejorar la calidad del aire plantando 10 millones de árboles” 28 de julio de 2019. <https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/cdmx/buscan-mejorar-la-calidad-del-aire-plantando-10-millones-de-arboles-3958696.html>. Accedido el 22 de enero de 2024.

hacer pública la promesa de cinco millones de árboles reforestados nadie se tomó la molestia de confirmar que estas plantas de hecho existieran en los viveros gubernamentales. Buscando solucionar el problema, desde la SEDEMA contactaron a los viveros de las comunidades. El Representante de Santa María y yo nos reunimos con los coordinadores locales del programa y fue así que se acordó la venta de 80 mil oyameles a la institución, todos los que se tenían disponibles en el vivero. La gente de la SEDEMA agradeció y, según el Representante, recogieron los árboles con sus camionetas al cabo de unos días. Sin embargo, tan solo una semana después, desde la SEDEMA volvieron a comunicarse con la comunidad, pues necesitaban más plantas, pues aun con el apoyo de varias comunidades, estaban lejos de alcanzar la cifra. El Representante de la comunidad se comprometió a conseguir los árboles, a pesar de que ya no existían en el vivero y la necesidad de la institución para exigir un precio más alto por cada planta. La institución aceptó. En privado, el representante me ordenó mandar a los brigadistas a recolectar los oyameles del “renuevo”, es decir, los arbolitos que se encontraban en el territorio creciendo naturalmente desde las semillas producidas por el bosque. Extrayéndolos del suelo para plantarlos en bolsitas de plástico negro, se alcanzaron apenas mil individuos más, aproximadamente, los cuales, según me comentó el Representante, fueron vendidos a la secretaría en apoyo al #RetoVerde. Aun con ello, los árboles no fueron suficientes. De acuerdo a la comunicación que mantuve con un compañero al interior de la institución, y como luego pude apreciar en las reforestaciones que se hicieron en el territorio de la comunidad, para cumplir con la cifra, la SEDEMA debió comprar una gran cantidad *árboles copia*, es decir, plantas que no necesariamente son árboles, pero que sirvieron

para alcanzar la cifra prometida. Se consiguieron magueyes (*Agave spp.*) y perilla (*Symphoricarpos microphyllus*), arbusto propio de la zona metropolitana, utilizada comúnmente para fabricar escobas rústicas empleadas por los barredores de la limpia pública de la Ciudad de México²⁵⁶. A pesar de no ser árboles, como el #RetoVerde inicialmente prometió, desde la Secretaría encontraron la salvación en estas plantas, pues permitieron alcanzar la cifra anunciada sin tener que introducir árboles exóticos a la zona, como en algún momento plantearon desesperadamente los coordinadores de las oficinas regionales de la SEDEMA. Magueyes y perillas se encontraban en abundancia en los viveros de la ciudad y de las comunidades, por lo que la institución pudo dar un respiro y *convertir* estas plantas en los números requeridos por la promesa. La institución realizó un matiz y en la comunicación oficial del programa eventualmente se dejó de hablar exclusivamente de árboles y se agregó entre sus objetivos la reforestación con “otras plantas”. Por otro lado, vale la pena mencionar que si bien se rebasó, según las cifras oficiales, la cantidad de 5 millones de “árboles”²⁵⁷, valdría contrastar este dato con la tasa de supervivencia de estas plantas al siguiente año, pues según pude observar en las reforestaciones hechas en Santa María como parte del programa, muchas de estas plantas ni siquiera llegaron a fin de año. De cualquier modo, a pesar de su muerte, los árboles y “otras plantas” ya habían hecho el trabajo que interesaba a la Secretaría: su conversión a cifras en reportes,

²⁵⁶Rafael Monroy, Gisela Castillo-Cedillo y Hortensia Colín. “La perlita o perilla *Symphoricarpos microphyllus* H.B.K. (CAPRIFOLIACEAE) Especie no maderable utilizada en una comunidad del corredor biológico Chichinautzin, Morelos, México”. *Polibotánica* 23 (2007): 23-36.

²⁵⁷ Arturo R. Pansza, “El reto verde superó meta de plantación en la CDMX”. *La Prensa*. 13 de diciembre de 2019. <https://www.la-prensa.com.mx/metropoli/cdmx/el-reto-verde-supero-meta-de-plantacion-en-la-cdmx-4584034.html>. Accedido el 22 de enero de 2024.

acompañados de fotografías. Con ello, perlitas y magueyes cumplieron su función, pues el rol simbólico de las reforestaciones del #RetoVerde parecerían tenido un tenido un impacto positivo en la imagen verde de la Jefa de Gobierno, la cual continuó reforzándose a través de los años. Esto puede apreciarse en notas periodísticas recientemente publicadas, las cuales contrastan las reforestaciones del #RetoVerde contra la deforestación realizada por el crimen organizado²⁵⁸.

Distribución por tipo de suelo (Piezas)

Tipo de Suelo	2019	2020	2021	2022	Totales
Suelo Urbano	2,575,072	4,588,679	3,308,191	977,714	11,449,656
Suelo de Conservación, ANP's y Barrancas	3,836,111	3,105,347	10,155,360	86,595	17,183,413
Totales	6,411,183	7,694,026	13,463,551	1,064,309	28,633,069

Cantidad de organismos vegetales plantados mediante el #RetoVerde entre 2019 y 2022. Las cifras parecen haberse relajado drásticamente durante el último año del registro. Disponible en: <https://www.retoverde.cdmx.gob.mx/reporte>

¿Fortaleciendo la comunidad?

Como mencioné, el #RetoVerde, además de intensas reforestaciones con especies de árboles locales, prometió dar apoyo a las comunidades, sin embargo, como en el caso de los árboles, estas comunidades también formaron parte de la *copia forestal* hecha desde el gobierno.

²⁵⁸ Redacción, “Crimen organizado dedicado a la tala ilegal ha afectado 4 mil hectáreas: Sheinbaum”. *El Universal*. 23 de julio de 2022. <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/sheinbaum-crimen-organizado-dedicado-la-tala-ilegal-ha-afectado-4-mil-hectareas>. Accedido el 22 de enero de 2024.

A mediados de 2019, como parte del #RetoVerde, la SEDEMA nos solicitó a los coordinadores técnicos realizar un inventario donde se registrara cada árbol del territorio, dándonos dos meses para realizar el proyecto. Como se hizo costumbre con los designios formulados por los superiores, se esperaba que cumpliéramos esta tarea sin contemplar paga adicional y sin esperar que dejáramos de cubrir el resto de nuestras actividades en coordinación con las comunidades. Ante las quejas de coordinadores y brigadistas, pues los territorios más pequeños se extendían por varios cientos de hectáreas, la institución finalmente cedió y modificó sus necesidades, ahora solamente debíamos el conteo de los tocones del territorio –los pedazos de tronco que quedan luego de talar un árbol. Sin embargo, el proyecto casi igual de titánico y que, igual que la primera propuesta, nunca pudo realizarse, a pesar de la presión del personal técnico de la SEDEMA. Estos inventarios se solicitaron con el objetivo de tener georreferenciados cada planta o tocón para hacer legibles los territorios ante el Estado y permitirle notar y responder ante cualquier cambio en el bosque hecho por los pueblos y comunidades, mediante la tala, por ejemplo. Con ello, a pesar del “apoyo” a las comunidades, la administración de Sheinbaum, vía la SEDEMA, se mantuvo con esta solicitud en la línea de la conservación estatal expuesta en el primer capítulo de esta investigación, es decir, esa conservación de fortaleza que durante un siglo ha considerado que la principal amenaza a los bosques es la tala y otros medios de vida que las comunidades han construido con su bosque durante generaciones. La solicitud del inventario ocasionó conflictos al interior de las comunidades y con los coordinadores, pues, al menos en Santa María, los comuneros realizaron una Asamblea General especial en noviembre de 2019 para abordar el asunto y

manifestaron su rechazo hacia este tipo de proyectos, negándose a entregar la información y solicitando el cese de actividades con la SEDEMA. Algunas otras comunidades externaron sus inconformidades sobre el asunto hacia las autoridades institucionales en las reuniones informativas y de avances con la secretaría, amenazando incluso con la toma de los edificios de la SEDEMA.

En septiembre de 2019 un grupo de brigadistas de Xochimilco se manifestó frente a los edificios de gobierno en el centro de la Ciudad de México quejándose sobre el retraso en los pagos hechos por la SEDEMA²⁵⁹. Las inconformidades de brigadistas y coordinadores fueron comunes durante los últimos meses del 2019, principalmente por la falta de herramientas y uniformes, los cuales se entregaban incompletos o en tallas incorrectas. La falta de pagos afectó principalmente a las comunidades que se negaron, por declarado rechazo o bien por desorganización, a ejecutar los inventarios mencionados más arriba, así como a asistir a los eventos de promoción de la SEDEMA relacionados con el #RetoVerde. Durante la manifestación de septiembre, una brigadista de nombre Aureliana Arenas reclamó al personal de gobierno: “Yo no trabajo por gusto, trabajo por necesidad porque no hay dinero en mi casa y ahora vea ya trabajamos y subíamos hasta el cerro para reforestar y nos dices que no ha llegado nuestro pago”²⁶⁰. De acuerdo con otro manifestante, el dinero no llegaba hacía tres meses, por lo que el señor se quejó que “y va uno a preguntar allá [y nos] dices que no hay dinero porque no les han depositado y así estamos alrededor de

²⁵⁹ Hilda Escalona, “Protestan por falta de pago brigadistas del Reto Verde en Xochimilco”. *La Prensa*. 9 de septiembre de 2019. <https://www.la-prensa.com.mx/metropoli/protestan-por-falta-de-pago-brigadistas-del-reto-verde-en-xochimilco-4158451.html>. Accedido el 22 de enero de 2024.

²⁶⁰ *Ídem*.

70 personas pues somos alrededor de 7 cuadrillas cada una de diez personas cada una”²⁶¹. Una semana después, un grupo de coordinadores técnicos y brigadistas nos sumamos a los manifestantes de Xochimilco en una pequeña acción coordinada y nos presentamos en las oficinas de la coordinación de la SEDEMA en San Luis Tlaxialtemalco, encargada de ejecutar los programas de conservación, pues también se nos adeudaban pagos. El personal de gobierno nos solicitó retirarnos, argumentando que hacía una semana supuestamente ya se había explicado la situación, alegando problemas técnicos, y nos prometieron que ese mismo día llegaría el dinero, el cual nos indicó repetidamente que no deberíamos llamar “pago” sino “apoyo”, recordándonos que no éramos oficialmente trabajadores. Los pagos nunca llegaron y, como se mencionó más arriba, a pesar de la coerción de la institución, los inventarios para dotar de visibilidad al Estado sobre la tala y los bosques jamás pudieron realizarse.

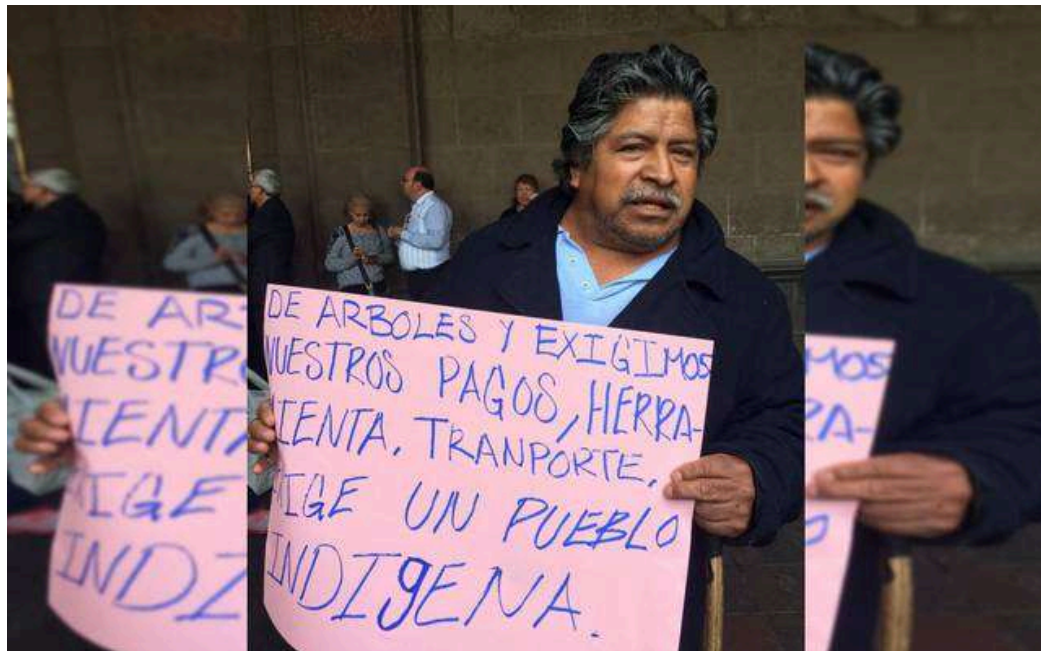
Las acciones de conservación del Estado, de las que se derivaba el #RetoVerde, planteaban como su objetivo “[fomentar] acciones comunitarias y la retribución por servicios socioambientales”²⁶², sin embargo, además de la falta de pagos, ello implicó riesgos para la salud y vida de los brigadistas –pues además de reforestaciones, estas personas fueron responsables de las acciones de prevención y combate de incendios, como se mencionó más arriba. Si bien el programa se benefició de la imagen de apoyo a las comunidades al incluirles como ejecutores de sus proyectos, las y los brigadistas a menudo se encontraron en condiciones precarias, consecuencia de la marcada separación entre los espacios donde se formulan los problemas y sus respuestas y

²⁶¹ *Ídem.*

²⁶² SEDEMA, *Altépetl Bienestar... op. cit.*

aquellos donde se realiza el trabajo. Para 2021, la prensa publicó una nota sobre el #RetoVerde en donde presume su orientación hacia las comunidades²⁶³. La nota afirma que si bien el programa “busca atender daños provocados por incendios forestales y tala ilegal en zonas montañosas y bosques de la capital [...] lo más importante de esta iniciativa es el trabajo de las comunidades, los brigadistas que forman parte del programa”. Además, recupera las palabras de la directora de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural, quien hace énfasis en la inclusión de los brigadistas en sus programas de conservación, presumiendo altas cifras de participación: “Nosotros estamos haciendo el programa de restauración de los bosques, y esto es algo que haremos *con* los brigadistas. Son cuatro mil 500 brigadistas que estarán participando”, de acuerdo con la nota. La SEDEMA habría utilizado las cifras para ocultar tanto árboles copia como las quejas ante un “fortalecimiento comunitario” que nunca existió.

²⁶³ David Galván, “Comuneros y ejidatarios de Tlalpan trabajan por recuperar sus bosques”. *UnoTV*. 9 de julio de 2021. <https://www.unotv.com/estados/ciudad-de-mexico/comuneros-y-ejidatarios-de-tlalpan-trabajan-por-recuperar-sus-bosques/>



Arriba, brigadista en manifestación debido a los adeudos en los pagos durante
septiembre de 2019; tomado de:

<https://www.la-prensa.com.mx/metropoli/protestan-por-falta-de-pago-brigadistas-del-retro-verde-en-xochimilco-4158451.html>

Abajo, Claudia Sheinbaum en el mismo mes en una reforestación con las brigadas del #RetoVerde. En este tipo de eventos era común que las autoridades solamente se presentaran para la foto. Normalmente tomaban la pala, hacían el hoyo y plantaban algún árbol. Con frecuencia se hacía en lugares que no se necesitaba reforestación pero que eran de fácil acceso. Esto para que la autoridad llegara, tomara rápidamente la foto y pudiera irse sin tomarse mucho tiempo en salir del monte. En la nota que acompaña la foto, además de promocionar a Sheinbaum y al RetoVerde, se prometen sanciones a talamontes en Milpa Alta por parte de las instituciones gubernamentales.

Disponible en:

<https://www.milenio.com/politica/comunidad/15-17-hectareas-bosque-danadas-milpa-alta>

Estas historias permiten apreciar cómo en las *copias forestales* hechas por la institución se inscriben en la dinámica jerárquica del gobernar, separando los espacios de decisión y construcción de problemas y sus soluciones de aquellos en los que se materializa el trabajo. Esta división tan marcada ocasiona que los dirigentes rara vez se enteren de los problemas involucrados en la ejecución de sus designios y que los funcionarios de a pie deban hacer improvisaciones y *ajustes* para dar la apariencia de la tarea cumplida a como diera lugar, de modo que pudieran mantener su puesto. Se ven obligados a crear *copias forestales*. Los dirigentes dieron la apariencia de atender los problemas ante la sociedad, mientras que los inspectores y comunicadores mantuvieron la apariencia de tener todo bajo control ante sus superiores y el público en general. Esta dinámica en donde los problemas y sus respuestas se formulan lejos de las zonas en donde se ejecutan, pareciera ser

característica de los sistemas jerárquicos de gobierno y motivo de muchos fracasos, la cual aparentemente se ha mantenido igual al menos desde 1892, fecha en la que el geógrafo anarquista Piotr Kropotkin discutió el asunto en su obra *La Conquista del Pan*²⁶⁴. Según el príncipe ácrata, Nicolás I de Rusia, a quien llama “el idiota coronado”, habría diseñado la traza de la línea férrea entre Moscú y San Petersburgo desde su escritorio, tomando una regla y trazando en el mapa de Rusia una línea recta entre las dos ciudades, diciendo “He aquí la traza”. Los problemas habrían surgido al materializar tan magno proyecto, pues el tendido debió realizarse en línea recta, rellenando profundas hondonadas y elevando puentes vertiginosos, implicando elevados costos, lo que ocasionó que el proyecto debiera abandonarse al cabo de unos años. Esta dinámica del gobernar y sus vicios pareciera atravesar hoy día problemas ambientales no solo en el Desierto, sino también en otras partes de México de formas parecidas, como el Tren Maya, sobre el cual la lingüista ayuuk Yásnaya Aguilar ha afirmado: “El Tren Maya no es maya; es el Estado mexicano *dictando de nuevo cuáles son las soluciones* a los problemas de los pueblos indígenas”²⁶⁵, elaborando una crítica severa a la gestión estatal y sus políticas del gobernar que buscan resolver problemáticas ambientales y de los pueblos *a distancia*. Frente a ello, la intelectual ayuuk afirma que “los pueblos indígenas no necesitan mayor presencia del Estado, muchos de ellos luchan precisamente para gestionar su mayor ausencia porque eso

²⁶⁴ Piotr Kropotkin, *La Conquista del Pan* (Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005), p. 131. Disponible en: https://proletarios.org/books/Kropotkin-La_Conquista_del_pan.pdf

²⁶⁵ Yásnaya E. Aguilar, “Que ningún Dios recuerde tu nombre”. *El País*. 10 de marzo de 2020. https://elpais.com/elpais/2020/03/10/opinion/1583849731_517412.html. Accedido el 22 de enero de 2024. El énfasis es mío.

significaría fortalecer la autonomía y la libre determinación”, es decir, una ecología política del habitar.

Conclusiones

En la primera sección de este capítulo dedicado al oyamel, árbol más común del Desierto de los Leones, presenté dos ecologías políticas en relación con el fuego: la del gobernar y la del habitar. Más que estar dadas de antemano, las relaciones entre el bosque y el fuego se construyen en el proceso de ensamblaje de diferentes actantes impulsadas en distintos proyectos. Exploré estos entramados surgidos a partir del incendio forestal ocurrido en el poniente de la Ciudad de México de abril de 1998 y sus consecuencias en la estructuración de políticas de conservación y manejo de incendios en la actualidad, identificando un contraste entre la ecología política del Estado con una orientación hacia *gobernar* y, por otro lado, las críticas de un grupo de comuneros quienes plantean *habitar* el bosque y sus incendios. De manera sintética, sostuve que la red del gobernar pretende ordenar el bosque de manera que pueda ser gestionado principalmente por autoridades estatales y sus expertos, buscando conservar un bosque libre de gente sin prácticas distintas a las autorizadas por el Estado, pues se considera que la principal causa del fuego son ciertas actividades de vida de la gente de los pueblos, las cuales han desarrollado durante generaciones. Mostré que luego de 1998 desde el Estado se ha transitado desde una opinión que explícitamente identificó como causantes del incendio a las y los

habitantes de los pueblos, por lo que debían ser excluidas de los bosques, considerándoles de *criminales* y *pirómanos*, hacia unas políticas de la inclusión en las administraciones más recientes, que han consistido principalmente en la creación de brigadas de combatientes de incendios integradas por gente de los pueblos. Sin embargo, a pesar de encumbrar a estos brigadistas como héroes, insistí en que la gente que participa en las brigadas forma parte de un esquema precario con bajos beneficios económicos y nulas prestaciones laborales, mientras que, al mismo tiempo, se les obliga a asumir todos los riesgos del combate de los incendios. Afirmé que este movimiento hacia la inclusión se mantuvo en la línea del *gobernar* al dejar intactas las dinámicas de desigualdad de fondo, las cuales alejan a las comunidades de los espacios de formulación de problemas y respuestas, como ha venido ocurriendo desde hace mucho tiempo en el Desierto, como apunté en el primer capítulo. Por otro lado, los comuneros construyen su relación con el fuego a partir de la defensa de un bosque *habitado*, en donde los pobladores de la zona puedan vivir, formular sus propias preguntas y decidir sobre su ordenamiento, así como aprovechar activamente los productos forestales. De acuerdo con la valoración de los comuneros, la ecología política del gobernar y sus acciones de conservación son responsables de la acumulación más y más material ígneo en los bosques, pues evita que la leña y otros materiales forestales puedan ser aprovechados por las comunidades –cuestión que de todos modos los comuneros han logrado burlar. La propuesta de aprovechamiento forestal de estos comuneros tendría entre sus beneficios la reducción de materiales disponibles para el fuego, disminuyendo las posibilidades de incendios de gran magnitud sobre el espacio, además de permitir a las comunidades valerse de los

bosques que históricamente han aprovechado, acabando con el legado colonial que ha atravesado a las ciencias forestales en México por alrededor de un siglo. Los comuneros insisten en que, más allá de políticas de la inclusión, es necesario crear nuevas dinámicas que permitan que los espacios de formulación de problemas y sus respuestas contemplen la participación efectiva de las comunidades. Ellos defienden la importancia de transitar hacia una dinámica donde puedan ofrecer propuestas, retroalimentación e incluso negativas ante las autoridades estatales y con ello fortalecer las medidas de cuidado del bosque, es decir, de una ecología política del habitar.

En la segunda sección del capítulo introduce la noción de *copia forestal* para seguir explorando las elaboradas creaciones de las comunidades y del Estado. Por copia forestal se entiende al trabajo de creación un objeto que se ajusta a las expectativas creadas por ciertos criterios estilísticos sobre los bosques, el cual se entrega a un cierto público que lo reconoce como *original*. La creación y circulación de la copia se realiza con la intención de obtener cierta libertad de actuar para quien los elabora, permitiendo mayor capacidad de movimiento *por fuera* de los entornos visibles por los que circula la copia. Primero, expuse la copia de la comunidad, un enorme set que les permite a los comuneros *provincializar* la idea de naturaleza de las instituciones estatales, dedicando a los lineamientos gubernamentales tan sólo una porción de su territorio, permitiendo que el resto se ordene de acuerdo a los intereses de la comunidad. El set ofrece una experiencia inmersiva a los inspectores estatales, quienes elaboran reportes favorables que permitieron que los recursos de los programas gubernamentales sigan llegando a la comunidad –además de mantener su

trabajo y cumplir con la expectativa y promesas de la institución. Por otro lado, presenté la *copia forestal* del Estado, un programa de conservación llamado El #RetoVerde, el cual tuvo como objetivo plantar cantidades enormes de árboles, además de fortalecer el tejido comunitario de los pueblos dueños de los territorios en donde se despliega el programa. Sin embargo, mostré cómo la ejecución del programa requirió de “árboles copia”, magueyes y perlilla, para alcanzar las altas cifras prometidas por los directivos, mientras que el programa se caracterizó por la inconformidad de varios brigadistas debido al incumplimiento en los pagos, principalmente.

Tanto la comunidad como las instituciones de conservación coincidieron en que ambas se aprovecharon de movilizar elaboradas *copias* en conformidad a las expectativas de sus receptores, obteniendo con ello ciertos beneficios, sin embargo, cabría preguntar ¿son igualmente *nocturnas*? Sostengo que no. En primer lugar, porque la nocturnidad, como desarrollé más arriba, hace referencia a una infrapolítica de la resistencia, es decir, a gestos locales de resistencia al poder y no a una herramienta de dominación estatal, que justamente busca la desaparición de las resistencias mediante acciones de gestión. Con ellas, desde la política del gobernar del Estado se busca reducir la creatividad de las políticas del habitar a la mera satisfacción de sus propias expectativas. Más que nocturnidad, la copia estatal es *hipócrita*, siguiendo la conceptualización de Arendt, ya que, siendo el Estado una entidad que basa su legitimidad y existencia en el supuesto de un pacto social de instalación de orden un público, es decir, en la promesa de instalarse *ante la luz*, la el ocultamiento selectivo y la falta de transparencia constituye un atentado contra el

orden político de lo público. Las *copias forestales* del Estado son hipócritas en tanto que faltan al compromiso de transparencia ante quien lo financia y da razón de ser: la ciudadanía. La diferencia entre la hipocresía y la nocturnidad se encontraría, en este caso, en que la acción Estatal, como mencioné, se construye con la intención de ocultar deficiencias estructurales y en la ejecución de sus programas, con la intención de mantenerse en el poder, mientras que, por otro lado, la comunidad se muestra *nocturna* al construir con su copia una resistencia ante el desmantelamiento de su habitar, y con ello, a reducir las formas de habitar el bosque a los lineamientos de programas que cambian cada seis años (o cada que la popularidad de los gobernantes se vea afectada). La nocturnidad es una herramienta de resistencia que permite a la comunidad afirmar su *derecho a la opacidad* ante la exigencia de transparencia del Estado, aspecto esencial para la defensa de la diversidad, como afirma el filósofo y poeta antirracista Edouard Glissant²⁶⁶.

Como he venido insistiendo, la sensibilidad del Estado no se manifiesta como una sensibilidad abierta, dispuesta a ser afectada por lo que desconoce, sino que se caracteriza por la búsqueda y construcción de sus propios intereses, de un movimiento de conservación que busca la afirmación de su propia acción y expectativas. A diferencia de la receptividad manifestada por los comuneros, quienes fueron capaces incluso de hacer lugar a una visión tan autocomplaciente como la del gobernar, la sensibilidad del Estado se presenta como una visión total, enclaustrada, en tanto que deja fuera toda forma de atención hacia la exterioridad, en su obsesión

²⁶⁶ Edouard Glissant, *Poética de la Relación* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2018).

por encontrar en estos bosques lo que ya se había planteado de antemano²⁶⁷. Por ello, sería importante fortalecer las medidas de conservación en el Desierto con dinámicas orientadas al cultivo del habitar que favorezcan la construcción de una *sensibilidad abierta*, capaz de colaborar y nutrirse de la exterioridad, la cual tenga como eje el mantenimiento de la capacidad de responder entre diversas autoridades encargadas y el resto de la gente, cuyo trabajo procure una fuerte responsabilidad, es decir, a la apertura y habilidad para atender las exigencias colectivas, de manera similar al “mandar obedeciendo” que caracteriza la autogestión zapatista, lo cual, sin embargo, difícilmente podría ser sostenido por las instituciones como las conocemos, obsesionadas con la estéril lógica del gobernar²⁶⁸.

Antes de terminar, quisiera recordar que ambas secciones del capítulo permiten apreciar que los programas de conservación de la administración de Sheinbaum, si bien impulsan políticas de la inclusión y aumentaron el gasto público destinado a la conservación, continúan, a su manera, el legado colonial plasmado en las ecologías políticas de los carmelitas y de Carranza. Esto al considerar que para el cuidado del Desierto basta con incluir a las comunidades como trabajadores precarizados, siendo excluidos de la formulación de los planteamientos y estrategias de conservación. Con ello, se desconocen y se continúa criminalizando y combatiendo

²⁶⁷ Esta discusión hace eco de lo presentado por Ursula LeGuin en su texto sobre la teoría del morral para la ficción, donde propone nuevas formas de organización y lectura de la realidad desde la lógica del habitar, reduciendo las del gobernar no necesariamente a la desaparición ni aniquilación, sino a una posición inofensiva donde aparecen, en palabras de la autora, ya no desde el pedestal en una posición heroica de mando, sino en la figura más modesta de un conejo o un papa. Ursula LeGuin, *The Carrier Bag Theory of Fiction* (1986). Disponible en: <https://otherfutures.nl/uploads/documents/le-guin-the-carrier-bag-theory-of-fiction.pdf>

²⁶⁸ Mora, *Kuxlejal politics.... op. cit.*; Harvey, *The Chiapas... op. cit.*

los usos tradicionales que los habitantes de estos pueblos han mantenido históricamente en el espacio, buscando reducirlos a meros ejecutores de sus programas, simples medios para cumplir los objetivos dados de antemano desde el Estado.

Para cerrar, quisiera explicar que exponer las *copias forestales* me colocó en una situación ética complicada. Esto ya que escribir sobre ellas, en mi valoración, exhibe una dinámica de resistencia que pudiera poner en riesgo la relación de la comunidad agraria con el Estado, al menos en la continuidad del programa donde se benefician varias decenas de brigadistas. Sin embargo, discutí el asunto con un grupo de comuneros de forma superficial a lo largo de 2022 y más seriamente en una reunión virtual con algunos de ellos a principios de 2023, donde me alentaron a continuar escribiendo sobre el asunto. En la última charla, los señores no mostraron especial interés, quizás dudando del impacto de una modesta tesis doctoral, sin embargo, al insistirles sobre la cuestión, ellos dieron su consentimiento al considerar que lo que verdaderamente se exhibía por parte de la comunidad era “el valor positivo” de poder cumplir con lo prometido con la secretaría, aunque sin dejar de lado el cuidado y afirmación de lo propio, cuestión que uno de ellos relacionó con una inherente hospitalidad y responsabilidad por parte de la comunidad. “Finalmente se cumplió lo que se acordó... por escrito la CORENA puso todo lo que quería en el convenio y todo lo que se firmó con ellos se cumplió y se hizo en el monte. Ellos tienen todos los papeles. Al final no hay falta por parte de la comunidad”, dijo uno de los señores, recordando, por otro lado, que al final ellos eran los dueños de la tierra “y no sus peones”, como ese señor disfruta mencionar. Relacionado a ello, afirmaron que el

error, en todo caso, se encontraba en la dinámica del Estado y la formulación de la política pública, incapaz de incorporar a las comunidades en el planteamiento de los problemas y la búsqueda de soluciones, sino como meros ejecutores de objetivos que muchas veces “no tienen claros ni en la [institución] misma” y que por las prisas en su ejecución y su falta de capacidad crítica “nacen muertas”. Finalmente, sugirieron, en sus palabras, que finalmente la copia era una propuesta analítica mía, que no por haber sido formulada en este documento se trataba necesariamente ni de un acto deliberado por parte de la comunidad ni su Asamblea, ni de una conceptualización que desde ella misma se hubiera generado, tampoco algo con lo que necesariamente se encuentran de acuerdo y de la cual, como evidencia, únicamente existe mi testimonio, separándose de cualquier responsabilidad sobre la cuestión. Los comuneros consideraron que mi análisis es un asunto meramente académico y consideraron inofensiva mi exposición sobre el asunto. Por otro lado, uno de los señores me indicó que no debía preocuparme, pues en caso de perderse la participación de la comunidad en el programa, en su valoración, la pérdida de los apoyos afectaría a los familiares y amigos del Representante, quienes, según consideró, integran la mayor parte de las brigadas, con el cual hoy día mantienen un conflicto abierto, como se expone en el cuarto capítulo de esta investigación

3. El Archivo de Piedra: pasado, territorio y comunidad

Archivos, comunidades y territorios

Como he venido insistiendo, más que estar dado de antemano, el Desierto de los Leones se ha transformado a través del tiempo mediante proyectos estabilizados por diversas redes de actantes, humanos y no-humanos. En este capítulo, quiero mostrar cómo el espacio, la comunidad y la memoria se producen gracias a una colección pétreo esparcida por el territorio. Estas piedras, más que elementos rígidos e inertes del paisaje, tienen un papel *activo*, en tanto que orientan las acciones de los comuneros –pasadas, presentes y futuras–, además de ser *receptivas*, es decir, de manifestar la capacidad de ser afectadas por la comunidad y sus historias. Las piedras que aparecen a continuación juegan un papel fundamental en la construcción de la comunidad, pues resguardan y transmiten los valores, advertencias y límites territoriales, ofreciendo una guía acerca de lo deseable e indeseable para la colectividad. Antes presentar el Archivo de Piedra de Santa María Yohualli, debo hablar de la red de archivos que construyen los paisajes de estos bosques.

La red de archivos del Desierto de los Leones

Desde hace varias décadas, el Desierto se encuentra en medio de una disputa jurídica sobre la propiedad del territorio, en la cual participan distintas instituciones estatales y varias comunidades del poniente de la Ciudad de México, entre ellas y con un papel destacado, Santa María Yohualli. En medio de este conflicto, disputado principalmente en los tribunales, los involucrados construyen y mantienen sus lazos con el territorio a partir de varios documentos que les conectan con una red de

archivos: El Archivo General de la Nación (AGN), los Archivos Comunales y, para el caso particular de Santa María, el Archivo de Piedra.

Sobre el problema agrario, de acuerdo con la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), y con información respaldada por los comuneros de Santa María, el conflicto por la *tenencia de la tierra* del Desierto de los Leones se originó ya que el Estado mexicano reconoció al Desierto como parte del territorio de la comunidad agraria de San Mateo Tlaltenango, ofreciendo posteriormente un pago de varios millones de pesos por indemnización con motivo de la expropiación relacionado a la fundación del parque nacional²⁶⁹. De acuerdo con la CONANP, la genealogía del problema se inicia con la dotación del Estado hacia la comunidad en 1922 y al ejido del mismo pueblo en 1936. De manera posterior, en 1982 por resolución presidencial se llevó a cabo el proceso de reconocimiento y titulación de los bienes comunales de San Mateo, beneficiando a 336 comuneros con 1954 hectáreas, entre las que se encontraba el Desierto de los Leones. Al año siguiente, en 1983, el Estado publicó en el Diario Oficial de la Federación el decreto mediante el cual se expropiaba a la comunidad de San Mateo una superficie de 1529 hectáreas en favor del Departamento del Distrito Federal para destinarlas a “la preservación, explotación y embellecimiento del Parque Cultural y Recreativo conocido con el nombre de Desierto de los Leones”²⁷⁰, sesenta y seis años después del decreto presidencial de Venustiano Carranza, entregando a la comunidad de San Mateo una compensación económica, derivado de la expropiación. De acuerdo con la CONANP, el pago por las

²⁶⁹ CONANP, *Programa de... op. cit.*, pp. 46-47; e información de la comunidad en especial a partir del trabajo durante 2019 y en una llamada hecha al señor J.G.C. el 14 de julio de 2022.

²⁷⁰ CONANP, *Programa de... op. cit.*, p. 46.

indemnizaciones se realizó en diciembre de 1983, aunque no se especifican las cantidades.

Ni el hecho de que el Estado considerara al Desierto como parte de las tierras de San Mateo ni la compensación económica recibida fueron bien vistas por la comunidad de Santa María, iniciando el conflicto legal que desencadenó siete amparos surgidos entre 1998 y 2005²⁷¹. Sin embargo, el problema principal, según los comuneros, no es el dinero de la indemnización ni el Desierto mismo, sino al hecho de que el reconocimiento estatal ocasionó que su pueblo mismo se viera comprometido. Según dijo un comunero, “los *sanmateos* venían acá al pueblo y se paraban afuera de las casas. Hablaban fuerte y se preguntaban que cuál casa iban a querer y nos gritoneban que el gobierno ya les había reconocido, que nos iban a sacar”.

Entre los amparos, destacan el del 24 de octubre del 2000 promovido por Santa María en contra de la resolución presidencial que reconoció las tierras comunales de San Mateo, incluyendo en ellas el Desierto, así como el decreto de expropiación de 1983²⁷². El 17 de agosto de 2005, el amparo de Santa María fue reconocido por el Séptimo Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito, dejando sin efecto la titulación de bienes comunales de San Mateo y, en consecuencia, la expropiación de 1983²⁷³. El tribunal ordenó la reposición del procedimiento a partir del momento en que surgió el conflicto de límites entre las comunidades, asunto que hasta la fecha se ha mantenido en disputa.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 47

²⁷² *Ídem*.

²⁷³ *Ídem*.

Actualmente, más que exigir indemnizaciones económicas, la comunidad de Santa María busca el reconocimiento de la propiedad social sobre las tierras expropiadas, las cuales forman parte del Desierto de los Leones.

En este conflicto, los archivos han permitido articular las distintas posiciones de los involucrados, ofreciendo importantes documentos que orientan sus acciones, intereses y argumentación. Por ejemplo, en cuanto al Archivo General de la Nación, quizá los documentos más importantes que se han extraído han sido el Códice de Techialoyan y el decreto presidencial de Guadalupe Victoria. El Códice de Techialoyan es un grupo de textos supuestamente elaborados en el siglo XVI en donde se establecen en referencias y medidas de la época los límites territoriales de varias comunidades, entre ellas San Mateo Tlaltenango²⁷⁴. El código sirvió a la comunidad de San Mateo para tejer ante los tribunales la propiedad del Desierto de los Leones que derivó en el decreto de reconocimiento y titulación de 1982 y la indemnización de 1983, motivo principal de la disputa²⁷⁵. Sin embargo, al reconocerse en los entornos académicos que los Techialoyan fueron producidos entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, y no en el XVI, como se pensaba, fue considerado por las

²⁷⁴ Herbert H. Harvey, "Techialoyan Codices: Seventeenth-Century Indian Land Titles in Central Mexico" en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Volume 4: Ethnohistory*, ed. Ronald Spores (Austin: University of Texas Press, 1986), 153-164; Yukitaka Inoue, "Un análisis de dos Códices Techialoyan: Huixquilucan y Cuajimalpa. XXXV Convegno Internazionale di Americanistica (2013): 609-616; Inoue, Yukitaka. "Aspectos históricos de los pueblos originarios de la ciudad de México". *Cuadernos CANELA* 25 (2014): 17-33.

²⁷⁵ De acuerdo con los comuneros de Santa María, la comunidad de San Mateo recibió varios millones de pesos, los cuales fueron repartidos entre los miembros de la comunidad agraria, además de financiar la adquisición de equipo para trabajar en el bosque y otros fines establecidos de acuerdo con su Asamblea. Esto valdría la pena confirmarlo con la comunidad de San Mateo, quienes pudieran tener otra versión sobre el asunto.

comunidades como una *copia*, desatando controversias legales y territoriales que reavivaron el caso en los tribunales²⁷⁶. Por otro lado, el decreto de Guadalupe Victoria es un documento presidencial elaborado a principios del siglo XIX mediante el cual el estado mexicano cedió oficialmente la posesión del Desierto de los Leones a las comunidades de San Bernabé Ocoatepec, San Bartolo Ameyalco y Santa María Yohualli tras la partida de los Carmelitas Descalzos hacia su nueva morada en Tenancingo, Estado de México²⁷⁷. Con el decreto, los comuneros de Santa María defienden la propiedad compartida del parque, junto con las comunidades de San Bartolo y San Bernabé ante los tribunales y en las disputas locales y entre comunidades. Los comuneros de Santa María, entrevistados en enero de 2023, argumentan que el reconocimiento de la propiedad social y compartida del bosque entre las tres comunidades es, primero, un acto de justicia social, económica y ecológica, pues afirman que estas tierras fueron tomadas de sus antepasados por los carmelitas y luego repartido por el Estado, como de hecho ocurrió y se narra en el primer capítulo de esta investigación, y, segundo, afirman que de administrarse el parque mediante un consejo intercomunal en comunicación con las dependencias estatales podrían llevarse a cabo mejores estrategias de conservación que cuiden de la naturaleza a la vez que del territorio. De acuerdo con los comuneros, el decreto de Guadalupe Victoria habría sido clave en la argumentación jurídica pues les habría otorgado el amparo que dejó sin efecto la titulación y expropiación en favor de San Mateo. Los

²⁷⁶ Nadia Mariana Serralde Narváes y Miguel Ángel Ruz Barrio. “Los códigos Techialoyan y su censo: problemática sobre su número actual”. *Revista Española de Antropología Americana* 45, 1 (2015): 229-252.

²⁷⁷Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*, p. 15.

comuneros de Santa María aprecian el documento por su “solidez”, la cual contrastan con la “falsedad” del código de Techialoyan, pues se trata de un decreto presidencial emitido por el primer jefe del ejecutivo de los Estados Unidos Mexicanos. Es importante mencionar que todos estos documentos han sido proporcionados a las comunidades principalmente por sus abogados y son resguardados por las autoridades de cada núcleo agrario, principalmente. Sin embargo, si bien el decreto fue obtenido del AGN, donde el Estado se encarga de almacenar el documento, en la comunidad reside de forma distribuida: varias copias se almacenan en el Archivo Comunal en casa del representante, muchos comuneros resguardan viejas fotocopias del decreto entre sus más valiosas posesiones y, por otro lado, y más recientemente, el decreto circula en forma digital, pues fotografías o escaneos son distribuidos por los comuneros en grupos de *Whatsapp* –un comunero incluso tenía una foto pixelada del decreto como fondo de pantalla.

Además del AGN, para la comunidad son fundamentales los Archivos Comunales. Éstos, como mencioné, son colecciones de documentos resguardadas y nutridas por las autoridades de las comunidades agrarias de los pueblos vecinos del Desierto de los Leones. Cada autoridad se encarga de nutrir y resguardar estas colecciones para heredarlas a sus sucesores, con la finalidad de resguardar la memoria o rendir cuentas ante sus comunidades, por ejemplo. Cuando conocí el archivo comunal de Santa María, sus documentos de papel se almacenaban en cajas de plástico en la casa del representante. El señor apilaba estas cajas en una oficina improvisada en una porción de su sala y habitualmente revisaba los documentos en un escritorio improvisado sobre su mesa de billar. En palabras del comunero, en esta

colección “se resguarda lo más importante de Santa María: la historia jurídica de la comunidad agraria”, pues en él se incluyen todos los documentos relacionados al juicio que mantienen por la propiedad del Desierto de los Leones que mencioné más arriba. El señor insistió en la importancia de todos esos documentos, a pesar de que nunca fue especialmente cuidadoso con ellos, al menos durante el tiempo que mantuvimos contacto, pues a menudo los papeles se encontraban mal organizados, cuando no estaban regados en el piso, perdiéndose, quemándose y ensuciándose muchos de ellos. Con todo y manchas, como mencioné, el Archivo Comunal de Santa María aloja copias de documentos que forman parte del expediente del juicio agrario, pero también incluye listas de comuneros, mapas del territorio, cartas de y para las instituciones, registros de aportaciones monetarias de los comuneros, facturas de productos adquiridos por la comunidad, cartas hacia otras autoridades comunales, entre muchos otros papeles. Estos documentos entran y salen del archivo especialmente ante solicitudes de los comuneros, tratos con las instituciones o asambleas de rendición de cuentas. Si bien este archivo tiene la finalidad de incorporar documentos y mantener documentos, también se depura ocasionalmente, en especial cuando los documentos ya no caben en las cajas. Por otro lado, es importante mencionar que no todos los papeles que pasan por las manos del representante se conservan, pues documentos *insignificantes*, según el comunero, o aquellos que pudieran ser incómodos para el representante son dejados fuera. En mi convivencia con el representante presencié en una ocasión en que el señor curaba su archivo. De una montaña de hojas seleccionaba los que le parecían importantes y dejaba fuera ciertos tickets de gastos pequeños, a los que tildó de “porquerías”.

Mientras platicábamos, sacó una carta entregada por un grupo de comuneros inconformes, la cual no solamente destrozó, sino que la arrojó a la chimenea. Con esta breve experiencia, pude apreciar que si bien en este archivo particular se realiza una curaduría orientada hacia el mantenimiento de la memoria jurídica de la comunidad, éste juega un papel importante el cuidado de la imagen de la autoridad en turno, pues, debido al estrecho contacto entre autoridad y archivo, y la falta de organismos de seguimiento y vigilancia, permiten que el Representante tenga la última palabra sobre qué papeles merecen formar parte de la memoria de la comunidad y ser heredados a la siguiente generación, pudiendo conservar su buena imagen y prestigio en el acto.

Por otro lado, junto con el AGN y el archivo comunal, otra colección participa en la construcción del territorio y la comunidad agraria, el *Archivo de Piedra*. Este archivo, sobre el que versa el siguiente capítulo, es el nombre que propongo para una peculiar colección de documentos dispersa sobre el territorio comunal de Santa María Yohualli. En contraste con los archivos institucionales o el archivo comunal, los cuales se apegan a ciertos criterios de almacenamiento, clasificación y resguardo de sus documentos –principalmente de papel–, este archivo es una colección de objetos de piedra que yacen a la intemperie, a merced de la lluvia y los líquenes que les crecen encima. Otra peculiaridad de este archivo es que los documentos de piedra no circulan entre las personas, principalmente debido a su tremendo peso y tamaño, por lo que, en su lugar, la memoria de la comunidad se activa y reactiva a partir de la circulación de los propios comuneros sobre el territorio. El encuentro con las piedras ocasiona que los comuneros revivan la memoria protegida por estos objetos y comiencen a contar sus historias. Entre los documentos del Archivo de Piedra se

encuentran las *Tumbas Zapatistas*, montoncitos de piedras blancas que mantienen viva la presencia zapatista en estas tierras y la venganza de Venustiano Carranza sobre los pueblos de la zona, pues, como mencioné en los capítulos anteriores, los comuneros afirman que la creación del parque nacional fue una revancha contra las comunidades por dar su apoyo a los rebeldes agraristas; la *Peña de San Agustín*, un gigantesco monolito rebasa los árboles más altos del territorio, escondiendo un supuesto tesoro que construye una *ética comunal*, la cual exige a los pobladores relacionarse con la tierra como un *patrimonio colectivo*, tejida entre la tentación de diablos, ambiciones personales y las brigadas contra incendios de la SEDEMA; y los *Cajetes*, piedras anchas con un agujero en el centro en el cual se acumula el agua de lluvia, la cual permite apreciar los valores con los que cuidadosamente se construye la comunidad en relación con sus antepasados, así como la capacidad de los comuneros de elegir incorporar (o no) las inscripciones de agentes externos en sus documentos de piedra. Este archivo, de manera similar a como el filósofo Bernard Stiegler afirma en su discusión sobre la antiquísima relación entre humanos y piedras, ofrece con su materialidad un “marcador externo” del pasado, una “prótesis” archivística fundamental para su nutrición y funcionamiento²⁷⁸.

En este capítulo exploro el Archivo de Piedra, en primer lugar, para dar cuenta de su peculiar existencia, pues si bien es utilizado frecuentemente por la comunidad parecería no ser conceptualizado por ellos como un archivo, a diferencia de la colección resguardada por la autoridad comunal o los archivos institucionales a los que a menudo acuden. En segundo lugar, me interesa explorar esta colección de

²⁷⁸ Bernard Stiegler, *Technics and Time 1* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

piedras para mostrar las formas propias que tienen los comuneros para producir y resguardar su territorio y su comunidad. Esto es importante ya que ello apunta a la capacidad particular de los comuneros para construir y proteger la memoria más allá de los archivos institucionales. Si bien comunidad y territorio tienen una estrecha relación con los archivos estatales, pues, como mencioné más arriba, sus documentos son muy apreciados por los comuneros y desempeñan un papel fundamental en la mediación con las instituciones, en el Archivo de Piedra se resguarda un *exceso*, una forma propia de ensamblar paisajes, de estar en contacto con lo antiguo y el porvenir y de trazar genealogías propias que nutren a la comunidad. En este capítulo quiero mostrar la autonomía que los comuneros tienen sobre su historia gracias a esta colección de piedras y con ello aportar materiales que permitan contar otras historias sobre el Desierto, en busca de compensar el sesgo colonial y moderno que a menudo plaga los archivos institucionales. Por otro lado, el Archivo de Piedra no sólo es útil para esta urgente discusión anticolonial, sino que también ofrece herramientas para pensar sobre la agencia de los no-humanos y sobre una arqueología del presente. Por ello, antes de pasar al Archivo de Piedra, quiero presentar algunas claves teóricas que permitan apreciar los aportes conceptuales que ofrece esta colección.

Materialidad, ensamblajes y arqueología del presente: una caja de herramientas

Cuasi-objetos y poder cósmico

Decir que algo está “escrito en piedra” destaca la durabilidad de las piedras, símbolo natural de permanencia y solidez. El imaginario moderno construye a las piedras

como entidades que permanecen a la espera de una acción externa, preferentemente humana, siendo tratadas como objetos inertes, pasivos y enteramente disponibles para su uso y explotación.²⁷⁹ Sin embargo, las piedras del archivo a la intemperie de Santa María Yohualli están lejos de yacer en el suelo sin hacer nada, pues en las redes de la comunidad ellas actúan como *cuasi-objetos*. Los filósofos Michel Serres y Bruno Latour emplean el concepto de cuasi-objeto para teorizar acerca de cómo las creaciones humanas pueden, a su vez, ejercer influencia sobre quienes las construyen. En esencia, un cuasi-objeto es una herramienta o estructura manufacturada por actantes humanos para alcanzar metas específicas. Sin embargo, la particularidad de un cuasi-objeto radica en que no es estático, y la conexión entre el actante humano y él no es unidireccional. Más allá de su funcionalidad, de su disposición a la acción humana, el cuasi-objeto puede ejercer su propia influencia sobre el sujeto. Una vez inserto en un contexto determinado, adquiere una agencia indirecta, afectando el comportamiento y la perspectiva de quienes lo utilizan. Así, moldea las relaciones sociales en las que participa.²⁸⁰ Si bien no todos los objetos del Archivo de Piedra fueron construidos por humanos, ni todos poseen relación con alguna finalidad concreta –como los objetos-herramienta más fácilmente encuadrados por la propuesta de Serres y Latour–, ello no impide que el concepto de cuasi-objeto ilumine el papel activo de estas piedras construcción de la comunidad. Sin embargo, este

²⁷⁹ Michel Serres, *The Parasite* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007); Bruno Latour, Bruno. *Nunca fuimos... op. cit.*; Si bien hay abundante literatura que busca subvertir el orden moderno que construye a los objetos bajo imaginario de la pasividad, por ejemplo Hugo Reinert, “About a Stone. Some Notes on Geologic Conviviality”, *Environmental Humanities* 8, 1. (2016): 95-117.

²⁸⁰ Véase, por ejemplo, la aplicación del concepto al estudio de las Organizaciones No-Gubernamentales en Analiese Richard, *The Unsettled Sector: NGOs and the Cultivation of Democratic Citizenship in Rural Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

movimiento no pretende desplazar la agencia más allá de lo humano para invertir el proceso y colocar a las piedras como la nueva *base* de la acción, como Bernard Stiegler lo hiciera con las herramientas de piedra en *Technics and Time*. Para explorar otras formas de acción conjunta quiero extender la noción de cuasi-objeto con la de *Poder-Cósico* de Jane Bennett. Siguiendo a la filósofa, la atención hacia la capacidad de las piedras para causar efectos consiste en afirmar su *Poder-Cósico (Thing-Power)*, es decir, la capacidad de las cosas inanimadas para animar, actuar y producir efectos dramáticos y sutiles²⁸¹. La diferencia principal en relación a una interpretación usual de la acción –así como de la inversión que implican los cuasi-objetos– y el Poder-Cósico reside en que éste último implica una *agencia distribuida*, la cual depende no de la presencia de un actor que funge como sujeto plasmando sus intenciones sobre un objeto, sino de la colaboración, cooperación o interferencia dinámica y diferencial de una trama de actantes humanos y no-humanos²⁸². Más que una dinámica polar y lineal (noción estándar de agencia) o dialéctica (cuasi-objetos), la propuesta de Bennett consiste en proponer la existencia de una agencia relativa a cuerpos colectivos, la cual no es ni lineal ni jerárquica ni se centra en un sujeto y su objeto, sino un ensamblaje de distintos cuerpos y fuerzas. Por otro lado, además de su visión de *enjambre*, como la denomina Bennett, la agencia distribuida del Poder-Cósico involucra no solamente la capacidad de afectar sino también la de ser afectado. Esta pasividad, más que significar que las piedras *yacen ahí sin hacer nada*, se constituye más bien como una capacidad sensible, como la posibilidad de ser

²⁸¹ Bennett. *Vibrat Matter...* op. cit., p.6.

²⁸² Poder-Cósico y no Cosa-Poder, que sería la traducción literal, debido a que me parece que refleja mejor la noción de la autora. Bennett. *Ibidem*, pp. 1-19, 21.

receptivas, lo cual las dota de una apertura hacia los afectos necesarios para la producción de efectos, si la condición del ensamblaje lo permite. De este modo, la reflexión del Poder-Cósico es útil para apreciar que en el Archivo de Piedra de Santa María, la comunidad de humanos, piedras y muchas otras entidades se recrea en un proceso conjunto que transforma tanto al espacio y sus objetos, así como a las personas e historias que les acompañan, en un proceso vibrante de mutua afectación. La permanencia de las historias de piedra no se relaciona tanto con la duración de elementos *originales* o *auténticos*, pues su importancia radica en su capacidad sensible y transformadora, es decir, en su Poder-Cósico para la germinación del presente, pasado y futuro de la comunidad.

Una arqueología en y para el presente

El papel de los ensamblajes humanos y no-humanos en la exploración de la memoria ha sido explorado por la denominada Arqueología del Presente, particularmente desde la perspectiva del arqueólogo Rodney Harrison. El trabajo de Harrison me parece importante para no perder de vista otros dos aspectos fundamentales del archivo: 1) que mirar a las piedras no es mirarlas como entidades independientes, sino que entrar en contacto con estas ellas es adentrarse en los ensamblajes relacionales en los que participan, y 2) que estas piedras importan para la comunidad más por su apuesta por el futuro, por lo que son capaces de hacer por la comunidad, que por cualquiera que hubiera sido en un origen distante. Con ello afirmo que al explorar su Archivo de Piedra la comunidad de Santa María Yohualli hace una *arqueología del presente*. Esto ya que Rodney Harrison propone desplazar su

disciplina hacia lo que llama *una arqueología en y para el presente*²⁸³. Este trabajo de reorientación, afirma Harrison, implica dejar de lado los intentos por reconstruir algún *inicio* distante y en su lugar presta más atención a lo que las colecciones de objetos pueden hacer y decir sobre el presente en su proceso de (re)ensamblarse una y otra vez. Bajo esta perspectiva, el pasado ya no es una raíz que mantiene inmóviles a los objetos, pues su importancia ahora está en la medida en que se pueda explorar bajo qué circunstancias el pasado persiste y es capaz de intervenir en el presente.

Harrison busca separarse de lo que considera los modelos usuales en arqueología, estrechamente relacionados con la excavación estratigráfica. Se vale del trabajo de Thomas²⁸⁴ para insistir contra las metáforas profundidad/superficie que han servido como esquema en la persecución modernista del conocimiento. Recupera las conclusiones de Thomas:

Se podría argumentar que la orientación disciplinaria hacia la profundidad, el ocultamiento, el misterio y la revelación es bastante obstructiva, ya que refuerza la creencia de que el pasado está completamente separado del presente: es 'algún otro lugar' al que se debe acceder de una manera particular. Esta visión esencialista del pasado podría compararse con la visión postcartesiana de la mente, escondida en el interior de la persona. De

²⁸³ Rodney Harrison y John Schofield, "Archaeo-ethnography, auto-archaeology. Introducing archaeologies of the contemporary past", *Archaeologies* 5, 2 (2009): 185–360; Rodney Harrison, Rodney y John Schofield, *After Modernity: Archaeological Approaches to the Contemporary Past*. (Oxford: Oxford University Press, 2010); Rodney Harrison, "Surface assemblages. Towards an archaeology in and of the present" *Archaeological Dialogues* 18, 2 (2011): 141–161.

²⁸⁴ Julian Thomas, *Archaeology and modernity* (London: Routledge, 2004).

la misma manera, es inútil imaginar que el pasado es una sustancia que se esconde en lugares oscuros a la espera de su recuperación. Los restos del pasado están a nuestro alrededor, y habitamos el pasado de manera importante.²⁸⁵

En vez de consagrarse a la profundidad, Harrison recupera otras actividades importantes para la disciplina, como los recorridos a pie o el reconocimiento aéreo, y propone pensar la superficie como metáfora de un presente no constituido, un espacio en el que el pasado, el presente y el futuro se combinan y se encuentran en proceso de conformación. De hacerlo, afirma Harrison, la exploración arqueológica de la superficie puede surgir en un compromiso creativo con el presente, involucrado no tanto con recuperar orígenes de entre la oscuridad más profunda, como con procesos de exploración y articulación que el pasado ofrece para la actualidad.

La perspectiva de Harrison sobre la exploración superficial es útil para pensar el Archivo de la comunidad no sólo por el hecho de que las piedras se descubren caminando y sin realizar excavación alguna, sino también porque, como se verá en las historias que siguen, la importancia que los comuneros dan a estos particulares *documentos* radica en lo que son capaces de hacer por la comunidad, más que en algún origen verdadero o cualquier uso originario.

²⁸⁵ Ibidem op. cit. p. 170. Citado en Harrison, *Surface...* op. cit. p. 154.

En su propuesta, Harrison parte en la articulación que Manuel DeLanda y Jane Bennett hacen de la “teoría de los ensamblajes” de Deleuze y Guattari²⁸⁶. De acuerdo con Harrison, los filósofos franceses emplearon el término “ensamblaje” para referirse a una serie de agrupaciones heterogéneas con énfasis en su fluidez, intercambiabilidad y múltiples funcionalidades.²⁸⁷ Los ensamblajes resultan entidades mixtas con articulaciones contingentes entre elementos distintos, por lo que no se distingue entre agrupaciones sociales o culturales de las naturales. Harrison afirma que la teoría de los ensamblajes es una alternativa a la metáfora de la sociedad como organismo vivo, la cual habría dominado la teoría social a través del siglo XX. Al percibir las estructuras sociales como ensamblajes y no como organismos, Harrison considera que DeLanda permite tomar en consideración dos cuestiones importantes y novedosas: primero, que las propiedades de estas agrupaciones naturales/culturales no son resultado de funciones de los componentes en sí mismos, sino que existen como producto de *ejercer sus capacidades*, es decir, estas propiedades provienen de las historias particulares y relaciones entre los elementos del ensamblaje, en vez de estar prefiguradas, y 2) que, a diferencia de los organismos, los ensamblajes no se encuentran gobernados por ningún sistema nervioso central, por lo que la agencia, en lugar de relacionarse con algún mando único, se encuentra distribuida a través del ensamblaje.

²⁸⁶ Harrison, *Surface assemblages...*; Manuel DeLanda, *A Thousand Years of Nonlinear History* (New York: Zone Books, 1997); Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (Londres y Nueva York: Continuum, 2006); Bennet, *Vibrant Matter... op. cit.*

²⁸⁷ Harrison pone como ejemplo a Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005).

Harrison rescata de la discusión sobre los ensamblajes de Bennett la posibilidad de interrupción, pues la autora considera que de pensar el presente como una serie de ensamblajes heterogéneos, a diferencia de la metáfora organísmica, podemos identificar tanto las relaciones que permiten un flujo funcional tanto como las relaciones más volátiles de fricción y conflicto. Al percibir las agrupaciones como organismos, Harrison afirma, se tienden a enfatizar las relaciones que hacen funcionar al todo, sin embargo, la noción de ensamblaje permite considerar las relaciones que no necesariamente llevan a un buen funcionamiento, sino a tomar en cuenta aquéllas que pueden causar el cese de funciones de la agrupación. Es por ello que Bennett habla de una “confederación de actantes”, en la cual tanto cosas materiales como no-materiales son participantes y de su cooperación y conflicto depende la continuidad del ensamblaje.²⁸⁸

En el Archivo de Piedra, sus objetos, más que ofrecer información sobre *ellos mismos* –en términos de su composición química, por ejemplo–, funcionan como un sitio de entrada al ensamblaje que arroja hacia diversos elementos humanos y no-humanos y sus historias. Como se ve a continuación, las piedras, más que prefiguradas, se tejen entre diablos y tesoros escondidos, conflictos agrarios y límites territoriales, antepasados tepanecas o zapatistas, por mencionar algunos de los elementos que se agregan en estos ensamblajes.

Finalmente, me interesa recuperar a Harrison en su insistencia de pensar la arqueología como el estudio de los ensamblajes superficiales permite poner el énfasis no sólo sobre el acto creativo presente, sino resaltar la preocupación de la disciplina

²⁸⁸ De manera similar al “parlamento de las cosas” de Latour. Véase Latour, Bruno “Nunca fuimos...” *op. cit.*

con un presente que no está fijo ni es inevitable, sino en proceso de creación –un presente activo y rico en potencial transformador. Harrison concluye:

Una arqueología de la superficie se convierte así en un estudio de ensamblajes de humanos y no humanos que son el producto de una serie de procesos históricos por los cuales se mezclan en el presente. Nombrar estos colectivos como “ensamblajes” reconoce explícitamente el acto arqueológico de clasificación, la aplicación de una mirada arqueológica a la superficie. También reconoce explícitamente la heterogeneidad de los colectivos, el hecho de que representan pasados múltiples, palimpsestos y tienen implícitos múltiples futuros potenciales, y allana no solo nuestra percepción de la profundidad estratigráfica, sino también la práctica común de dar prioridad a los humanos sobre los no-humanos en estos colectivos. Estudiar ensamblajes superficiales en el presente significa reconocer la agencia de humanos, no humanos y los colectivos mismos como cargados de potencial latente, como generadores de nuevos pasados y futuros en el presente.²⁸⁹

La Arqueología del Presente de Harrison ofrece herramientas para comprender que la historia escrita en piedra que mantienen viva los comuneros de Santa María Yohualli implica una oportunidad hacia el futuro, una apertura para nuevas formas en la construcción de su comunidad más allá de las limitaciones presentes. Como se verá en las siguientes historias, los comuneros a través de generaciones han construido un

²⁸⁹ Harrison, *Surface assemblages... op. cit.*, p. 157.

archivo anticipándose a varios puntos innovadores de la propuesta de Harrison, pues las piedras de esta colección, más que cerrarse hacia el pasado, son más importantes por su utilidad práctica en la construcción presente y futura de la comunidad, además de servir como punto de reunión y acceso a diversos ensamblajes que reúnen presencias humanas y no-humanas, materiales e inmateriales, con las cuales la comunidad se mantiene en contacto en un proceso creativo lo suficientemente fuerte como para ir definiéndose por sí mismo.

Inscribir el territorio. Ordenamientos, mapas, parajes y mojoneras

Bajo el riesgo de seguir aumentando la expectativa, antes de pasar propiamente al archivo, quiero detenerme a mostrar el papel que desempeñan ciertas piedras y otros elementos del paisaje en la inscripción de los límites del territorio y en las disputas entre instituciones y comunidades que entre estos objetos se generan.

Como mencioné en el capítulo anterior, durante 2019 trabajé con la comunidad de Santa María Yohualli como coordinador técnico, puesto de enlace entre la comunidad y la Secretaría de Medio Ambiente de la Ciudad de México. Dentro de este programa se coordinaron una serie de acciones requeridas por el gobierno, como reforestaciones, vigilancia para evitar la tala, producción de árboles en el vivero, por recordar algunos ejemplos mencionados anteriormente. Además de ello, en algún momento la SEDEMA solicitó a las comunidades elaborar una serie de mapas sobre el

territorio utilizando programas de sistemas de información geográfica, con intención de construir una serie de “capas” digitales que facilitaran su análisis, transporte y visualización. La Secretaría fue enfática en la necesidad de producir estos materiales, pues resultarían esenciales para dotar de visibilidad sobre los territorios a los altos directivos, quienes rara vez pusieron un pie sobre los territorios comunales. Se buscaba que estos “tomadores de decisiones” tuvieran la mayor información posible y de la forma más concisa, para permitirles “actuar de la mejor manera” teniendo “todo el suelo de conservación en una sola pantalla”, en palabras del personal de la Secretaría. Además de ser útiles para la visión panóptica de la institución, se esperaba que estos mapas sirvieran para dar forma a lo que hoy día se conoce como Plan General de Desarrollo de la Ciudad de México, proyecto de planeación que se impulsó desde la administración de Sheinabum para definir el rumbo de la capital para los próximos 20 años, el cual, de acuerdo con su portal, “organiza y proyecta los esfuerzos de la sociedad para alcanzar la ciudad que deseamos, una Ciudad de México incluyente, igualitaria y de derechos, próspera y dinámica, sustentable, resiliente y bajo ordenamiento territorial, en paz y con justicia, innovadora y de gobierno honesto, cercano y de buena administración”²⁹⁰. Los mapas solicitados por la SEDEMA debían contener información sobre los límites del territorio, caminos, accesos, usos de suelo y vegetación, geología, asentamientos irregulares, cuerpos de agua, entre otros aspectos de las comunidades y sus territorios. Si bien desde la Secretaría ya se contaba con cierta información procedente del Atlas Geográfico del

²⁹⁰ Gobierno de la Ciudad de México, “Plan General de Desarrollo de la Ciudad de México”. <https://plazapublica.cdmx.gob.mx/processes/plan-general-desarrollo-2020>. Accedido el 22 de enero de 2024.

Suelo de Conservación del Distrito Federal elaborado en 2012, se buscaba que los coordinadores actualizáramos estos datos en conjunto con las comunidades, como parte de nuestro trabajo en el programa Altépetl 2019²⁹¹. Con ello, la generación de estas cartografías buscaba la extracción de información de las comunidades y sus territorios con la finalidad de mejorar la gestión gubernamental sobre estos grupos y espacios, ofreciéndoles una visión privilegiada en beneficio de los intereses gubernamentales, los cuales podían coincidir o no con los de la comunidad.

Por otro lado, el trabajo con los mapas no fue solamente extractivo, pues también se esperaba que fueran útiles para regular los espacios. La SEDEMA indicó que estos mapas debían integrarse a un “Programa de Manejo”, documento elaborado específicamente para cada comunidad, el cual se esperaba que ordenara los territorios bajo una detallada distribución geográfica, ecológica y política. El Programa de Manejo partiría de traducir el territorio a un mapa, para luego fraccionar el polígono en otros más pequeños, a los cuales se les asignaría un conjunto de usos particulares a cada porción generada. Estas reglas serían posteriormente compiladas y presentadas en un documento rector. Por ejemplo, a alguna sección del bosque dañado por el incendio se asignarían reforestaciones; a otra del bosque de encino donde crecían los hongos, vigilancia para evitar su extracción; a otra, conocida por la tala, se restringiría el acceso, por mencionar algunos ejemplos. Así, además de especificar las características físicas del territorio en este documento, como el clima, tipo de

²⁹¹ Gobierno del Distrito Federal, *Atlas Geográfico del Suelo de Conservación del Distrito Federal* (México: Secretaría del Medio Ambiente, Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial del Distrito Federal 2012). Disponible en https://agua.org.mx/wp-content/uploads/2012/06/AtlasGeograficoSueloConservacionDF_2012.pdf

vegetación y caminos, por ejemplo, la Secretaría buscaba prescribir un conjunto de actividades, distribuyéndolas como permitidas y sancionadas, las cuales los coordinadores debíamos generar en estrecho contacto de las leyes y normas de conservación del Estado mexicano. Se buscaba que al final del año, cada comunidad tuviera un Programa de Manejo y Ordenamiento Territorial y que éste fuera aprobado en sus Asambleas, quedando inscrito en el Estatuto de cada núcleo agrario –documento rector de algunas comunidades–, de manera que funcionara como un compromiso político de uso y organización del espacio entre las comunidades y el Estado.

Esto finalmente nunca ocurrió, principalmente ya que varias comunidades, entre ellas Santa María, rechazaron transparentar su territorio ante la mirada del Estado. Los comuneros se negaron a la creación de estos mapas y a generar el Plan de Manejo para su núcleo agrario por considerar que hacía falta más información sobre el proyecto gubernamental antes de hacer compromisos de ese tamaño con el Estado. Un grupo de comuneros de Santa María comenzó a organizarse contra el proyecto a finales del 2019. Los comuneros alegaban que la SEDEMA había ignorado las recomendaciones de organizaciones de protección de Derechos Humanos o el acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo en cuestiones de consulta previa, libre e informada al implementar su proyecto de ordenamiento, expresando estas preocupaciones ante el representante de la comunidad. Los comuneros organizados se mostraron especialmente desconfiados en proporcionar a la Secretaría mapas en donde se especificara la composición geológica y geomorfológica de sus territorios, pues se desataron rumores entre ellos sobre la posible construcción de túneles o

creación de minas a partir de esa información. Para mi sorpresa, más que estar preocupados por evidenciar ante el Estado las rutas de acceso o sus horarios de trabajo en el bosque, se comentaba sobre la relación de las *piedras* del subsuelo con los megaproyectos y se desconfiaba de algún tipo de ampliación de las obras del tren interurbano México-Toluca, obra en proceso en la zona desde 2014. Sin embargo, es curioso que esta información estuvo a disposición del Estado desde el principio, pues la Secretaría nos solicitó a los coordinadores elaborar los mapas geológicos a partir de los datos del Atlas de 2012, dispuestos en las páginas 18-21 del documento²⁹². Es decir, a diferencia de los caminos, rutas de acceso o estado actual de la vegetación, el Estado ya contaba con la información sobre la composición geológica y geomorfológica del espacio; los coordinadores técnicos solamente debíamos transcribirla en los reportes. La inconformidad por parte de este grupo de comuneros de Santa María fue tal que decidieron tomar medidas, plasmando su desconfianza en una carta dirigida a los funcionarios de la SEDEMA, y con copia para mí y su autoridad comunal, pidiendo el cese de actividades relacionadas con el proyecto.

²⁹² *Ídem.*

Pueblo [REDACTED] 3 de noviembre de 2019

Columba Jazmín López Gutiérrez
Directora de la Comisión de Recursos Naturales
y Desarrollo Rural
P R E S E N T E

Dirigimos esta carta a usted para informar que consideramos que los programas de manejo y ordenamiento territorial son sin duda instrumentos valiosos pero que, dada la importancia de la información que poseen, son delicados y deben ser analizados y discutidos por la asamblea con el fin de evaluar la pertinencia de compartir o no dicha información con personas ajenas a la comunidad. Con el motivo de esperar a la realización de una asamblea específicamente dedicada para el asunto del programa de manejo, nos vemos en la necesidad de informarle que hemos acordado la suspensión de toda entrega y exposición de información relacionada a dicho programa por parte del técnico Rubén Darío Madrigal Ceballos, a quien damos copia de este documento para darse informado sobre el asunto, esto hasta la realización de dicha asamblea. Lo anterior con sustento en el acuerdo 169 de la OIT y recomendaciones de la Comisión Nacional de Derechos Humanos en relación a la información sobre los territorios de los pueblos y comunidades, pues hasta el momento no hemos tenido ninguna consulta ni foro en donde desde la CORENA se haya informado sobre los intereses en la elaboración de un documento con estas características. La información que el técnico ha generado hasta el momento será resguardada por él hasta la formación de una comisión de programa de manejo, la cual asistirá y trabajará en coordinación con el técnico para el posterior resguardo de la información.

Esperamos contar con su apoyo y comprensión a favor de las comunidades y sus territorios.

Sin más por el momento, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE,

Los abajo firmantes, comuneros de [REDACTED]

Ccp. César Gatica Salazar, Subdirección de Conservación y Beneficios Ambientales,
[REDACTED], representante de la comunidad y Rubén Darío Madrigal
Ceballos, asesor de la comunidad

Carta elaborada por los comuneros en busca de detener la entrega de mapas y programa de ordenamiento territorial. La carta se acompañó de varias firmas de comuneros. La Secretaría nunca dio respuesta formal por escrito ni convocó a sesiones informativas. Por mi parte, suspendí mis actividades, como me indicaron en la carta y participé en mesas de diálogo y

asambleas con los comuneros organizados e hice entrega de la información a la comunidad en diciembre de 2019.

Si bien ni las cartografías ni el documento de ordenamiento territorial se entregaron a la SEDEMA, desde mediados de 2019 la comunidad de Santa María y yo trabajamos juntos para elaborar algunos de estos materiales. La experiencia evidenció un contraste entre las formas de definir el espacio de la Secretaría y la comunidad. Mientras que la SEDEMA buscaba generar un territorio hasta cierto punto *fijo*, a partir de la traducción del territorio a un mapa y de la imposición de una serie de nuevas reglas de uso, la comunidad de hecho ya se relacionaba con el territorio mediante una serie de negociaciones constantes con ciertos elementos naturales y con las otras comunidades, relaciones a las cuales debían dar mantenimiento cuando fuera requerido. De esta forma, más que mantenerse fijo y definido, el espacio se comportó como un territorio *vivo*, el cual pulsó entre la transformación y el afianzamiento y cuyas memorias y límites debieron reactivarse y negociarse en cada momento. La siguiente sección permite apreciar estas formas de estructuración propia del espacio, las cuales permiten entender mejor el rechazo de la comunidad al proyecto estatal.

Inscribiendo los límites

Los límites del territorio de las comunidades vecinas del Desierto de los Leones son estabilizados con ayuda los documentos de papel resguardados en los archivos institucionales y el comunal, principalmente mediante mapas registrados y sellados por el Registro Agrario Nacional y el Tribunal Superior Agrario. Estos mapas se

realizaron mediante mediciones de longitud y la obtención de coordenadas en levantamientos topográficos que quedaron asentados en folios oficiales y que son consultados frecuentemente para reconocer los linderos de cada territorio, especialmente en discusiones entre comuneros. Sin embargo, además de este tipo de registros en papel, la comunidad inscribe los bordes y formas de su territorio directamente en el bosque, con ayuda de parajes y mojoneras.

Los comuneros se ubican espacialmente en su territorio utilizando unidades espaciales y paisajísticas que denominan “parajes”. “Ando trabajando por Agua de Palomas”, “Ahorita vamos al Temicle”, “Vienen de Alcatraces”, suelen decir al dar indicaciones. Los parajes, asociados a nombres propios, son referencias paisajísticas que no necesariamente se corresponden con una expresión poligonal, como las que uno encuentra en programas de georreferencia o en los planos de papel. Por aclararlo con un ejemplo, cuando pedí a los comuneros que me ayudaran a ubicar el paraje de Cajetes en un mapa de su territorio en dos dimensiones, elaborado a solicitud de la SEDEMA para el Programa de Manejo, yo esperaba que se expresaran en términos de un polígono, que describieran el paraje como una figura bien delimitada, que a la vez fuera una fracción de otra más grande -el territorio *completo*-, pero eso no sucedió. Los comuneros me dijeron que podían trazar los límites que yo necesitaba para el polígono, ofreciéndome traducir el paraje a un rectángulo, pero que ello no tendría sentido porque no sabrían en dónde cerrar la figura. Ellos insistieron que andando por el bosque no es posible encontrar fronteras que separen un paraje de otro y me indicaron que estas referencias paisajísticas no resultan en unidades que necesariamente se toquen, pues no se trata de figuras bien delimitadas que puedan

colocarse las unas junto a las otras, integrándose al final en un todo. “Cacaloac no está junto al Vivero. No te puedo decir si acá es Cacaloac o si ya es Vivero. Lo que hay en medio no tiene nombre y caminando es que te das cuenta si ya estás en el paraje o no”, me dijo uno de ellos mientras apuntaba con su dedo en el mapa de gran formato que llevé impreso para trabajar juntos. Los comuneros insistieron sobre el carácter más bien vivencial de los parajes y acordamos que quizás una mejor traducción pudiera ser un punto o un conjunto de ellos. Finalmente, luego de discutir durante un rato, los comuneros se decidieron por indicar los parajes escribiendo los nombres sobre el mapa del territorio y delimitando polígonos con una línea punteada para indicar su carácter provisorio. Aun con ello, los comuneros se mostraron inconformes y lo consideraron deficiente al mapa por no ser el mejor medio para traducir los aspectos más importantes de los parajes, es decir, la experiencia vivencial y paisajística de una unidad sin límites precisos, a diferencia de mis supervisores en la SEDEMA, quienes estuvieron satisfechos de ver por fin el territorio “completo”.

Por otro lado, mientras que los parajes no aceptan definiciones geométricas nítidas, las mojoneras son estructuras de piedra que las comunidades utilizan para inscribir poligonal y explícitamente los límites entre sus territorios. En las fronteras de Santa María, tres diferentes tipos separan entre sí los territorios comunales: i) “amontonamientos de piedra”, pilas de rocas hechas por los comuneros unidas solamente por acción de la gravedad; ii) grandes formaciones naturales, monolitos volcánicos de color oscuro que se asoman entre lo dorado del pastizal; y iii) postes de cemento, arena y grava contruidos por los comuneros, quienes debieron cargar con el material y herramientas necesarias hasta lo más profundo y elevado del bosque. Cualquiera que sean sus características, los comuneros utilizan las mojoneras como vértices sobre los que trazan líneas imaginarias para separar los territorios en contacto. Explorar las mojoneras permite apreciar que los ensamblajes entre comunidades, territorios y mojoneras guardan separaciones entre sí, es decir, que estas colectividades requieren de ciertas exclusiones para generar su espacio común.

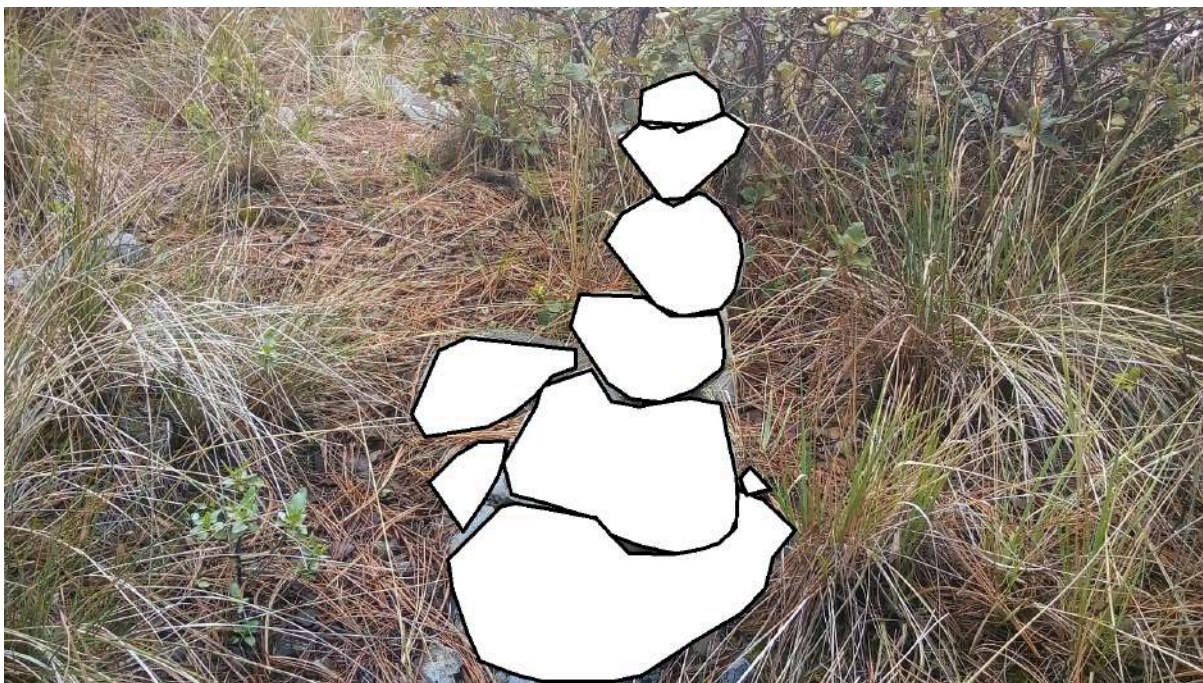


Ilustración de una mojonera. Debido al estado actual de conflicto en la comunidad de Santa María y a la pandemia desatada en 2020, no me fue posible obtener imágenes, por lo que me vi obligado a intervenir algunas fotografías para dar cuenta de éste y los siguientes documentos del Archivo de Piedra.

“¿No sería más útil si usaran alambre de púas? Se ahorrarían discusiones y los límites quedarían más claros... ¿no?”, dije a las autoridades de Santa María luego de escuchar sus quejas sobre un conflicto que recién habían tenido con una de las comunidades vecinas. Visiblemente ofendidos, los señores me pidieron considerar los costos de un cercado de ese tamaño, pues su territorio se extiende por más de trescientas hectáreas. “¡Quiero ver que pongas tu cerca en la cañada! Si pones la mano de obra, yo te pago el material”, dijo uno de los señores, insistiendo en que las limitaciones no eran solamente debido al costo, sino a lo accidentado del terreno. Las mojoneras ya resolvían el problema bastante bien, pues con ayuda de cuerdas o la

simple mirada era posible trazar las divisiones territoriales sobre la aparente continuidad del paisaje. Sin embargo, la ausencia de divisiones explícitas obligaba a los comuneros a involucrarse presencialmente en el mantenimiento de sus fronteras, debiendo subir a generarlas cada que fuera necesario. Esto ya que a menudo los comuneros discutían con sus vecinos por pasear en el territorio de la otra comunidad o, más grave aún, por trabajar tierras que no les pertenecían. Cuando esto ocurría, las autoridades de las comunidades en cuestión se reunían en la zona traspasada y discutían mientras *dibujaban* su frontera, caminando juntos de mojonera en mojonera. Piedras, gritos y zancadas convertían un paisaje aparentemente homogéneo en territorios bien diferenciados. “¿Y no les cansa tener que subir a pelear?”, dije en otra ocasión, con planes de insistir sobre la cerca. “¿Pues entonces ya para qué queremos Representante?”, dijo en broma uno de los comuneros en referencia a sus autoridades comunitarias.

Identificar una mojonera requiere conocimiento profundo sobre la historia del paisaje y no todos los comuneros lo poseen. Para distinguir una simple piedra de una mojonera no basta con observar su apariencia, pues si bien es relativamente fácil reconocer la acción humana en una mojonera de cemento entre lo verde del bosque de oyamel, los amontonamientos de piedra o los monolitos son más difíciles de notar, sin mencionar que encontrarlas en medio del bosque es difícil, si no es que prácticamente cuestión de suerte para quien no las ubica de antemano. Solamente algunos comuneros son capaces de distinguirlos y de encontrarlos entre la yerba crecida. Sebastián, antiguo cazador, conocía la ubicación de todas y fue mi principal guía cuando tuve que obtener las coordenadas geográficas de su territorio para trazar los

mapas. En nuestros recorridos, me contó historias sobre la construcción de las mojoneras y sobre los intensos esfuerzos que implicó cargar los bultos de cemento a través del bosque para pegar piedra con piedra. Además, me mostró una mojonera que dejó de ser reconocida como límite oficial, perdiéndose en la espesura del bosque, y me contó sobre los peligros de los amontonamientos de piedra, pues me decía que él sospechaba que habían sido movidos de sitio en varias ocasiones, traicionando los acuerdos y los límites de los territorios, desencadenando intensas discusiones.

Estas piedras y parajes permiten apreciar formas propias de la comunidad de ordenar el espacio, entre cambio y estabilización, que resultan independientes a las solicitadas por el Estado en su Ordenamiento Territorial –aunque a veces se construye en préstamos con documentos oficiales, como los títulos de propiedad del Registro Agrario Nacional, como se mencionó. Esta capacidad propia de gestión del territorio permite a los comuneros desobedecer a los intentos de dar forma al espacio por parte del Estado, pues no es que no haya “orden” en estas tierras o que sin la intervención estatal estos bosques permanezcan indeterminados, sino, más bien, el orden que busca imponer el Estado es uno nuevo e incluso prescindible para el trabajo de mantenimiento que ya realizan las comunidades sobre sus territorios. Desde la perspectiva de los comuneros, el nuevo orden territorial solicitado por el Estado busca estructurar algo que de hecho ya está siendo intensamente ordenado. Como expresó de forma precisa el filósofo vitalista Henri Bergson: “La idea de desorden es pues totalmente práctica. Corresponde a una cierta decepción de una cierta expectativa, y no designa la ausencia de cualquier orden, sino solamente la presencia de un orden

que no ofrece interés actual²⁹³. Más que pretender la imposición de un documento rector, como los Ordenamientos Territoriales, los cuales se construyen con una fuerte inclinación a favorecer el apego a las leyes del Estado y se orientan a generar la visibilidad, orientación y acceso a una autoridad lejana, el trabajo por mejorar el ordenamiento del espacio debió haber buscado el acompañamiento de los procesos de construcción territorial que de hecho ya se realizan en los territorios. Además, como bien declararon los comuneros en su carta, las autoridades estatales debieron haber dejado claros los intereses de este programa mediante consultas oportunas, libres e informadas ante la asamblea de comuneros. Al poner un límite y negarse a la transparencia, los comuneros defendieron lo que el poeta y filósofo antirracista Édouard Glissant nombró “el derecho a la opacidad”, es decir, la afirmación de la diferencia y de la no asimilación en un ejercicio de resistencia ante la hipervisibilidad y control impulsada, en este caso, por el Estado mexicano²⁹⁴.

Esta idea de estructuración propia y rebeldía frente a la asimilación estatal, lo que en el capítulo pasado denominé “nocturnidad”, ronda las historias de los tres documentos del archivo de piedra, permitiendo apreciar que más que mostrarse necesitados de una definición externa del territorio, por medio de documentos de los archivos estatales o proyectos de conservación y ordenamiento territorial del gobierno, los comuneros son capaces de articular estructuraciones propias sobre el territorio, entre intensas negociaciones con sus pares, plantando su posición ante proyectos externos a la comunidad, a la vez que tomando de ellos los préstamos necesarios de manera selectiva cuando así lo requieren. La memoria de los comuneros

²⁹³ Henri Bergson, *La Evolución Creadora* (Buenos Aires: Cactus, 2007), p. 241.

²⁹⁴ Glissant, *Poética de... op. cit.*

se encuentra viva, al igual que las piedras con las que construyen una arqueología del presente.

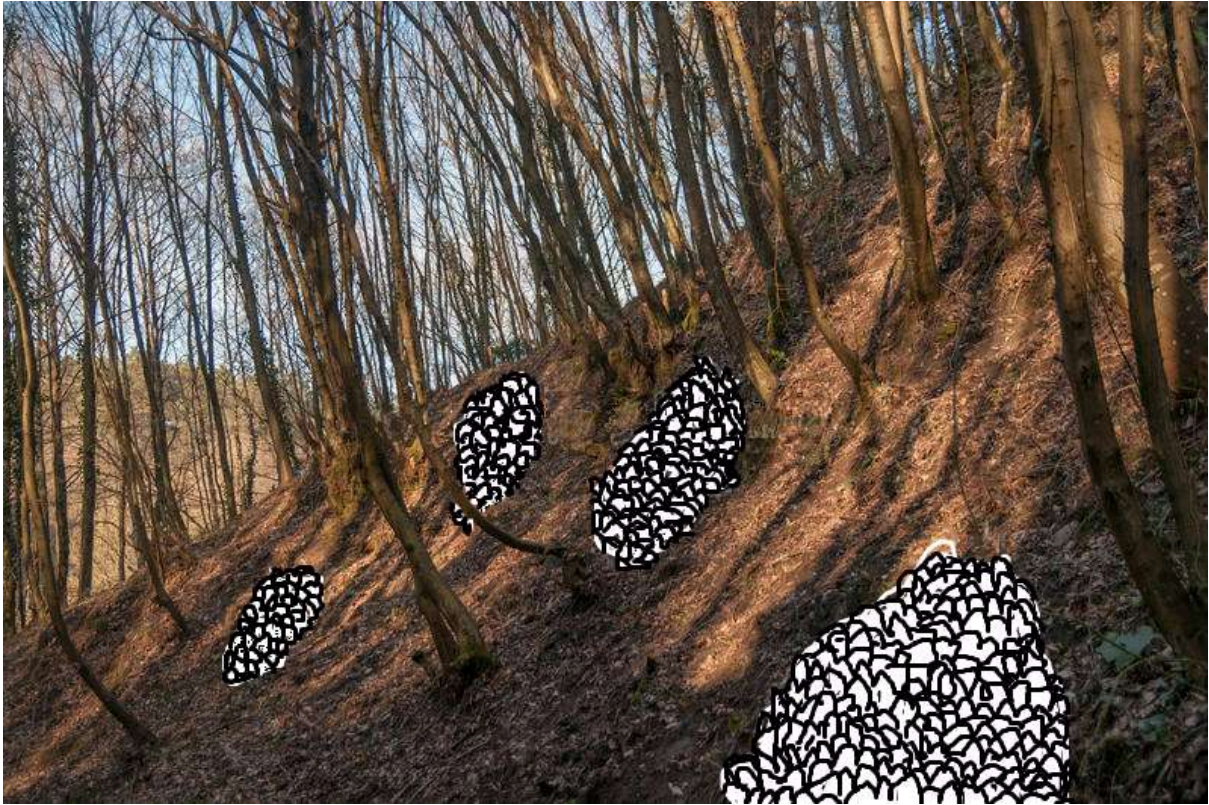
Documentos de Piedra

Las siguientes historias se construyen alrededor de tres documentos del Archivo de Piedra: las Tumbas Zapatistas, la Peña de Temicle y los Cajetes. Cada piedra muestra importantes aspectos en los que estas piedras se relacionan con la construcción del territorio y la comunidad.

Tumbas zapatistas

El 8 de marzo de 2019, un grupo de comuneros y yo trabajamos limpiando el camino que avanza paralelo a los restos de la antigua barda del Desierto Carmelita, construida en el siglo XVII. El camino se encontraba lleno de yerba y retoños de oyamel, así como de piedras que con el tiempo se fueron separando de la barda. Nuestro trabajo como brigadistas y coordinador técnico era dar mantenimiento al camino para facilitar el acceso al territorio en caso de incendio. Trabajamos con palas durante horas removiendo los obstáculos del camino y aplanando el terreno. Estas acciones formaban parte de los compromisos de conservación acordados por las autoridades de la comunidad con la Secretaría de Medio Ambiente, como parte del programa Altépetl. Iniciamos el trabajo el lunes y para el miércoles ya habíamos logrado habilitar gran parte del camino que unía la Calzada al Desierto de los Leones con los

pastizales de montaña del paraje que los comuneros conocen como “La Parte Alta”. Este miércoles, ya al final de la jornada, yo descansaba tomando agua, sentado sobre la tierra negra, cuando un comunero se me acercó y me pidió que lo siguiera. Obedecí y lo acompañé hasta una ladera, en donde pude ver que el resto de los brigadistas nos esperaban parados alrededor de unos extraños montones de piedras. “¿Qué crees que son?”, me preguntaron varios de ellos empalmando sus voces. Contesté diciendo que no sabía, pues nunca había visto algo así: piedras blancas de entre uno y dos centímetros de diámetro colocadas una sobre otra formando una estructura de aproximadamente un metro cuadrado de superficie y unos treinta centímetros de altura. Había varios de estos montones repartidos por la ladera. ¿Qué cosa podían ser? Los comuneros sonreían esperando mi apuesta. “¿Erosión?”, me atreví a adivinar. “¡Qué pasó, Rubén! Más respeto a los Mártires de Santa María”, dijo uno de los señores, aparentemente gustoso de que me equivocara, pues mi error le daba una excusa para empezar a contar su historia. Los demás se burlaron. “La erosión no hace montones”, dijo otro negando con la cabeza. Por fin me iluminaron: estas piedras eran las *Tumbas Zapatistas*.



Las tumbas se veían algo así, acomodadas en la ladera, entre encinos y oyameles.

Nos pusimos cómodos en la hojarasca y uno de los comuneros empezó a contar que los bosques de Santa María, y en general los del poniente, fueron guarida y territorio de guerra del ejército de Zapata en los primeros años del siglo XX²⁹⁵. “Aquí se peleó contra [Venustiano] Carranza y los que iban cayendo fueron sepultados en la

²⁹⁵ La presencia de los zapatistas en la zona quedó registrada en el periódico *El Pueblo*, donde se difunde la información proporcionada por la Oficina de Estadística y Movimientos Militares: “El Coronel Pulido, Jefe del 40. Regimiento de la Brigada “Libres de Guanajuato[”], que se encuentra de destacamento en los pueblos de Santa María y Cuajimalpa, informa que los zapatistas que merodeaban por el lado del Desierto de los Leones,[sic] han sido obligados a retirarse de por aquellos rumbos. Tienen noticias fidedignas de que varias partidas de zapatistas que se encuentran en las cercanías de Cuajimalpa y el Desierto,[sic] están tratando de rendirse a las fuerzas legalistas.” Sin autor. “Sufren nuevas derrotas varias gavillas de zapatistas” *El Pueblo*, 28 de diciembre de 1915.

ladera. Si te fijas, no hay piedras de éstas en otros lados y los montones no se hacen solos en ninguna otra parte. Estas tumbas tienen cien años”, apuntó uno de los comuneros, haciéndome notar que no estábamos frente a *simples montones de piedras* sino ante importantes documentos históricos de la comunidad. Los comuneros me indicaron que a pesar de que la gente de su pueblo se caracteriza, de acuerdo con su apreciación, por ser amable y pacífica, no dudaron en dar su apoyo a las tropas rebeldes, pues simpatizaban con la causa campesina. Según los comuneros, sus antepasados proporcionaron a los zapatistas comida, cobijas, leña y armas, además de negar información a la facción carrancista cuando tuvieron la oportunidad. Uno de los comuneros contó el aspecto más importante de esta historia: que “fue por el apoyo a Zapata que Carranza se desquitó y declaró al Desierto un parque nacional. ¡Nos quitó la tierra que nos dieron los carmelitas en el decreto de Guadalupe Victoria!”, reclamó el señor indignado. Los comuneros consideran que la promulgación del decreto firmado en noviembre de 1917 no solamente tuvo que ver con un afán conservacionista por parte del estado mexicano, labor de importantes figuras como Venustiano Carranza o Miguel Ángel de Quevedo, sino que el Desierto de los Leones nació como el primer parque nacional de México producto de una venganza del jefe de estado hacia las comunidades por haber brindado su apoyo a la rebeldía zapatista. Los comuneros consideraban que los intereses conservacionistas fueron tan solo una excusa y no el *verdadero* motivo detrás de la fundación del parque. “¿Por qué no hicieron su parque en otro monte? Había bastantes bosques que podían dedicarse a conservar”, reclamó uno de ellos, marcando su distancia respecto al parque, prefiriendo denominarlo “monte”. Me pareció sensato. Sin embargo, a

pesar de que probablemente el comunero no esperaba una respuesta, yo sugerí, habiéndolo leído en algún lado, que podía deberse a que en esa época la ciudad de México aprovechaba el agua de los manantiales de la zona y que quizás por eso fue un espacio en la mira para colocar allí un parque nacional.²⁹⁶ Los comuneros se mostraron inconformes y uno de ellos repitió: “había muchos montes más”. Tiempo después pude apreciar que esta opinión marca profundamente la posición política de muchos comuneros, especialmente los mayores, quienes sostienen en la *venganza carrancista* una seria desconfianza hacia la colaboración con el gobierno, oponiéndose a recibir recursos en forma de “Pagos por Servicios Ambientales” del Estado.

Desde mi perspectiva, más que una sola causa detrás de la fundación del Desierto como parque nacional, su origen se debe a la acción conjunta de un ensamblaje de actantes. En esta red se encuentran Miguel Ángel de Quevedo, los manantiales del Desierto y las necesidades hídricas de la ciudad de México, los *sportmen* y excursionistas de principios de siglo XX, las comunidades de la zona, los rebeldes zapatistas, los intereses políticos de Venustiano Carranza y, claro, sus impulsos de venganza hacia los guerrilleros de Zapata, entre muchos otros elementos en *intra-acción*²⁹⁷. Este concepto de la filósofa feminista Karen Barad permite apreciar que, en vez de considerar entidades independientes, dadas de antemano y actuando las unas sobre las otras (interactuando), de manera que podríamos aislarlas entre sí y distinguir entre ellas la causa de las demás, la *intra-acción* entiende la agencia no como una propiedad inherente a una entidad individual que la ejerce, sino

²⁹⁶ Véase Herrerías Sosa, *Parque Nacional... op. cit.*, p.23-24.

²⁹⁷ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway*. (Durham: Duke University Press, 2007).

al dinamismo de fuerzas en donde todas las “cosas” en cuestión se encuentran en constante intercambio e influencia, trabajando de forma inseparable²⁹⁸. Al pensar la fundación del parque como producto de una intra-acción, podemos afirmar que los elementos mencionados, sumados a otros más que pudieran agregarse, conformaron una trama múltiple que actuó en conjunto para transformar al Desierto en un parque nacional, siendo arbitraria cualquier designación de alguno de los elementos como causa única y original situada por encima de las otras, obligando a reconocer una multiplicidad en la fundación del parque²⁹⁹. Sin embargo, esta arbitrariedad no implica que la selección hecha por los comuneros identificando “la venganza carrancista” como causa de la fundación del parque sea poco interesante o incorrecta. Al contrario, esta distinción permite *situar* la posición, intereses y la forma en que los comuneros articulan sus prácticas de conservación, uso y apropiación del territorio dentro del Parque Nacional. La selección de los comuneros los identifica su posición en la trama, permitiendo distinguir más claramente su perspectiva, prácticas e

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 141.

²⁹⁹ La intra-acción puede entenderse de manera cercana a la noción de agenciamiento de Deleuze y Guattari: “Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos géneros heterogéneos y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos de diferentes naturalezas. Lo importante no son las filiaciones sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias sino los contagios, las epidemias, el viento. Un animal se define menos por el género y la especie, por sus órganos y sus funciones que por los agenciamientos de que forma parte. Por ejemplo, un agenciamiento del tipo hombre-animal-objeto manufacturado; HOMBRE-CABALLO-ESTRIBO. Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras o dos cabezas. Estados de cosas, estados de cuerpos; pero también enunciados, regímenes de enunciados. Los enunciados no son ideología. Son piezas de agenciamiento, en un agenciamiento no hay ni infraestructura ni superestructura”. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*. (Valencia: PreTextos, 2004), p. 79.

intereses de entre la pluralidad que ocurre en estos bosques supuestamente desiertos³⁰⁰.

Tomar en consideración la mirada comunal de la venganza carrancista para el análisis histórico del Desierto de los Leones permite un acercamiento distinto hacia el decreto presidencial firmado en 1917, pues destaca ciertos elementos del documento más allá del encuadre conservacionista con el que usualmente se ha apreciado su redacción³⁰¹. Luego de escuchar la historia de los comuneros me fue difícil pasar de largo que la mayor parte del decreto se dedica, primero, a atribuir a ciertas instituciones del Estado mexicano como las únicas y auténticas administradoras y responsables del espacio³⁰² y, segundo, que las acciones de conservación propuestas se expresan principalmente en términos de la contención de la tala, actividad llevada a cabo por las comunidades para su sustento, incluso desde antes de la llegada de los carmelitas³⁰³. Además, el documento enmarca jurídicamente las tierras del Desierto

³⁰⁰ Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14, 3 (1988): 575-599.

³⁰¹ Como en el trabajo del ingeniero forestal mexicano Antonio Herrerías Sosa a mediados del siglo pasado o, recientemente, en la obra de la historiadora ambiental Emily Wakild. Véase: Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*; Wakild, *Revolutionary Parks... op. cit.*

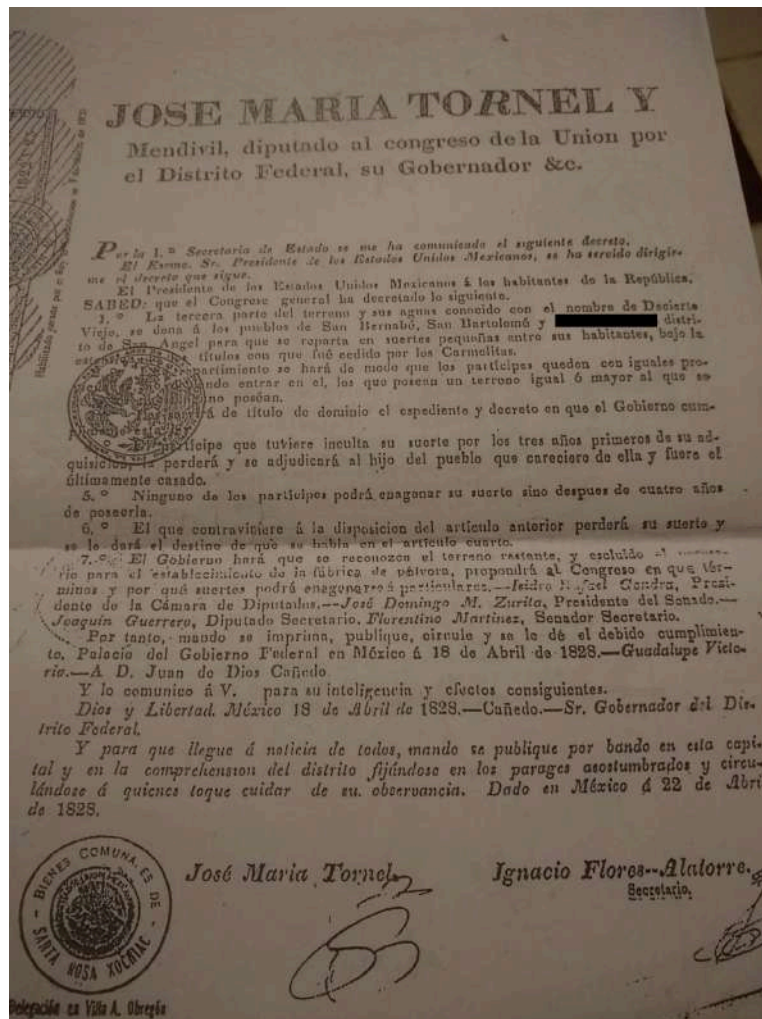
³⁰² Como puede verse a lo largo de toda la primera parte del texto y en el artículo segundo del decreto, el cual dice: "La administración, conservación y embellecimiento del Parque, quedarán a cargo de la Secretaría de Fomento, con excepción de las ruinas históricas que en él se encuentran, cuyo cuidado y conservación dependerá de la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas". SEMARNAP. *Áreas Naturales Protegidas de México con decretos federales* (México: SEMARNAP, 2000), p. 301.

³⁰³ Como se puede apreciar en el código de Mendoza, donde se observan los tributos de madera (cargas de leña) pagados por los pueblos de (San Mateo) Tlaltenango y (San Bartolo) Ameyalco, entre otros. Véase Código de Mendoza p. 32. INAH, "Código Mendoza". <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>. Accedido el 22 de enero de 2024.

como terrenos baldíos,³⁰⁴ ignorando, por un lado, que eran frecuentemente utilizadas por las comunidades, así como el hecho de que habían sido reconocidas por el Ejecutivo del Estado mexicano como propiedad de estos pueblos cien años atrás en el documento que los comuneros llaman “El Decreto de Guadalupe Victoria”.³⁰⁵

³⁰⁴ El decreto se enmarcó en la Ley de 18 de diciembre de 1909 sobre terrenos baldíos y la del 21 de diciembre del mismo año, ambas leyes del periodo porfirista. La primera permitía que los terrenos baldíos y nacionales que fueran adecuados se “reservaran” para mantener sus bosques. La del 21 de diciembre confería al Ejecutivo la facultad de expropiar bosques y terrenos cuando a su juicio no se realizara la conservación, repoblación o regulación de la explotación, además de justificar la acción estatal cuando fuera necesario plantar árboles para la conservación de los manantiales y corrientes de agua. Véase Vargas Palestina, *Los estudios... op. cit.*, p. 7.

³⁰⁵ Este documento se encuentra en el archivo comunal de Santa María Yohualli y fue obtenido del Archivo General de la Nación, de acuerdo al representante actual. Los comuneros se refieren a él como “el decreto de Guadalupe Victoria” y lo utilizan tanto en sus discusiones al interior de la comunidad, como en sus encuentros con las comunidades vecinas e instituciones gubernamentales, además de que es clave en el juicio agrario que mantienen contra la comunidad de San Mateo Tlaltenango por la propiedad de las tierras del Desierto de los Leones. El documento está firmado con fecha del 18 de abril de 1828 y reconoce a los pueblos de San Bartolo Ameyalco, San Bernabé Ocotepéc y Santa María Yohualli como propietarios del Desierto de los Leones. Historias ambientales del Desierto como la del ingeniero forestal Herrerías de Sosa en la década de 1950 no se refieren al documento específicamente, pero sí a la cesión de las tierras del Desierto hecha por el estado mexicano en beneficio de los pueblos mencionados. Véase Herrerías Sosa, *El Desierto... op. cit.*



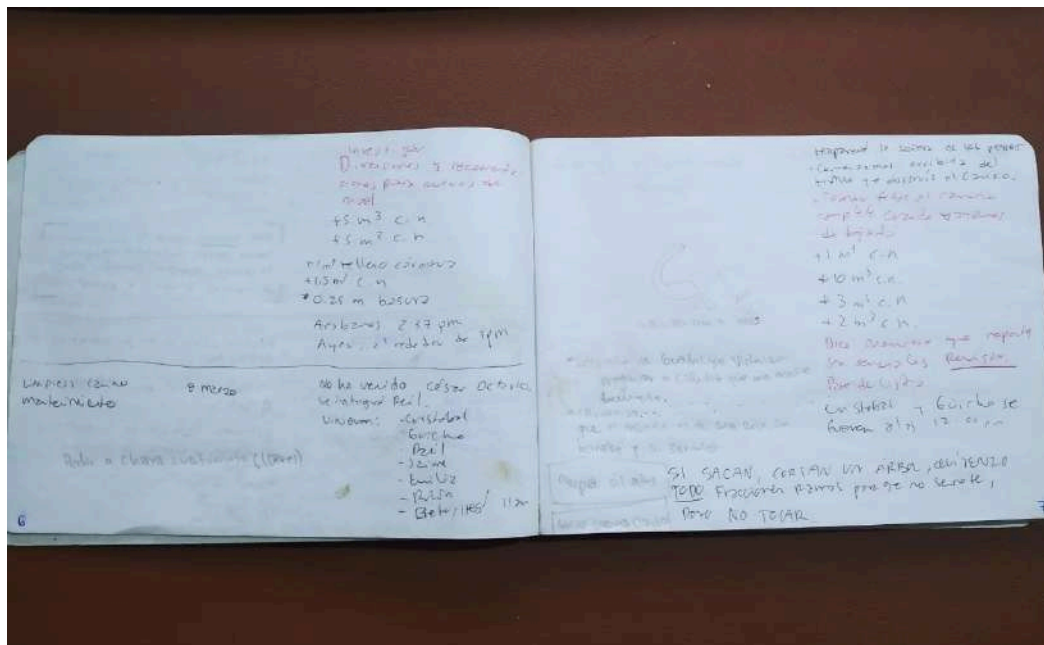
Fotografía que circula vía Whatsapp entre los comuneros del "Decreto de Guadalupe Victoria", resguardado en papel en el archivo comunal de Santa María Yohualli y en las casas de algunos comuneros. El sello de la comunidad agraria se puede observar abajo a la izquierda. Este documento de papel acompaña al de piedra, las tumbas zapatistas, para tejer historias sobre la propiedad *auténtica* del Desierto y el linaje rebelde que se atribuye la comunidad de Santa María.

De vuelta al 8 de marzo de 2019, luego de reclamar que había muchos otros montes donde pudo haberse fundado el primer parque nacional y mientras bebíamos

refresco alrededor de una tumba, los comuneros expresaron que lo que para ellos fue lo más grave del asunto fue que al fundarse el parque, la autoridad de estos bosques pasó hacia el estado mexicano. En palabras de uno de ellos, el Desierto “dejó de ser de la Asamblea y pasó a ser de los escritorios”. Esta afirmación me hizo preguntarle al comunero si de este modo se tomaban las decisiones en esos tiempos. Él guardó silencio un momento y contestó: “Seguramente sí” e insistió en que lo más importante era que así se tomaban ahora y que así debía seguir en el futuro. “Santa María siempre ha sido y será de izquierda, ¡y de izquierda radical!”, agregó uno de sus compañeros. Los señores se miraban entre sí orgullosos. Entrado el 2022 supe que esta posición de izquierdas forma parte de un principio identitario que algunos comuneros de Santa María sostienen frente a los de San Mateo Tlaltenango, a quienes acusan de ser “de derechas” por haber recibido la indemnización por parte del Estado en 1983. Por otro lado, otros comuneros consideran que el conflicto no es asunto tanto de posiciones políticas, sino principalmente alimentado por la envidia o el sentimiento de revancha tras haber recibido San Mateo dinero por tierras que, de acuerdo con estos comuneros de Santa María, no les pertenecían.

Mientras los señores contaban sus historias, yo hacía algunos apuntes en el cuaderno donde se registraban las actividades de las brigadas. Este cuaderno era una bitácora que los auxiliares técnicos de cada comunidad debíamos llevar para mostrar las actividades diarias a los inspectores de la Secretaría de Medio Ambiente. “Limpieza y mantenimiento de caminos”, “recolección de basura” o “reforestaciones”, el cuaderno debía tener escrita este tipo de actividades y se suponía que en algún momento sería revisado para justificar el apoyo monetario que brigadistas y técnicos

recibíamos cada mes. “Después arranco las hojas”, pensé mientras apuntaba con el lápiz, sintiendo que anotaba algo que no debería estar en el documento, pues desde la Secretaría se nos había indicado que debíamos evitar el “ruido” en las bitácoras y se nos solicitaba un registro en forma de tabla en donde se inscribieran las actividades de la forma más puntual posible, acompañadas únicamente de cifras y unidades. Es curioso que mi bitácora jamás fue revisada por el personal de la Secretaría y terminó llena de pedazos de historias y apuntes caóticos, adornada por uno que otro dibujo y abundantes manchas de tierra.



Bitácora en las notas del 8 de marzo. Aparecen reportes sobre la recolección de basura en el bosque, las asistencias y faltas de los brigadistas y algunas notas sobre las tumbas zapatistas, elaboradas a lápiz, pues mi intención era borrarlas en caso de que fuera necesario.

“¿Y si le damos con la pala?” Preguntó un comunero mientras miraba firme hacia la tumba. Nadie contestó. Uno de ellos rompió el silencio y sugirió que debíamos dar por terminado el trabajo del día. Empezamos a juntar nuestras mochilas y herramientas y regresamos al camino. Me sentí aliviado de poder ir a mi casa sin tener que confirmar si debajo de los montones de piedras blancas se encontraban los restos de algún revolucionario. Antes de irnos, uno de ellos me pidió que tomara la siguiente fotografía y se la enviara, pues tenía ganas de usarla en sus redes sociales. Así lo hice.



El comunero, aparentemente inspirado por la plática sobre los zapatistas y el linaje radical de Santa María, decidió posar tomando la hoz y el hacha con las que había estado trabajando para recrear su versión del conocido símbolo comunista.

Dos años después, al visitar de nuevo el sitio y comentar sobre el asunto, otro comunero me dijo, para mi sorpresa, que esas piedras no eran tumbas de ningún revolucionario, que las verdaderas tumbas zapatistas se encontraban más allá del paraje Cabeza de Toro, en la parte más alta del territorio, específicamente en los bosques de la comunidad de Magdalena Contreras. Más que pensar que estuve frente a tumbas falsas, esto me puso a pensar o bien que los documentos de este archivo de piedra, además de no requerir de cuidados especiales frente a los elementos, tampoco requieren de ser *auténticas*, es decir, de un compromiso fuerte con su *arché*, como en la arqueología del presente de Harrison, de manera que muchas piedras pueden tomar la función histórica de las tumbas y dar ancla a estas historias. Por otro lado, también pudiera ser que, simplemente, existan varias tumbas zapatistas en distintas partes de los bosques del Desierto de los Leones, pues en la comunidad se cuenta que se libró más de una batalla entre los zapatistas y el ejército mexicano.

Las tumbas zapatistas, más que permanecer quietas sobre el suelo, se comportaron como cuasi-objetos pues, como puede verse en el relato, el contacto con los comuneros influyó, primero, en el comportamiento de los brigadistas, quienes acudieron gustosos al llamado de las rocas. Por otro lado, el relato sobre el pasado que de estas piedras recuperan juega un papel destacado en la construcción de su colectividad, pues con ella los comuneros dan forma a su identidad, visión y acción política de una cierta manera, orientándola hacia lo que ellos consideran una posición “radical de izquierda”, lo cual tiene consecuencias sobre, por ejemplo la desconfianza

de algunos comuneros hacia el Estado y sus programas de conservación, su imagen en redes sociales y su posicionamiento frente a otras comunidades.

Peña de Temicle

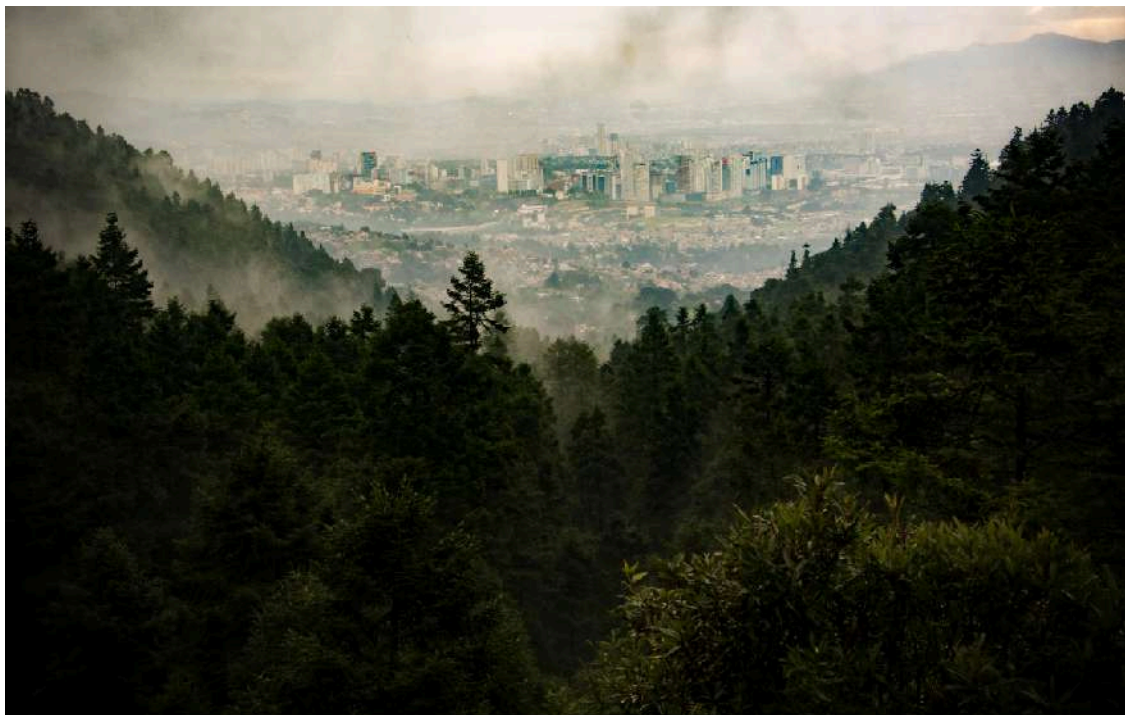
La peña de Temicle, también conocida como Peña de San Agustín, es una enorme estructura de piedra que forma parte de una sierra de roca expuesta que atraviesa el territorio de Santa María Yohualli. Desde su base, la peña debe tener unos 40 metros de altura y se encuentra decorada por varias plantas y uno que otro grafiti. La peña es un sitio especial para la comunidad, pues la gente la valora tanto por las historias comunales que alberga, así como por sus impresionantes vistas hacia la Ciudad de México. Subirla es todo un reto, pues sus paredes están severamente inclinadas y los huecos donde uno podría colocar pies y manos son especialmente incómodos y resbaladizos. Sin embargo, la hostilidad de estas condiciones no han sido impedimento para los jóvenes grafiteros quienes han decorado las piedras con sus *pintas* fosforescentes, así tampoco a las parejas que han materializado su amor registrando sus nombres en lo más alto de la Peña, rodeados por un corazón. “Elena y Miguel 100% amor”.

La primera vez que subí a la peña, a finales de 2018, uno de los comuneros que me acompañaba me contó que desde ahí fue tomada una foto ganadora de algún prestigioso premio internacional. Me dijo que no estaba seguro, pero que probablemente se trataba de un concurso de *National Geographic*. La vista desde la Peña fue impresionante. Santa Fe se asomaba en medio de la cañada y el resto de la ciudad quedaba oculto por la contaminación. Platicábamos y uno de los comuneros

me contó que le gustaba subir allí para acordarse de la Ciudad de México, pues rara vez bajaba del pueblo de Santa María.³⁰⁶ El otro comunero, interesado en arrancar un proyecto ecoturístico, nos confesó que se sentía avergonzado de los grafitis y los corazones, pues no veía bien que la gente del pueblo escribiera sobre tan importante roca. “¿Qué imagen damos a los turistas? Nos hace ver muy *corrientes*. Parece que el bosque está descuidado y que no hay vigilancia”. Luego, me contaron la historia de cuando tuvieron que bajar una osamenta que habían encontrado atorada en los rincones de la peña hacía un par de años. Me sorprendió que usaran la palabra “osamenta”, pues solamente la había leído y jamás la había escuchado que alguien la utilizara. “Habrán sido restos de algún grafiterillo”, dijo el comunero cuando pregunté sobre los huesos.

Mientras escribía estas líneas, me di a la tarea de buscar la fotografía tomada desde la Peña ganadora del premio de la que los comuneros me hablaron en esa primera visita. A la fecha, tres años después, no se me había ocurrido buscarla. Logré encontrarla tras una breve búsqueda en internet y descubrí que efectivamente ganó el primer lugar, pero no de un concurso de National Geographic, sino de uno apenas más modesto: “Visión Forestal”, organizado por la CONAFOR en 2015.

³⁰⁶ Esto cambió un año después, pues el comunero inició una relación sentimental con una texcocana que lo hizo visitar la ciudad frecuentemente. El comunero, acostumbrado al aire fresco de la montaña, se quejaba principalmente de tener que soportar el calor de la ciudad cada vez que visitaba a su novia. Ahora mismo me pregunto si el nombre de mi amigo y su novia ya estará grabado sobre la Peña de Temicle.



Arriba, intervención que permite imaginar la peña emergiendo entre el bosque de oyamel.

Abajo, la foto ganadora del premio publicada en las redes de la CONAFOR, cuyo *tuit*

decía “Fotografía ganadora del 1er lugar del Concurso #VisiónForestal 2015. Sitio: Desierto de los Leones #DF. ¡Felicidades!” El texto del tuit indica que fue tomada desde el parque nacional, sin embargo, la peña se encuentra dentro del territorio del comunal de Santa María

Yohualli. Tomada de la cuenta de Twitter de la CONAFOR:

<https://twitter.com/CONAFOR/status/653650548135084037/photo/1>

Además de amores campestres y rebeldías en aerosol, los comuneros me enseñaron otras historias que se inscriben en la Peña de Temicle. Una habitante de Santa María las condensa en una publicación reciente: “Se dice que en esta peña está enterrado un tesoro que nadie ha encontrado y que un ser sobrenatural lo cuida.”³⁰⁷ El microrrelato junta dos historias que llegaron a mí separadas y que los comuneros disfrutaron repetir cada que nos acercamos al enorme documento de piedra: las historias del Oro y el Amigo. Ambos relatos permiten apreciar que en esta peña se construye un ensamblaje entre personas vivas y muertas, brigadistas, chamanes, estructuras para la filtración del agua y tesoros, así como entidades sobrenaturales y helados de limón. Este ensamblaje da forma a los valores que deben procurarse para mantener la permanencia del colectivo, bajo amenaza de quedar excluido o desatar conflictos internos. Además, se observa cómo estas entidades inmateriales dan forma no solo a la comunidad, sino a sus relaciones laborales y políticas con entidades externas.

³⁰⁷ Izalia Gómez Romero, “Andando por Santa María Yohualli”, en *Memorias del poniente III: historias de sus pueblos, barrios y colonias*, coords. Mario Barbosa Cruz, Enrique Ehecatl Omaña Mendoza y Elizabeth Balladares Gómez (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2018), p. 67.

El oro

“¿Qué pasó, don Juan? ¿Se trajo su pala? Preguntó un comunero en tono burlón mientras señalaba un extraño hoyo en la tierra con forma rectangular. Don Juan, un comunero de más de ochenta años, contestó que no la necesitaba, que con las manos le bastaba para desenterrar el tesoro; aunque, si alguien lo ayudaba, estaba dispuesto a compartir. En ese entonces, en los primeros meses de 2019, todavía no contábamos con equipo para trabajar en el monte. Los comuneros debían llevar sus propias herramientas y a veces las olvidaban o simplemente les daba flojera traerlas consigo, por lo que se nos dificultaba realizar los trabajos de mantenimiento del bosque. Nos registramos al programa Altépetl en febrero, pero no fue sino hasta finales de julio que la Secretaría de Medio Ambiente entregó palas, botas y uniformes resistentes al fuego a las brigadas de guardabosques de Santa María que participaban en sus programas de conservación. Sin embargo, como mencioné anteriormente, los uniformes llegaron incompletos, las botas rara vez fueron de la talla solicitada y las palas eran cuadradas y no con punta, lo que dificultaba enterrarlas en el suelo. La broma sobre el tesoro parecía tocar también lo mal equipados que nos encontrábamos para realizar nuestro trabajo. Terminado de reír, don Juan empezó a contarme sobre el Oro de Santa María.

Don Juan contaba entusiasmado que en el bosque comunal fueron enterradas muchas de piezas de oro, que durante la revolución la gente de los pueblos guardó su patrimonio en la tierra para evitar que fuera robado por “los pelones” (militares). Según don Juan, con el paso del tiempo la gente fue olvidando el lugar del escondite y el oro quedó esperando bajo tierra, cubierto por décadas de suelo acumulado. Yo

había escuchado historias similares en otros pueblos. “El típico Oro de la Revolución”, pensé. Los comuneros pidieron a Don Juan que me hablara de su detector de tesoros y el señor empezó a contarme que si bien podía sentir la diferencia de materiales bajo la tierra con unas simples varitas sostenidas entre sus dedos, en su casa tenía un viejo detector de metales al que solamente le faltaba una pieza para funcionar—don Juan nunca dijo de qué pieza se trataba y en realidad jamás pude ver el aparato. Don Juan aclaró que esos hoyos rectangulares que teníamos enfrente eran causados por otros buscadores de tesoros y que él mismo había cavado algunos de ellos sin éxito. “¿Ya se lo habrán ganado, don Juan?”, preguntó en burla un comunero. Don Juan se mantuvo serio y en silencio.

Tiempo después, en mi trabajo cotidiano con las brigadas, seguí encontrándome con más de estos hoyos rectangulares de más o menos un metro de profundidad, especialmente cerca de la Peña del Temicle. Los otros comuneros de la brigada, no solamente don Juan, volvían a hablar de tesoros cada vez que nos pasábamos cerca de los agujeros. Se me hicieron muy extraños, pues no parecían ser especialmente profundos, pensando que se trataría de tesoros enterrados hace un siglo, y me costaba entender lo específico de su forma, pues no lograba entender por qué era necesario cavar un agujero tan perfecto para extraer el tesoro de la tierra.

Algún tiempo después, conté la historia de don Juan a un comunero cercano al representante de la comunidad. Al terminar mi historia, el comunero se rió de mí: “Rubén, eso no existe” y me pidió que “no me creyera las leyendas de los viejos locos”. Muy seguro, me dijo que se trataba de simples *tinajas ciegas*, estructuras hechas para la captación del agua al subsuelo. “Así ya no se escurre el agua, Rubén. Toda se va

juntando en la tina y se infiltra. Se recuperan los mantos acuíferos”. Tuvo sentido para mí, pues las tinas ciegas son obras comunes en los territorios donde se realizan actividades de conservación y manejo forestal, sin embargo, me llamó la atención que se encontraran distribuidas de forma tan desordenada y alejadas de las zonas de por donde el agua escurre, pues las tinas ciegas suelen trazarse en hileras y siguiendo la inclinación natural del terreno y las curvas de nivel. Especialmente me resultaba extraño que los brigadistas con los que trabajaba, quienes llevaban muchos años realizando las acciones de conservación en el bosque, no conocieran estas obras. A pesar de las dudas, consideré que se trataba de tinas ciegas mal ejecutadas, pues era costumbre del representante ordenar la intervención en el espacio sin planificación alguna, dejando obras inconclusas o mal hechas como su sello personal. Sin embargo, si para mí ahora se trataba de tinas ciegas, ello no evitó que fueran tomadas como agujeros del tesoro por la brigada y don Juan, lo cual tuvo consecuencias muy reales sobre este grupo de comuneros y sobre el territorio, pues fui testigo de cómo don Juan cavó agujeros del tesoro tomando como molde las supuestas tinas ciegas.

Durante el año siguiente don Juan volvió a contarme la misma historia muchas veces más. Unas veces el oro era de la revolución; otras, de la época prehispánica; y otras más era de algún hacendado que buscaba evitar que se lo robaran los revolucionarios. Unas veces don Juan aseguraba estar resguardado por un espíritu y en otras ocasiones se burlaba de quienes creían en fantasmas. Un día me juró que un familiar suyo había encontrado una pieza de oro y movía las manos como si sostuviera un pedacito entre los dedos. A pesar de las intensas mutaciones en la historia, don

Juan conservaba lo esencial: el oro estaba en algún lugar alrededor de la Peña de Temicle esperando por él y su pala.

Don Juan era conocido entre este grupo de comuneros por su afición por el dinero, la cual en una ocasión lo llevó a robar un billete a un niño.³⁰⁸ Sus compañeros frecuentemente me decían que don Juan estaba loco por tomarse en serio la historia del tesoro. Sin embargo, hubo un momento en el que me confesaron que ya no querían que don Juan trabajara en nuestra brigada. El motivo: sus compañeros temían que don Juan encontrara el tesoro de la peña. Sorprendido, les pregunté por qué, ya que tenía la impresión de que ellos no creían en la existencia del oro escondido. Los comuneros me contestaron que no estaban seguros, pero que de encontrarlo, no dudaban que don Juan fuera capaz de deshacerse de sus acompañantes para no tener que dividir el tesoro. “Para don Juan va a ser mejor repartir palazos que el dinero”, dijo uno de ellos. Los comuneros poco a poco hicieron de lado a don Juan en las pláticas y reuniones y finalmente lo sacaron de la brigada de

³⁰⁸ Don Juan y yo caminábamos hacia el pueblo luego de terminar la jornada de trabajo en el bosque. Bajábamos por una calle cuando encontramos un billete de doscientos pesos. Don Juan lo levantó, lo sacudió y se lo guardó en la bolsa de la camisa. El señor sonreía como nunca. Al llegar a la esquina, nos alcanzó un niño que, fatigado, nos preguntaba si habíamos visto un billete tirado. El niño nos dijo que se lo había dado su papá y yo miré a don Juan en silencio. El señor respondió entre risas: “llevo años sin ver tanto dinero junto”. El niño se fue corriendo por donde vino. Don Juan comenzó a caminar y sin mirarme me dijo que estaba seguro de que la historia del niño era inventada, que probablemente *nos* había visto tomar el billete y quiso pasarse de listo apelando a nuestra sensibilidad. Me advirtió que, según él, los niños de Santa María son hábiles desde muy pequeños y lo suficientemente inteligentes como para inventar una historia como ésta. Jugó el billete en la bolsa de su camisa hasta que nos despedimos en la calle donde se encuentra su negocio. Por supuesto, esto no significa que don Juan sea la criatura codiciosa en la que acabó convirtiéndose en la mente de sus compañeros. A pesar de este evento y de las sospechas de los otros comuneros, don Juan siempre me pareció un hombre gentil, me llegó a prestar dinero cuando lo necesité y en varias ocasiones me ofreció su casa para pasar la noche.

guardabosques, pidiéndome que los acompañara a realizar el trámite ante las oficinas de la Secretaría de Medio Ambiente. Considero que esto generó un descontento en don Juan que dos años después lo llevó a apoyar al rival político de sus ex-compañeros. “La brigada se partió por culpa del oro de la Peña de Temicle”, pensé al notar que el nombre de don Juan ya no aparecía en mis listas de reporte y que evitaba nuestra mirada y saludarnos cuando nos encontrábamos en las reuniones generales.

Si bien el oro pudiera de plano no tener existencia material y los agujeros en la tierra que observamos pudieran ser más bien tinajas ciegas, no por ello el tesoro fue menos *real*. Es decir, más que ser un objeto pasivo ante la acción de los humanos, o de plano no tener agencia alguna sobre el mundo por tratarse de una entidad ideal o imaginaria, el tesoro se comportó como un *cuasi-objeto*, pues tuvo influencia sobre las acciones tomadas por los comuneros, tanto sobre el territorio –pues los hizo cavar zanjas alrededor de la peña–, como entre ellos –influyendo en los trámites y burocracia estatal y las disputas políticas al interior de la comunidad. Más que yacer inmóvil, el tesoro de la peña de Temicle fue capaz de construir el paisaje e influir sobre los comuneros, sin importar que estuviera enterrado en las profundidades de la peña de Temicle o en las de nuestra imaginación.

El amigo

A finales de 2018 nos encontrábamos recorriendo el territorio comunal y pasamos por la peña de Temicle. Los comuneros me pidieron que no anduviera solo por el bosque y me solicitaron que tuviera cuidado, pues allí era donde vivía “El Amigo”. Yo no entendí a qué se referían, pero tampoco pregunté nada por temor a estarme

perdiendo algo importante en la conversación. Seguí caminando en silencio, preocupado por no tropezar o ser golpeado por alguna rama. Los comuneros siguieron insistiendo sobre El Amigo hasta que me atreví a preguntar. Ellos me dijeron que El Amigo era *El Gran Personaje*, lo cual me dejó aún más confundido. Los comuneros rieron y me contaron que sus abuelos decían que en la Peña de Temicle vivía un señor muy viejo que era el *verdadero* dueño del bosque, que la gente acudía a él para pedir favores y que El Amigo siempre brindaba su apoyo, pero a un costo muy alto. Me contaron que este señor, quien a veces aparecía con un traje negro y reluciente, no se dejaba ver por cualquiera y que ellos no estaban seguros de cómo hacerlo aparecer o de cómo pedir su favor. Sin embargo, los comuneros dijeron que estaban seguros que un señor logró pactar con él, pues se le veía bajando del cerro con conos de helado de limón o canastas de fruta exótica, y que incluso llegó a bajar con un ramo enorme de flores para el aniversario de bodas de su esposa. “¿Allá arriba de dónde va a sacar unos helados o flores? Ni modo que se los hayan vendido las culebras...”, dijo uno de ellos. Me contaron que el señor debió pagar al Amigo todos los regalos, que el helado, la fruta y las flores terminaron con la vida de su esposa, quien falleció repentinamente, y me aseguraron que al morir, el señor debió entregar su propia alma. “¿Entonces el Amigo es una especie de brujo?”, les dije. “¡Es el Diablo, Rubén!”, me regañó el comunero y guardó silencio inmediatamente, preocupado al haber usado un nombre prohibido.

En los alrededores de la peña a veces encontrábamos bolsas negras con fotos, cabello, o pedazos frescos de animales. Los comuneros me explicaban que eran ofrendas para El Gran Personaje y me invitaban a trabajar en otra parte. Una vez nos

acompañó El Yimmy, un comunero que hacía de curandero en el pueblo -aunque no con muchos clientes-, y retiró con cuidado las ofrendas al Amigo. Luego de guardarlas con delicadeza en su mochila y de lanzar un rezo inclinado en el suelo, los demás comuneros se acercaron a trabajar, agradeciendo al Yimmy y comenzando a cortar las hierbas crecidas cerca de la peña. Cuando nos visitaba, El Yimmy nos contaba historias sobrenaturales. Una vez nos contó que se había vuelto pájaro la noche anterior, echándose a volar por encima de los oyameles hasta el amanecer. Los comuneros se rieron de él y a la mitad de su historia gritaron: “¡ya no mames, Yimmy!”. Él se volteó hacia mí, sin dejar de hablar, y siguió contándome, aleteando con los brazos mientras me hablaba. Llamó mi atención que sus compañeros mostraran mucho respeto hacia Yimmy cuando retiraba las ofrendas al Amigo, pero que fueran poco receptivos, incluso groseros, ante las prácticas e historias del curandero en relación a otros elementos y experiencias sobrenaturales. “¿Cómo ves al loquito?”, me decían casi siempre que Yimmy se despedía de nosotros.

Similar al Oro de la peña, el Amigo, imaginario o no, llegó a restringir las actividades de la brigada, dando forma al paisaje del bosque comunal, además de que transformó las relaciones entre los comuneros, en este caso, con el Yimmy, quien dejaba de ser un tipo loco para convertirse en nuestro protector.

Comunidad, tesoros y diablos

A finales de julio de 2022, platicué por teléfono con uno de los comuneros, entre otras cosas, tratando de profundizar en la relación de la comunidad con el Tesoro y El Amigo. El señor me indicó que él realmente no creía en la existencia de ninguno de los dos “porque era cristiano”, pero que, de cualquier modo, consideraba que eran

importantes elementos de su bosque. “Pues son *nuestros*”, afirmó. De acuerdo con él, de manera similar al breve relato al principio de esta sección, me contó que desde hacía mucho tiempo se decía en la comunidad que el Tesoro era resguardado por El Amigo, y que severas penas caían sobre quien buscara extraer riqueza en los bosques. “Yo camino tranquilo en el monte sabiendo que no hay diablos, Rubén. Me dan más miedo los perros doberman que luego sueltan los riquillos”, me dijo haciendo referencia a la práctica de algunos vecinos del Desierto, especialmente adinerados, de soltar sus perros de raza entrenados en guardia y protección permitiéndoles andar sueltos en los montes. Sin embargo, para él el Tesoro y el Amigo aportaban a la comunidad una especie de moraleja que utilizó para reflexionar sobre la condición actual del bosque, pues consideró que las autoridades comunales en ese momento estaban más interesadas en obtener beneficios para sus allegados que por la comunidad entera y el bosque. “Ve cómo por dinero andan sembrando lo que se les dé en la SEDEMA. Árboles que ni son de aquí. Ojalá existiera el charro ése para que los viniera a recoger por ambiciosos y egoístas”, comentó. De acuerdo con la valoración del señor, que la historia se siga contando permite apreciar que en su comunidad a través de generaciones se ha otorgado mayor valor a la tierra, representada por el diablo, que al beneficio personal y a la extracción de riqueza, sea o no literalmente oro.

La antropóloga Sandra Rozental describe la relación entre el pueblo de San Miguel Coatlinchán, en el Estado de México, y un tesoro escondido que coincide en

varios aspectos con el de Santa María³⁰⁹. La antropóloga muestra distintas maneras en las que se elabora el patrimonio local a partir del tesoro, entre viejas leyendas sobre tesoros escondidos cerca de grandes rocas y protegidos por guardianes sobrenaturales encargados de sancionar a quienes se atrevan a removerlo, organizaciones populares contemporáneas las cuales repiensen el tesoro como un legado del pueblo útil para mantener una colectividad próspera y poderosa, y conflictos entorno a la acumulación de riqueza y una vida privada lujosa en relación con el narcotráfico y la ganadería y autoridades identificadas como corruptas, las cuales supuestamente habrían robado el tesoro para financiar sus campañas políticas. Con ello, la autora reflexiona sobre distintas maneras en que el patrimonio de la comunidad se define en relación con el tesoro y activa a nivel local de manera que desafía, o al menos complica, los discursos y prácticas del *patrimonio nacional*, es decir, de “aquellos objetos y sustancias legalmente reclamados, poseídos, cuidados y administrados por el Estado mexicano como propiedad inalienable de la nación”³¹⁰. Esto en el contexto de un pueblo que ha vivido de la extracción de dos importantes e icónicos objetos que hoy día son parte del patrimonio nacional mexicano, mantenidos en el Museo Nacional de Antropología: un monolito prehispánico de 167 toneladas que representa una antigua deidad de la lluvia (el icónico supuesto “Tláloc” en la entrada del museo) y el mapa de Coatlinchán, un documento del siglo XVI. Rozental afirma que en Coatlinchán las historias del tesoro forman parte de un proceso en el que los habitantes del pueblo describen pero

³⁰⁹ Sandra Rozental, “Unearthing Patrimonio” en Kaltmeier, Olaf y Mario Rufer. *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America* (Londres: Routledge. 2019), 137-152.

³¹⁰ *Ídem*.

también buscan activamente un valor oculto en su pueblo y territorio, valor que traducen activamente en una herencia con la que construyen una identidad colectiva de cara a la nación mexicana. Las articulaciones hechas por los pobladores de Coatlinchán sobre esta *riqueza escondida* permitirían apreciar ideas clave para entender cómo el patrimonio se experimenta y moviliza a nivel local.

En la misma llamada mencionada más arriba, sin necesariamente exponer el artículo, presenté las ideas principales del texto de Rozental al comunero. El señor dijo que ya conocía historias similares sobre tesoros ocultos en otros pueblos, pero que no estaba enterado del caso de San Miguel Coatlinchán. Lamentó la extracción del monolito y que el Estado haya construido su identidad a costa de este pueblo. El señor se mostró especialmente interesado no tanto por las leyendas del tesoro, seres sobrenaturales o la influencia del tesoro en las campañas políticas –asunto que le dio risa–, como por los esfuerzos de revitalización de la colectividad a partir de la reinterpretación del tesoro, llevados a cabo en Coatlinchán llamado *Calpulli*, que describe Rozental. El comunero consideró que estaban en sintonía con su interpretación sobre el tesoro de Santa María, pues, como describe la antropóloga, desde *Calpulli* preservar y restaurar el *tesoro* del pueblo implica para sus miembros “*realmente revitalizar, reactivar y reinstaurar formas pasadas de sociabilidad colectiva y formas de estar en el mundo que perciben como el núcleo de las antiguas ontologías mesoamericanas fundadas en formas colectivas de personalidad y propiedad*”³¹¹. El señor se dijo inspirado por la organización e insistió en que lo importante para él era la interpretación del tesoro de la Peña de Temicle como una

³¹¹ *Ibidem*, p. 146.

invitación para la construcción de la comunidad y un legado de, lo que él consideró, antiguas formas sociales y políticas en el pueblo. El señor me propuso pensar que no solo el tesoro escondido, sino incluso la figura de *El Amigo* debería inspirar a la formación de una nueva organización en el interior de su comunidad que, como el diablo de la historia, fuera encargada de sancionar a quienes buscaran el interés propio a expensas de lo común, funciones que atribuyó al Consejo de Vigilancia³¹².

La charla con este comunero permite apreciar que el tesoro escondido de la Peña de Temicle en Santa María, además de tener influencia sobre la transformación del espacio, al cavar los comuneros nuevos hoyos rectangulares; sobre las relaciones entre comuneros y con ello la composición de las brigadas y conflictos políticos de la comunidad; también actúa como un legado al que los comuneros recurren para dar forma a los intereses y valores con los que buscan transformar lo que identifican como los problemas de su comunidad.

Cajetes

Yendo hacia la Parte Alta, subiendo por la sierra de la Peña de Temicle, se atraviesa un camino pedregoso con una gran inclinación. Se trata del paraje de Cajetes. Conocí este paraje en mayo de 2019 mientras un grupo de comuneros y yo trabajábamos obteniendo las coordenadas geográficas del territorio, primeros iniciales para elaborar los mapas solicitados por la SEDEMA. Atravesamos Cajetes para llegar a la parte más

³¹² Según el artículo 36 de la Ley Agraria, el Consejo de Vigilancia es el órgano encargado de cuidar que los actos de las autoridades comunales se ajusten tanto a la legislación en materia agraria, así como a los acuerdos de asamblea y al Estatuto Comunal, este último el conjunto de reglas internas al núcleo agrario. Este Consejo no existe formalmente en la comunidad debido a los conflictos internos que se describirán en el siguiente capítulo de esta investigación.

alta de sus bosques, lugar donde el territorio de Santa María hace frontera el Desierto de los Leones y los territorios comunales de San Bartolo Ameyalco y Magdalena Atilic. Antes había llegado al paraje de *La Parte Alta*, en una camioneta 4x4, entrando cómodamente por el Desierto de los Leones. Sin embargo, ese día no se encontraban disponibles ni el Representante de la comunidad ni su camioneta, por lo que la brigada y yo debimos llegar a la Parte Alta a pie. Ascendimos durante varias horas sobre un terreno cada vez más inclinado. Los pasos se hacían más y más difíciles, especialmente para mí, que no estaba acostumbrado a caminatas tan intensas en alturas por encima de los 3,000 msnm. Cuando empecé a quejarme del cansancio, los comuneros me dijeron que no debía preocuparme, que pronto debíamos estar cerca de Cajetes, porque piedras sueltas y afiladas comenzaban a sentirse a través de las botas, y que allá podríamos descansar.

Conforme avanzábamos, aparecieron más y más piedras, las cuales hacían punzar las plantas de los pies, hasta que encontramos unas piedras de gran tamaño. Los comuneros se acercaron y uno de ellos me dijo: “éstos son los cajetes, don Rubén”, llamándome “don” a pesar de tener casi el doble de mi edad. El comunero señaló unas piedras de color gris claro, grandes, de entre treinta y sesenta centímetros de diámetro y agujereadas por el centro en forma de cuenco, en donde se resguardaba agua cristalina. Cada comunero eligió su cajete, bajó la mano y la regresó hacia su boca, sorbiendo de forma ruidosa toda el agua de lluvia almacenada en los cajetes. “Bébele. El agua está limpiécita”, me invitaron. Mientras bebía, los comuneros me contaban que estas piedras no se habían formado *naturalmente* sino que habían sido trabajadas como los metates o los *ídolos* que podían desenterrarse en el territorio. Me

dijeron que los metates eran parte de los vestigios arqueológicos de la zona y una importante herencia de sus ancestros. Sobre los ídolos, no tenían mucha información e incluso decían que les daban miedo por las asociaciones que en el pueblo se les tenía con el diablo. “Fíjese, don Rubén, que ahí se ve que los antepasados eran gente amable, pues se preocuparon por tallar en estas piedras unos cajetes para que los caminantes se refrescaran luego de la subida”, dijo el comunero, agregando que esta hospitalidad se había extendido durante muchísimas generaciones gracias a la dureza de la roca. Los comuneros me explicaron que los cajetes resultaban una suerte de *herencia*, posesiones valiosas de la comunidad que, pasando de una generación a otra, daban forma y sostén al sentido colectivo de identidad, la cual apoyaban especialmente en la manifestación de la generosidad. Los comuneros se tomaban muy en serio el ejemplo de sus ancestros en su vida diaria, pues por lo general trataban de ser especialmente respetuosos y a menudo se brindaban apoyo entre ellos y a las personas externas y en varias ocasiones a lo largo de nuestra convivencia han expresado que consideraban que ser amables era un aspecto que les define como comunidad presente, pasada y futura. Por supuesto, no busco generar una narrativa exotizante, puesto que lo anterior no quiere decir que la comunidad esté formada únicamente por seres eternamente gentiles e incapaces de abusar de los demás y naturalmente orientados a la vida común; más bien muestra que los comuneros, como cualquier persona, pueden actuar de formas amables y hostiles, egoístas o generosas, entre muchas opciones más, sin embargo, su colectividad pone especial atención a darse forma a sí misma en apego a un cierto valor: la generosidad. Esto, por supuesto, no es siempre ni perfectamente realizado por una gran cantidad de factores, como

pueden ser las distintas formas de entender y materializar el valor, el conflicto surgido por los diversos intereses de por medio o mayor fuerza por parte de ciertos actantes interesados en obtener beneficio personal o para un cierto subcolectivo, entre otras cuestiones. Sin embargo, más que encontrar un obstáculo en ello, la generosidad se mantiene viva en la comunidad a través de estos procesos de negociación, apropiaciones e interrupción, en ocasiones con ayuda de los Cajetes. Por otro lado, además de unirlos, la gentileza también resulta útil a los comuneros para distinguirse de los miembros de otras comunidades, pues desde Santa María a menudo se condenó la supuesta falta de generosidad en la comunidad de San Mateo, lo cual, según los comuneros de Santa María, los habría llevado a sacar ventaja de “tierras que no eran suyas”, en relación al dinero recibido por la expropiación del Desierto de los Leones. Mientras descansábamos, ya refrescados por el agua de los cajetes, los comuneros me contaron sobre su ascendencia tepaneca, explicando orgullosos que el nombre se traducía al español como: “los de los traseros grandes”, mientras pedían que les confirmara si aún conservaban la figura de sus ancestros. Todas y cada una de las veces que estuvimos en los Cajetes, me repitieron la misma historia. Fueron tantas que el chiste perdió su gracia.



Imagen intervenida de los cajetes. Los círculos concéntricos hacen referencia a los distintos *mundos* puestos en contacto por la piedra, sobre lo cual se discutirá en seguida.

En contraste a la historia de los comuneros, al observar los cajetes detenidamente, los vi más cerca de la lluvia que de los ídolos y los metates. Es decir, para mí estaba claro que el hueco en medio en estas piedras no se debía al árduo trabajo de manos humanas, sino a un lento proceso de erosión, al desgaste gradual sobre la roca debido a las intensas y frecuentes lluvias de la zona. Sospeché que el gran tamaño de los cajetes era ideal para acumular el agua a través del tiempo, pues a diferencia de rocas más pequeñas, las cuales son fácilmente arrastradas por el agua, el tamaño y la superficie amplia de los cajetes permite que la piedra permanezca en su

sitio mientras el agua, aprovechando las imperfecciones de la piedra, poco a poco va tallando un hueco. Me sentí seguro de mis ideas al encontrar piedras similares a los cajetes al buscar en internet, ingresando “*erosion circle rocks*” en los buscadores. De hecho, la imagen de más arriba es una de las que obtuve tras la búsqueda. No dije nada a los comuneros sobre mis teorías sino hasta varios meses después, en una visita que hicimos al paraje en noviembre de 2019. Comíamos tortillas duras junto al comal cuando me animé a decir que yo creía que la peculiar forma de estas piedras se debía a un fenómeno *natural* y no a la generosidad de sus ancestros. Enseguida me sentí arrepentido. Me preocupé, pues yo apreciaba los valores que los comuneros tejían con estas piedras y temí que lo que acababa de decir interfiriera de alguna manera con su visión comunitaria, que la frialdad e indiferencia de la lluvia suplantara la amabilidad y calidez de sus ancestros. Por su parte, ellos permanecieron impermeables. Luego de escucharme, los comuneros me dijeron que entonces la lluvia *también* era generosa con la comunidad y que sus gotas eran entonces comuneras e hicieron varios chistes al respecto sobre traseros grandes mojados por la lluvia. No se presentó el desplazamiento que esperaba. Tuve la impresión de que no experimentaron problemas al adherir mis ideas a su forma de convivir con estas piedras, si no es que de plano se olvidaron de mi intervención, pues los comuneros volvieron a contar sus historias y chistes habituales, dando crédito a la calidez de los ancestros durante todas las veces que volvimos a sorber agua de los cajetes. Mi visión de *lo natural* no tuvo peso frente a la historia de los comuneros, haciéndome sentir ridículo por mis angustias y precauciones. Las prácticas de la memoria de los comuneros se mostraron lo suficientemente fuertes para resistir, incorporar o simplemente hacer de lado mi

base naturalista, supuestamente más fundamental, mostrándome que no cualquiera puede realizar inscripciones en los documentos de su archivo de piedra.

¿Cómo interpretar este contacto y la resistencia a la subsunción naturalista que propuse a los comuneros? Los antropólogos Marisol de la Cadena, Mario Blaser y Arturo Escobar han desarrollado colaborativamente la noción de *ontología política*³¹³. Con ello, estos autores parten de tomar en serio la invitación lanzada desde el zapatismo por practicar “un mundo donde quepan muchos mundos”, en el marco del pensamiento desarrollado cerca de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología (STS, por sus siglas en inglés) y la Teoría Actor Red, en diálogo con autoras como Annemarie Mol, Isabelle Stengers o Marilyn Strathern, por mencionar algunas³¹⁴. La ontología política surge en el marco de las reflexiones sobre el Antropoceno, principalmente, en busca de la defensa de formas específicas de hacer vidas y *mundos* frente a la destrucción impuesta por el extractivismo. Con su propuesta, estos autores buscan ofrecer herramientas conceptuales para el análisis del encuentro entre diferentes *comunidades de prácticas*, ensamblajes humanos y no humanos que se acompañan en la realización de su *ser*, las cuales, de acuerdo con la propuesta, no solamente difieren en sus formas de articularse, sino de crear (*enact*) el mundo³¹⁵. De acuerdo con de la Cadena, Blaser y Escobar, más que estar dado de antemano y de representar

³¹³ Marisol de la Cadena y Mario Blaser (eds.) *A World of Many Worlds* (Durham: Duke University Press, 2018); Blaser, *Storytelling Globalization... op. cit.*; De la Cadena, *Earth Beings... op. cit.*; Arturo Escobar, *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. (Durham: Duke University Press, 2020).

³¹⁴ EZLN, *Cuarta Declaración op. cit.*

³¹⁵ Sobre estas prácticas creadoras de mundo, véase: John Law, “What’s Wrong with a One-World World?”. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16, 1 (2015): 126–39; Isabelle Stengers, “Introductory Notes on an Ecology of Practices”. *Cultural Studies Review* 1,1 (2005): 183–96; e Isabelle Stengers, “Comparison as a Matter of Concern,” *Common Knowledge* 17, 1 (2011): 60.

un solo espacio común a todos los seres, *el mundo* es una cuestión performativa sujeta a distintas maneras de hacer, de prácticas, de modo que es constituido como un *incomún* (*uncommon*), generando una multiplicidad de mundos. La ontología política opera bajo el supuesto de que mundos divergentes se encuentran surgiendo constantemente a través de negociaciones, contagios, cruces e interrupciones. Esta diferencia ontológica radical, más que condenar a las distintas comunidades al aislamiento, permite negociar la cooperación entre diferentes mundos. Los autores de la propuesta enfatizan que el interés común no requiere de tener los mismos intereses, por lo que lo *incomún* permite a los distintos negociar “el acercamiento entre mundos heterogéneos (y sus prácticas) en su lucha por lo que hace que cada uno de ellos sea lo que es, lo cual es imposible sin la presencia de los demás”³¹⁶. Más que permanecer aisladas, las comunidades de prácticas poseen la oportunidad de establecer diálogos y constituir lo que de la Cadena, Blaser y Escobar denominan *pluriverso*: formas heterogéneas de *hacer mundo* que se acercan negociando su difícil convivencia en la heterogeneidad –*difícil* por el complicado trabajo de conjugarse en la diferencia, sin garantía de éxito de por medio³¹⁷. Finalmente, vale la pena mencionar que los autores destacan en su propuesta la noción de *exceso*, desarrollada más ampliamente por de la Cadena, la cual utilizan para indicar que entre diferentes prácticas y sus mundos, cada una es *algo más* de lo que la otra aprehende y de lo que muestran en su contacto. Un *exceso* que no resulta accesible o asimilable para cada

³¹⁶ De la Cadena y Blaser, *A World... op. cit.*, p. 4.

³¹⁷ *Ídem*.

comunidad y mundo puestas en relación, pues las conexiones no asimilan completamente lo otro, sino que son siempre *parciales*³¹⁸.

Volviendo a la pregunta sobre cómo interpretar el contacto entre los comuneros y yo en relación con la naturaleza de los cajetes, pudiéramos optar, siguiendo el esquema moderno, por hacer una lectura en donde presumimos la existencia de un solo mundo, bajo la cual tendríamos gente con un acceso privilegiado a lo que existe, en este caso yo, que participé como experto científico y realicé mi interpretación apegado a la descripción de un fenómeno físico, por un lado, y por el otro, a los comuneros, quienes sostendrían una noble y fuerte, aunque equivocada *creencia* sobre el origen de estos objetos de piedra al atribuirlo a sus antepasados³¹⁹. Por otro lado, al tomar en serio el recorrido conceptual anterior podemos hacer una lectura distinta que complejiza las cosas más allá de materialismos simples y meras creencias y que permite apreciar la resistencia de los comuneros en términos ontológicos. De leer el encuentro desde la ontología política, la conexión entre mundos relacionados a distintas comunidades de prácticas, no se establecería de antemano de manera jerárquica, pues bajo esta lectura, no habría un acceso privilegiado a la realidad, por un lado, ni simple creencia equivocada, por el otro, sino que ambas estructuraciones prácticas, se encontrarían en un terreno *horizontal* en el que ambas poseen igualmente capacidad de generar mundos y de mantener un exceso en distintas relaciones con otras comunidades de prácticas. De esta forma, más que un solo mundo sobre el cual se generan perspectivas acertadas o equivocadas, el

³¹⁸ De la Cadena, *Earth Beings... op. cit.*, pp. 15, 275-276. Sobre las conexiones parciales, véase: Marilyn Strathern, *Partial connections* (California: AltaMira, 2004).

³¹⁹ Latour, *Nunca Fuimos... op. cit.*

encuentro consistiría en el contacto entre, en este caso, dos mundos mantenidos por distintas comunidades de prácticas. Con ello, la resistencia por parte de los comuneros ante mi lectura se debería a la propia *robustez* de su mundo, pues los comuneros serían capaces de resistir mi intervención no por simple cerrazón o capricho relacionado a mantener una mera creencia, sino porque la acción de sus antepasados se sostiene firmemente en su *mundo* mediante relaciones con otros elementos de su comunidad de prácticas, como pudieran ser los valores que procuran mantener, los ancestros mismos o el rol que me atribuyen como externo o joven (a pesar de que uno de ellos me llamaba *don* Rubén), entre otros elementos que pudieran formar parte del exceso de su *mundo* frente al mío. Además, el gesto permite apreciar que en la comunidad de prácticas de los comuneros la acción material de la lluvia sobre la piedra no ocupa una *base* natural, como en mi perspectiva, por lo que mi afirmación no fue suficiente para desplazar a los ancestros en su mundo. Valorar esta *robustez* derivada del exceso permite entender la resistencia de los comuneros como un gesto político a la vez que ontológico que les permite mostrarse lo suficientemente fuertes en el contacto parcial con otros mundos, lo cual se perdería en el análisis al limitar la acción de los comuneros de a una mera creencia, al error o a la superstición.

Por otro lado, es importante insistir en que la diferencia ontológica radical no es algo que solamente los pueblos indígenas, campesinos o comuneros poseen, asunto firmemente sostenido desde la ontología política, tanto por de la Cadena, Blaser y Escobar, así como en otros campos relacionados como la ontología empírica de John Law o Annemarie Mol o incluso la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, por

mencionar algunas perspectivas. La descripción anterior no busca mostrar que los comuneros son un caso excepcional, instalando con ello un dualismo cerrado que presentaría a los comuneros como *La Diferencia* al pensamiento Total de Occidente, obteniendo dos polos puros y antagónicos y cayendo con ello en el marco característico de las relaciones coloniales, regímenes de explotación y, a menudo, la antropología³²⁰. Ello, considero, además de repetir un lugar común, resultaría en un error, puesto que los comuneros de hecho poseen múltiples lazos con dinámicas modernas, no solamente hoy sino desde hace mucho tiempo, como se ha venido mostrando desde el primer capítulo de esta investigación, sin embargo, también forman parte de *algo más*, un *exceso* que no se agota en esos contactos. Más bien, como mencioné, al plantear la distinción radical de la ontología política, busco generar un planteamiento que permita desplazar la idea de la existencia un solo mundo con múltiples perspectivas culturales sobre él (*diferencia en lo mismo*), para dar lugar a la del pluriverso, donde se presenta una gran diversidad de formas de hacer mundo, en donde una exterioridad profunda acompaña a cada uno de ellos (lo *distinto*)³²¹. Para Marisol de la Cadena esta distinción radical no está dada de antemano, es decir, no se trata de un “desconocido trascendental” a priori, sino que resulta una condición relacional que emerge cuando (o si) todos o algunos de las partes involucradas en la creación (*enactment*) de la realidad son *equivocas* sobre lo

³²⁰ Como afirman Thomas Abercrombie, “The Iterated Mountain: Things as Signs in Potosí. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, 1 (2016):. 83–108; y de la Cadena, *Earth Beings... op. cit.*, p. 275-276.

³²¹ de la Cadena, *Earth Beings... op. cit.*; Marisol de la Cadena y Mario Blaser, “Pluriverse” en *A World of Many Worlds*, eds. Marisol de la Cadena y Mario Blaser (Durham: Duke University Press, 2018); Escobar, *Pluriversal... op. cit.*; Enrique Dussel. *Filosofía de la Liberación* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).

que está siendo creado³²². Con *equivocación*, de la Cadena se refiere al concepto del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, quien lo utiliza para describir un tipo de disyunción comunicativa en la cual, si bien se utilizan las mismas palabras, los interlocutores no se están refiriendo a lo mismo. Esto, más que representar un error, resulta una suerte de apertura ontológica, la cual sería capaz de exhibir los mutuos *excesos* entre los mundos puestos en contacto, y si es posible, de evidenciar lo que los hace ser distintos³²³. Así, la *equivocación* en la cual caímos los comuneros y yo, como he venido insistiendo, más que apuntar hacia un escenario donde los comuneros están equivocados y yo tengo acceso privilegiado a la realidad al responsabilizar a la lluvia por la existencia de los Cajetes, más bien permite apreciar las diferencias y la existencia de un *incomún* que apunta a comunidades de prácticas y a *mundos* que resultan *distintos*. Como mencioné, esta condición relacional no es exclusiva del contacto entre pueblos y personal entrenado en las ciencias, sino que puede encontrarse, por ejemplo, entre distintas comunidades de prácticas médicas reunidas con respecto a una misma enfermedad, como muestra a detalle el trabajo de Annemarie Mol, o entre las diferentes comunidades involucradas en el diseño y ensamble de aeronaves, o incluso en la conservación y producción de salmón en Noruega, como han desarrollado John Law y Marianne Elisabeth Lien³²⁴. Sin

³²² de la Cadena, *Earth Beings... op. cit.*, p. 275.

³²³ *Ibidem*, p. 26.

³²⁴ Annemarie, Mol, *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice* (Durham: Duke University Press, 2002); John Law, *Aircraft Stories. Decentering the Object in Technoscience* (Durham: Duke University Press, 2002); John Law y Marianne Elisabeth Lien. “Slippery: Field notes in empirical ontology”. *Social Studies of Science* 43, 3 (2012): 363–378. 2012; John Law y Marianne Elisabeth Lien “Denaturalizing Nature” en *A World of Many Worlds*, eds. Marisol de la Cadena y Mario Blaser (Durham: Duke University Press, 2018), p. 131–171.

embargo, es importante aclarar que, como la discusión del capítulo anterior sobre la sensibilidad del Estado permitió apreciar, a pesar de encontrarse igualmente en condición de mundos parte del pluriverso, no todos poseen la misma sensibilidad y apertura, mostrándose algunos incapaces de reconocer los afectos de algo que no sea lo que ya se reconoce y espera.

Conclusiones

Este recorrido por el Archivo de Piedra de la comunidad de Santa María Yohualli mostró diversas formas en las que esta colección a la intemperie participa con los comuneros para dar forma tanto a su territorio, como a su comunidad. Si bien los comuneros tienen un contacto intenso con documentos provenientes de archivos institucionales, además del archivo de los representantes comunales, los comuneros poseen al alcance de su comunidad esta colección de piedra, la cual se teje en una red descentralizada de objetos y relaciones experienciales, con la cual construyen valores, políticas y expectativas en relación con el espacio, instituciones gubernamentales y la misma colectividad.

Más que permanecer sin hacer nada, los objetos de estas historias pueden “empujar de regreso”, es decir, están lejos de ser inertes, de manera que la influencia de los actantes humanos involucrados con este archivo nunca es unidireccional. Sin embargo, como mencioné, esta capacidad de las cosas inanimadas para animar, actuar y producir efectos dramáticos y sutiles, no necesariamente invierte el proceso,

haciendo que las piedras sean ahora las únicas capaces de la acción, sino que se utiliza este desplazamiento para afirmar, más bien, que la agencia es un Poder-Cósmico, una capacidad diferencial de generar efectos que se encuentra distribuida en un ensamblaje de actantes. Por otro lado, como se pudo apreciar, la permanencia de las historias en estas piedras no se relaciona tanto con elementos *originales* y dados de antemano, pues la importancia para la comunidad radica más bien en su capacidad transformadora y rol activo en la germinación presente y futura de la comunidad. Esto ya que las Tumbas Zapatistas permiten a los comuneros construirse como “un pueblo de izquierda radical” y mantener viva la llamada *venganza carrancista* en la historia del Desierto de los Leones; la Peña de Temicle mantiene leyendas sobre tesoros escondidos y guardianes sobrenaturales, lo cual influye entre los comuneros tanto en la composición de las brigadas y desencuentros personales y políticos, así como formulaciones políticas e identitarias para el futuro de la comunidad; mientras que los Cajetes permiten apreciar que los comuneros valoran la generosidad como un elemento a cultivar entre ellos, además de presentar una *equivocación*, en el sentido de Viveiros de Castro, la cual puede representar una apertura ontológica que permita lo que la filósofa Helen Verran denomina “cultivar el desconcierto epistémico”, es decir, aprovechar la sensación que asalta a los individuos cuando las categorías que pertenecen a sus prácticas de creación de mundo e instituciones se interrumpen, para desafiar lo que desde cada posición conocemos y la forma en que conocemos para reorganizarse activa y selectivamente³²⁵.

³²⁵ Helen Verran, “Engagements between Disparate Knowledge Traditions: Toward Doing Difference Generatively and in Good Faith.” En *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, ed. Lesley Green (Cape Town: HSRC. 2012), 141-160.

Finalmente, se habló a menudo de “comunidad” en este capítulo, por lo que antes de cerrar, quisiera hacer algunas precisiones al respecto para el caso de la comunidad de Santa María Yohualli.

A lo largo de nuestra convivencia, los comuneros frecuentemente han insistido en que, a pesar de que sus territorios son comunales, no por ello son *comunes a cualquiera*.³²⁶ Esta frase me permite apreciar que para los comuneros su comunidad se entendía más como un colectivo específico, que una fraternidad universal, especialmente en lo relativo a la propiedad y uso de la tierra.

Lo anterior marca una diferencia con lo dicho por el filósofo zapoteco Jaime Martínez Luna, célebre músico y luchador en defensa de los territorios y pensador de la comunalidad, quien menciona que “[p]ara la sociedad mestiza la tierra es mercancía y un elemento más de individualidad, de seguridad económica; para los pueblos la tierra es de todos y para las futuras generaciones.”³²⁷ Me parece que la marcada oposición entre individualidad-comunidad que uno podría extraer de las palabras de Martínez Luna se diluye en la vida comunal de Santa María. Al mantener con tanto empeño sus diferencias territoriales, más que implicar que los comuneros de Santa María “han sido engullidos por los valores de la *sociedad mestiza*”, o que se

³²⁶ Los comuneros de Santa María Yohualli no solamente se distinguen frente a las otras comunidades y sus territorios, sino que también lo hacen internamente, separándose de los otros habitantes del pueblo de Santa María Yohualli, a quienes identifican como ejidatarios o *simples* pequeños propietarios, dependiendo del tipo de régimen territorial de la que forman parte. En principio, todos son pequeños propietarios, pues habitan en alguna casa del pueblo. Ésta es la identidad territorial mínima en Santa María, sin embargo hay quienes, además de su casa, forman parte de la propiedad colectiva del bosque comunal o del ejido.

³²⁷ Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad* (Oaxaca, México: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC, 2009), p. 61.

trata de férreos individualistas incapaces de concebir el bien común, considero que ellos conforman una comunidad de carácter distinto, pues construyen lo que podríamos denominar *un común situado*, siguiendo de cerca la propuesta de Donna Haraway³²⁸. Es decir, la construcción de lo común hecha por los comuneros de Santa María no parte en todas direcciones en un acto de generosidad ilimitada, sino que se experimenta como un tejido localizado, el cual debe ser elaborado, expandido y mantenido a partir de alianzas particulares en caso de requerir su extensión. En lugar de pretender un bienestar desinteresado para una futura humanidad anónima, los comuneros a menudo buscan el beneficio de lo que podríamos denominar “los suyos”, como ellos lo denominan, buscando el cuidado de aliados particulares, en vez de extenderse hacia cualquiera³²⁹. Este común localizado se entiende de forma amplia, pues bien el censo comunal reconocido por el Registro Agrario Nacional reconoce a algunos cientos de comuneros, el colectivo se extiende lo suficiente como para involucrar una gran y diversa cantidad de humanos y no humanos, es decir, los suyos pueden conformar un ensamblaje que incluye a sus hijos, otros familiares, amigos, gente que les agrada o admiran, pero también árboles reforestados, piedras distinguidas y animales preciados, como la gallina de monte o el lince, por mencionar algunos ejemplos. Otro aspecto que diferencia a los colectivos situados de la comunidad abstracta es que al beneficiar a los suyos a menudo se generan consecuencias negativas para quienes se encuentran fuera del colectivo (e incluso dentro). Los comuneros parecen estar conscientes de que el cuidado y mantenimiento

³²⁸ Haraway, *Situated Knowledges... op. cit.*

³²⁹ Los comuneros suelen hablar de “los nuestros” o “los suyos” para marcar pertenencia o diferencia entre los distintos colectivos de los que forman parte.

de los suyos a menudo involucra perjuicios a otros seres, como las hierbas que se extraen y eliminan en favor de los oyameles reforestados, los perros que han matado para cuidar a la gallina de monte y al venado o las autoridades consideradas corruptas que han sido excluidas de la comunidad agraria, por mencionar algunos ejemplos.

La construcción situada de lo común genera así, necesariamente, un dominio de lo exterior, aquello por fuera del colectivo que no se beneficia de los cuidados para los suyos y que a menudo asumen los costos del mantenimiento del tejido común. Si bien las prácticas con las que estos comuneros construyen y cuidan de lo común no son “altruistas” en un sentido universalista, insisto, ello no quiere decir que los comuneros vivan cerrados al cultivo de sí mismos. Me parece que en Santa María hay una comunidad preocupada por los demás y políticamente comprometida, pero sus esfuerzos en busca de mantener lo común no requieren el anhelo de un bien abstracto ni universal, ni de acciones inocentes donde todo mundo sale beneficiado. Más que estar dado de antemano, abarcando todo lo existente, lo común en Santa María se encuentra en proceso de formación, expansión y mantenimiento e incluso contempla la posibilidad de reducirse, excluyendo a algunos de sus miembros en caso de considerarlo necesario. “Lo común” de los comuneros no necesita erradicar la diferencia, como sí en una visión universalista que entiende la unión como formar parte de una totalidad. Que lo común en Santa María tenga un carácter situado y no sea “para todos” no resulta una carencia, sino incluso una ventaja, pues mantiene la posibilidad de (des)tejer las alianzas necesarias para formar comunidad en distintos escenarios conservando su diversidad, es decir, de mantener la posibilidad misma de hacer política, entendiendo que el aparecer político es una “aparición de diferencias”,

como indica Georges Didi-Huberman, mencionado en el capítulo anterior³³⁰. Si bien tomo distancia en cuanto a su rechazo hacia las resistencias ocultas, estoy de acuerdo con Didi-Huberman cuando sigue a Hannah Arendt al afirmar que la política solamente puede darse en el espacio del encuentro entre los diversos y recupera a la filósofa política cuando dice que “la política se ocupa de la comunidad y la reciprocidad de seres diferentes[...]. La diversidad original se borra con tanto mayor eficacia cuando que la igualdad esencial de todos los hombres [sic] es destruida no bien se trata del hombre [sic]” . A partir de ello, Didi-Huberman afirma que la comunidad y reciprocidad de los seres diferentes equivale a pensar el espacio político como la red de los intervalos que permiten a diferencias empalmarse las unas con las otras, de entrar en contacto común. Es por ello que la apuesta de Santa María por mantener una comunidad situada que conserva la diferencia, cuidando los intervalos entre los diferentes colectivos, resulta *más política* que una comunidad total y abstracta que, además de inexistente, sería en principio apolítica por carecer del espacio necesario para el roce, el contacto común entre el flujo de las diferencias.

A diferencia de una lectura simplona de la frase de Martínez Luna, lo común construido por los comuneros de Santa María no se presenta en términos de una oposición antagónica entre lo individual y lo común, sino que parece tejerse por el medio, dislocando la estabilidad de ambas categorías, como lo habría sugerido Edouard Glissant. El filósofo de Martinica considera que la idea de totalidad como se ha planteado usualmente, es decir, presuponiendo un principio de unidad que se ve amenazado con la diferencia y la diversidad, puede ser reformulada desde un total

³³⁰ Didi-Huberman, *Pueblos Expuestos...* op. cit., p. 23; Hannah Arendt, *La Promesa de la Política*, (México: Booket, 2005).

colectivo. La propuesta de Glissant es separar las ideas de unidad y totalidad, permitiendo concebir un todo abierto y plural que evoluciona en sí mismo sin perder su identidad. El todo entendido así deja de ser un monolito para entenderse como una indeterminación que no permite una sola manera de apropiación, permitiendo concebir una totalidad que es múltiple a la vez. Este planteamiento resuena con la famosa frase de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional mencionada ya más arriba: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos”.³³¹

Es importante aclarar que la postura que aquí presento no necesariamente se enfrenta con la perspectiva de Martínez Luna, como sí lo hace con una lectura superficial de sus palabras, pues a lo largo de su abundante y riguroso trabajo, el filósofo zapoteco a menudo insiste en que la formación de lo común implica el compromiso de voluntades distintas caracterizadas por un compromiso por su mantenimiento cotidiano al tomar parte en las actividades de organización política, trabajo y fiesta en relación con los territorios.³³² Finalmente, debo mencionar que las características que aquí identifiqué para las comunidades con las que me relacioné no necesariamente son atribuibles a la vida comunal en general, así como tampoco lo son a la entidad abstracta de “lo indígena”, “lo campesino” o “lo comunal”.

³³¹ Glissant, *Poética de... op. cit.*; EZLN, *Cuarta Declaración... op. cit.*

³³² Véase por ejemplo Jaime Martínez Luna, *Textos sobre el camino andado, 1* (México: Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A. C. (CMPIO), Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C. (CAMPO), Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Comunitaria Indígena (CEEESCI), Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CSEIIO), 2013). Éste y otros textos de Martínez Luna se encuentran disponibles en: <http://jaimemartinezluna.blogspot.com/p/publicaciones.html>

Epílogo: Piedra que une

Si bien las mojoneras a menudo propician discusiones entre los comuneros por encargarse de mantener los límites que *separan* a las comunidades de la zona, una de ellas es motivo de su unión: la Cruz de Coloxtitla. La Cruz, como usualmente la llaman los comuneros, es una mojonera que marca la frontera, a la vez unión y diferencia, entre los territorios de las comunidades de San Bartolo Ameyalco, Santa María Yohualli y la Magdalena Atlic. La Cruz se encuentra en la zona más alta de estos territorios, la cual además es sitio de encuentro de pastizales de alta montaña, bosque de oyamel y bosque de pino de las alturas. Una vez al año la Cruz es motivo de celebración y muchas personas de los distintos pueblos de la región suben al bosque para comer, beber y escuchar juntos la misa en la Fiesta de la Cruz de Coloxtitla. Multitudes atraviesan los bosques para festejar alrededor de la mojonera. La Cruz de Coloxtitla se levanta firme entre los pastizales hecha de cemento y piedra, adornada con una cruz de herrería.

La Cruz es una piedra que ha reunido multitudes en un lugar supuestamente desierto. Anualmente articula ensamblajes entre oyameles, pastizales, misas, alcohol, automóviles y gente de las comunidades vecinas y uno que otro visitante de la ciudad de México. Por otro lado, La Cruz afecta a las comunidades en conflicto agrario, permitiéndoles convivir en un ambiente festivo, aunque sea por un fin de semana.



La fiesta de la Cruz de Coloxtitla se realiza el primer domingo de diciembre en las inmediaciones de la mojonera del mismo nombre, a más de 3200 metros de altura sobre el nivel del mar. El frío de fin de año se cuela entre las chamarras más gruesas, pero ello no evita que gente de los pueblos, especialmente los jóvenes, suban desde el sábado para acampar en la Cruz. Miguel, un brigadista de Santa María que en ese entonces tenía unos 28 años, me invitó a la acampada en la Cruz en 2018. Me dijo que él subiría desde el viernes y me explicó que una vez llegada la noche debíamos beber sin parar para soportar el frío y llegar “como Dios manda” a la misa del domingo. Habiendo padecido las bajas temperaturas en una ronda de vigilancia algunos días

atrás, agradecí el gesto a Miguel y le pedí que me diera tiempo para pensar su oferta. Él insistió en que el frío no estaba tan mal, pues por todos lados habría grandes fogatas y no faltaría alguien con quién pasar la noche. Miguel no logró convencerme y llegué a la Cruz hasta el domingo en la mañana, acompañado de otros brigadistas de mayor edad. “Ya llegaron los viejitos”, dijo Miguel al vernos y me extendió la mano, entregándome una lata de cerveza caliente.

Los “viejitos” y yo subimos hacia la Cruz de Coloxtitla desde el pueblo de Santa María, saliendo desde la terminal de autobuses de La Brecha. Si bien había mucha gente en la terminal, fue en la entrada al bosque donde comencé a sentir el movimiento de la fiesta de la Cruz. Nunca había visto tanta gente en el bosque comunal. El paisaje verde vibraba en manchones de colores. “¡Buenos días!”, “¿Ya mero?”, se escuchaba entre sombreros, bolsas y mochilas.

La gente no sólo subía a pie, sino que uno que otro lo hacía a caballo y unos cuantos más se aventuraban en coche. En medio del bosque, a una altura considerable y sobre caminos severamente accidentados, nos encontramos con varios coches viejos con la pintura dañada, un sedán recién salido de la agencia y otros autos más que batallaban por atravesar las veredas. Como era de esperarse, varios se quedaron atascados. Una familia nos pidió ayuda para liberar su coche de un hoyo. Empujamos juntos y el carro alcanzó a moverse. Apenas comenzamos a celebrar cuando el coche cayó en otro agujero. “Ya mañana vemos cómo le hacemos”, dijo con calma el piloto, apagando el motor y juntando sus cosas para continuar a pie hasta la Cruz. El coche rojo contrastaba intensamente con el paisaje forestal casi enteramente verde.

La subida me tenía mal. No estaba acostumbrado a caminatas tan intensas y me sentía mentalmente agotado. Mi camisa pesaba por el sudor y solamente pensaba en llegar a nuestro destino lo más pronto posible. Habíamos caminado por dos horas y media al ritmo de mis compañeros brigadistas quienes, a pesar de duplicar mi edad, se encontraban en mejor condición física que yo, pues llevaban varias décadas trabajando como guardabosques. Para mi suerte, un comunero que subía hacia la Cruz nos invitó a continuar el viaje a bordo de su camioneta. Hice de lado unas sillas y me agarré firme de un tubo. Llegamos a la Cruz de Coloxtitla luego de media hora.

En la Cruz, el sol iluminaba los pastizales y entre los pinos y oyameles se veía gente tomando, preparando la comida o platicando tranquilos. Al menos un par estaban tirados en el suelo, aparentemente perdidos de borrachos. Los niños jugaban corriendo y brincando entre los coches estacionados. El ruido de los cohetes era lo único por encima del bullicio de las pláticas y la música de banda.

Miguel me dijo que a la fiesta de la Cruz no solamente llegaba gente de Santa María, ni siquiera sólo gente de los territorios comunales en colindancia, que son Magdalena Atilic, San Bartolo Ameyalco y Santa María Yohualli. Apuntándoles con el dedo, me dijo que allí había gente de San Mateo Tlaltenango, San Bernabé Ocotepc, San Lorenzo Acopilco -pueblos vecinos-, pero también de Chalma, de Toluca y de Lerma, sin mencionar que el grupo de amigos con los que pasó la noche venían de Coyoacán, Mixcoac y Tacubaya. De acuerdo con Miguel, la fiesta era una celebración que se remontaba muy atrás en el tiempo, y que La Cruz tenía que ver más con el

cruce de los territorios que con la imagen cristiana. “La Cruz celebra el encuentro”, me indicó.³³³

Al medio día escuchamos la misa, dirigida por el padre de Santa María Yohualli, quien inició su intervención invitando a orar y cooperar por la reparación de la iglesia, dañada en el sismo de 2017. El padre armó su pequeña iglesia improvisada con una carpa de color blanco y una mesita de plástico. Las palabras del padre a través de las bocinas hicieron que todos dejaran sus actividades y se juntaron alrededor de la carpa donde el padre se protegía del intenso sol. Esto me permitió notar que éramos varios cientos de personas reunidas en donde normalmente no había una sola.³³⁴ Los señores se quitaron los sombreros para mostrar respeto ante la ceremonia, a pesar de lo molesto del sol. Durante la misa, el padre mencionó alguna historia de la biblia, hizo los cantos y oraciones de cualquier misa católica dominical y todos repetían juntos sus respectivas partes, persignándose y arrodillándose de forma mecánica en medio del bosque como si estuvieran en la iglesia. Todo iba tranquilo, por no decir aburrido, hasta que el padre cerró la misa con una invitación: El sacerdote pidió a las comunidades de Santa María y San Mateo superar el conflicto agrario en el que se

³³³ La Cruz es entonces una “fiesta de colindancia”, como el filósofo comunalista ayuuk Floriberto Díaz llama a este tipo de celebraciones en diversos pueblos de México. Véase Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso-Jiménez, *Floriberto Díaz, Escrito. comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. (México: UNAM, 2014).

³³⁴ Excepto quizás en la fiesta del Señor de Chalma, cuando una enorme peregrinación atraviesa estos territorios comunales. El gran flujo de personas provenientes de diversos pueblos desata la movilización de los brigadistas de Santa María, quienes ofrecen agua y dan orientación a los peregrinos para prevenir incendios forestales. La vigilancia de los comuneros y la absoluta prohibición de las fogatas a los peregrinos, contrasta con lo que sucede en la fiesta de la Cruz, donde se enciende el fuego sin tomar en cuenta el mínimo de los cuidados, según mi percepción. Sin embargo, hasta donde tengo entendido, nunca se ha generado ningún incendio forestal por culpa de las fogatas en estas fiestas.

encontraban, pidiéndoles recordar que sus diferencias comunales y territoriales se diluían en el plano divino, pues todos los comuneros, sin importar su pueblo, eran igualmente “hijos de Dios”. Apenas terminaron de pronunciarse estas palabras, cuando el silencio de los asistentes se transformó en mentadas de madre, chiflidos y un “mejor cálese” que se coló por encima de los reclamos. El padre pidió respeto, sin tener éxito y se apresuró a terminar con la misa. “Podemos ir en paz,” dijo el sacerdote y los sombreros y vasos volvieron a levantarse. “Pinche padre cabrón” y “no empiece a andar amargando”, escuché entre los hombres que bebían junto a mí.

Terminando la misa, se organizó una carrera infantil, mientras las mujeres mayores se movían con cazuelas, ollas y cucharas de metal, preparándose para empezar a cocinar. Previo registro, recibiendo con ello su playera, número e indicaciones de la carrera, las niñas y niños corrieron por el circuito de cinco kilómetros que los comuneros de Santa María habían preparado algunos días antes, aprovechando las brechas cortafuego. Estas brechas son franjas que se abren entre los combustibles forestales hasta dejar expuesta la capa de suelo mineral con la finalidad de evitar el avance de los incendios. Las brechas fueron trazadas durante el año como parte de las actividades de conservación pactadas con la SEDEMA, sin embargo, la gente de los pueblos decidió sacarles provecho como pistas de juego para niñas y niños y así enriquecer la fiesta, valiéndose de la *flexibilidad* de la estructura para sus propios intereses, en este caso el disfrute, la celebración y, de acuerdo con el comité organizador, con la intención de que las nuevas generaciones tuvieran convivencia con el bosque, en especial a través del deporte, y pudieran construir recuerdos y arraigo con los bosques y el territorio. Fuera de la carrera, rara vez me encontré con

niñeces en el bosque, mucho menos haciéndose parte del bosque mediante el juego. A lo mucho llegué a ver algún niño acompañando a su mamá a cosechar hongos en agosto o septiembre. El evento consistió en dos carreras separadas para niñas y niños provenientes de diferentes pueblos. Todos los asistentes detuvimos nuestras actividades y nos acercamos a la brecha cortafuego/pista de carreras para seguir la competencia, algunos incluso corriendo todo el trayecto con niñas y niños, bueno, casi todos, porque varias señoras continuaron ensamblando sus cocinas en el bosque. Porras y gritos se escuchaban por encima de la música y los cohetes. Niñas y niños se internaban en el bosque, desaparecían de la vista para regresar casi diez minutos después prácticamente sin aliento. El o la primera en llegar arrastraba consigo el listón rojo que marcaba la meta, improvisado con un listón plástico de “peligro” que un comunero llevó consigo. Se repartieron medallas a los primeros lugares y el organizador, un comunero que acostumbraba correr en los bosques desde pequeño, dio unas palabras en el micrófono, contándonos que correr en el bosque era una práctica que habían llevado sus antepasados y que las nuevas generaciones debían sentirse orgullosas de mantener.



De regreso a mi lugar, mientras alternaba sorbos de sopa de hongos y refresco con tequila que amablemente me ofreció un comunero, noté que ya no solamente se prendían pequeñas fogatas, sino que comenzaban a instalarse grandes cocinas y comedores improvisados sobre los restos de la acampada. El humo se asomaba entre los oyameles y varias bocinas de gran tamaño retumbaban, mezclando sus canciones en una madeja prácticamente indescifrable. Con cazos enormes, mesas de plástico y fogatas, las familias empezaban a cocinar. El movimiento y el fuego dejó de estar entre los jóvenes y sus tiendas de campaña y ahora se encontraba en las señoras y sus hijas, quienes movían pedazos de cerdo frito, cazuelas con arroz y frijoles y kilos y kilos de tortillas. Las mujeres trabajaban intensamente y con mucha atención pero no dejaban de hacer bromas y platicar cada que podían con toda persona que estuviera cerca. Las

señoras cocinaban, coordinaban y pedían a sus hijas todo aquello que iban requiriendo: pásame otra cuchara, trae la olla grande, ¿dónde dejaste la sal?. Una vez lista la comida, los hombres se dedicaron a repartir platos muy bien servidos a todo el que estuviera cerca, sin importar si venía de Santa María, San Mateo o Coyoacán. De manera similar a niñas y niños, rara vez pude ver a tantas mujeres en el bosque, mucho menos trabajando tan intensamente, salvo por la señora Victoria, quien se desempeñaba como jefa de la brigada del vivero forestal de la comunidad de Santa María. Esta ausencia a pesar de que varias mujeres figuran dentro del censo comunal, de los expresa solicitud desde la SEDEMA por incluir mujeres en las actividades de conservación y el hecho de que el trabajo de los comuneros y brigadistas no podría realizarse sin el trabajo de las mujeres, del cual fui testigo principalmente con respecto a la elaboración de la comida y todo acto de coordinación y logística donde, por lo general, los hombres nos mostramos con muy escasa competencia. Debido a ello, el trabajo y la perspectiva de las mujeres, niñas y niños sobre el bosque, los conflictos intra e inter-comunales, el territorio y otros eventos relacionados siguen pendientes en mi trabajo, constituyéndose el horizonte que aquí reflejo principalmente a partir de la convivencia con hombres por encima de 50 años pertenecientes a la comunidad. Este espacio representa una oportunidad futura, así como una deuda con la comunidad que en su momento deberá ser saldada.

Pasé la mayor parte de la fiesta de la Cruz con las autoridades del pueblo de Santa María Yohualli y la brigada con la que subí al cerro. Comimos y bebimos toda la tarde. Conforme la luz se alejaba de los pastizales, la gente comenzó a descender, la música a silenciarse y las fogatas se fueron apagando una a una. El frío era cada vez

más fuerte y decidí irme antes de que anocheciera. Al día siguiente, platicué con un amigo comunero quien me dijo que pasó toda la noche en el bosque cantando rancheras, acompañado por comuneros de Santa María y San Mateo, protagonistas del conflicto agrario a quienes el padre pidió olvidar sus diferencias. “Parecían hermanitos”, me dijo el comunero. Me dijo que compartieron tragos y canciones hasta el amanecer. Aparentemente, las palabras del padre no fueron tan efectivas para superar viejos resentimientos como la música ranchera de José Alfredo Jiménez.

4. Aves de la Revolución: el surgimiento de una organización comunal anti-caciques

De aves y organización

En este capítulo presento la historia del origen y desarrollo de una organización política: Los Comuneros Titulares de Santa María Yohualli. Dicha organización busca, de acuerdo con sus integrantes, “remover al cacique”, en lo inmediato, y “democratizar el núcleo agrario para el cuidado del territorio”, a más largo plazo. La organización tuvo su origen en el bosque comunal en 2019 y continúa activa hasta 2023. Surgió de una charla casual entre algunos brigadistas y yo, intercambiando opiniones sobre varias inconformidades laborales, entre encinos y oyameles, luego de un recorrido de observación de aves. Estos organismos formaron parte de las primeras reuniones de organización política. Pasados cuatro años de la primera charla, la organización ha crecido en el pueblo, ha consolidado sus liderazgos y posee una extensa trayectoria de intervenciones políticas y denuncias institucionales y jurídicas en busca de destituir al actual Representante de la comunidad, autoridad a quien consideran un “cacique”, cuya concentración de poder y “manejos corruptos”, en su valoración, impiden la organización democrática, colectiva y horizontal en el núcleo agrario. A pesar de todo su trabajo, de contar con la experiencia de todos estos años y una red de aliados más amplia que la que tenían en sus orígenes, el objetivo de los Comuneros Titulares no se ha cumplido, pues en 2023 el Representante se mantiene en su cargo y continúa participando en los programas estatales y otros proyectos institucionales. Los motivos, conflictos y el recorrido de la organización se detallan en lo que sigue, aprovechando la historia para reflexionar, por ejemplo, sobre una pedagogía fenomenológica para la observación de aves, sobre la educación ambiental como herramienta para la organización política, o sobre concepto crítico de

caciquismo verde, que propongo para entender una nueva forma de poder caciquil que funciona aprovechando la indefinición de nociones políticamente correctas como “comunidad” o “conservación”, los cuales actúan como *significantes vacíos*, lo suficientemente amplios como para permitir al Representante movilizar sus intereses personales y de poder, por mencionar algunos ejemplos.

El capítulo se compone de cuatro secciones. En la primera, presento mis primeros contactos con la comunidad y relato las circunstancias que permitieron el origen de la organización política comunal a partir de un taller de observación de aves. En la segunda, narro el recorrido de observación de aves, parte de las actividades de conservación pactadas con la Secretaría de Medio Ambiente, de donde surgió el movimiento. Presento además el proceso de articulación inicial de la organización que dio lugar a la realización de dos Asambleas Comunales realizadas en 2019, que, si bien no alcanzaron el objetivo primordial de la destitución del Representante, sí permitieron, en la primera, crear el Comité de Vigilancia, organismo integrado por miembros de la organización comunal, encargado de vigilar que los actos del comisariado se ajusten a los preceptos de la ley y a lo dispuesto por el reglamento interno o la asamblea, además de revisar cuentas y operaciones en busca de irregularidades, entre otras facultades, a pesar de la derrota sufrida en la segunda Asamblea. La tercera sección explora un conflicto con la Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, universidad donde realizo la investigación doctoral a la que pertenece esta tesis; discuto sobre lo que denomino *caciquismo verde*, sobre la necesidad de reflexionar críticamente sobre vinculación universitaria y sugiero además algunos aspectos éticos a que valdría la pena tomar en consideración para

futuros encuentros con las comunidades. Finalmente, presento algunos aspectos esenciales del estado actual del movimiento, señalando las diferencias políticas que hoy día sostengo con los Comuneros Titulares, surgidas debido de la madurez del movimiento, las cuales no evitan que gocemos de una muy buena amistad y frecuentes intercambios de perspectivas y apoyo mutuo.

Las historias que se presentan a continuación se articulan alrededor de varias aves: posporruines, buitres o aguilillas de harris, por nombrar algunas. Los organismos de esta clase taxonómica, además de haber jugado un papel central en el origen de la organización de comuneros, resultan un motivo que emerge en distintos momentos de la historia de la lucha comunal, resultando parte esencial de su historia, pero también parte de las metáforas y redes que ha mantenido viva la organización política de los Comuneros Titulares de Santa María Yohualli.

Un taller de observación de aves

Entrando al Desierto

Comencé a trabajar con la comunidad agraria de Santa María Yohualli en 2018, echando a andar un proyecto de educación ambiental enfocado en las aves de la zona. Sin embargo, mi primer contacto con Santa María y el Desierto de los Leones se dio en el marco de un proyecto de museo para el Parque Nacional durante 2017, con intenciones de celebrar el centenario de la fundación del parque. En junio de ese año fui invitado por un grupo de profesoras de la Universidad Autónoma Metropolitana

de Cuajimalpa como asesor, quedando como responsable de la parte biológica del proyecto, debido a mi licenciatura en biología y experiencia en la ecología de la zona. Elaboré varios listados de flora y fauna, entre los cuales identifiqué especies carismáticas y algunas en peligro de extinción. Teníamos planes de montar una exposición en el antiguo convento carmelita, centrándonos en una colección de objetos del Desierto. Desde la parte biológica, decidimos destacar conos, semillas y prensas botánicas de plantas endémicas, así como ejemplares disecados o litografías antiguas de colibríes y otras aves. Trabajé con el equipo durante algunos meses, sin embargo, debido a cuestiones administrativas, el proyecto se interrumpió abruptamente³³⁵.

También en 2017, por invitación de otras profesoras de la misma universidad, participé en una serie de talleres y visitas guiadas con estudiantes y una organización civil en Santa María Yohualli: Xoxoctli Altepemaitl. A pesar del nombre en náhuatl, la asociación estaba integrada por vecinos no autoidentificados como indígenas, de origen urbano y relativamente recién llegados a la zona, pero interesados en detener los asentamientos irregulares que desde hacía algunos años se propagaban por el Desierto³³⁶. Si bien llevaban varios años trabajando desde Santa María, Xoxoctli no

³³⁵ El proyecto se suspendió de repente y sin muchas explicaciones, sin embargo, las profesoras que dirigían el proyecto me comentaron que las personas de la alcaldía de Cuajimalpa, quienes proporcionaban dinero para el proyecto, les informaron que los fondos para el proyecto ya no existían, por lo que se generaron rumores en donde se afirmaba que el dinero había sido “robado” o simplemente utilizados para otras cosas.

³³⁶ Paola Ramos “Invaden periferia del Desierto de los Leones”, Reforma, 30 de julio de 2017. <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1173876&md5=44dd4a2edd455f512c1aff0482c40d2e&ta=odfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>. Accedido el 15 de enero de 2024.

contaba con participantes originarios del pueblo ni buenas relaciones con comuneros, ejidatarios o alguna otra organización de habitantes de Santa María.

Colaboré estrechamente con Xoxoctli durante la segunda mitad de 2017. La organización, que para entonces cumplía una década trabajando, consideraba que el Suelo de Conservación en el surponiente de la Ciudad de México se encontraba en riesgo de desaparición debido, principalmente, al crecimiento de la mancha urbana. Xoxoctli consideraba que, si bien la legislación vigente restringía la construcción de nuevos asentamientos en el Suelo de Conservación, ello no evitaba la repentina aparición de residencias de lujo en varios puntos del Desierto. La organización civil consideraba que ello se debía a los acuerdos “corruptos” entre el Representante de la Comunidad Agraria de Santa María Yohualli, el de San Mateo Tlaltenango y las autoridades del PRD en la Delegación Álvaro Obregón y del PRI en Cuajimalpa. Según Xoxoctli, los representantes de los comuneros de ambos pueblos actuaban como operadores políticos de estos gobiernos, otorgando permisos de construcción a sus allegados a cambio de favores políticos y dinero. Vale la pena mencionar que, si bien el Representante de la comunidad agraria de Santa María de hecho fue colaborador cercano de Leonel Luna, ex-delegado de Álvaro Obregón envuelto en diversos escándalos de corrupción³³⁷, al menos en los años que colaboré con el Representante, no parecía tener contacto con los desarrollos inmobiliarios que aparecían en el Desierto e incluso afirmaría, contrario a Xoxoctli, que los intereses del Representante

³³⁷ La Izquierda Diario, “Sismo en México. Morena contra manejo de fondos de Ley de Reconstrucción en manos del PRD y del PAN”, La Izquierda Diario, 6 de febrero de 2018. <https://www.laizquierdadiario.com/Morena-contra-manejo-de-fondos-de-Ley-de-Reconstruccion-en-manos-del-PRD-y-del-PAN>. Accedido el 15 de enero de 2024.

estaban contra el avance de la urbanización, ya que, como mostraré más adelante en este mismo capítulo, sí, obtenía recursos económicos, prestigio y favores políticos, pero a partir de la conservación del bosque del Desierto y de las tierras comunales y no de su destrucción.

Para los integrantes de Xoxoctli era muy importante la conservación del bosque, tanto por los paisajes verdes que disfrutaban recorrer y contemplar, así como por los servicios ecosistémicos que ofrecían a la ciudad. Por ello, como indica la antropóloga Analiese Richard, en 2017, Xoxoctli lanzó una iniciativa llamada “Pacto ciudadano para la salvaguarda del suelo de conservación de la Ciudad de México”, buscando la preservación de los “bosques de agua” y denunciando la venta ilegal de terrenos en estas zonas y la degradación ambiental ante autoridades de distintos niveles de gobierno³³⁸. Como parte del proyecto, Xoxoctli buscó formar un Observatorio Ciudadano con la intención de vigilar y denunciar cualquier infracción a las leyes de desarrollo urbano y ordenamiento territorial, defendiendo los bosques argumentando su importancia para la recarga de los acuíferos de la Ciudad de México. El Observatorio habría de incluir a organizaciones de la sociedad civil y académicos provenientes de las distintas universidades del surponiente de la CDMX como la UAM, el CIDE, la Universidad Iberoamericana, el Tecnológico de Monterrey y la Universidad Hebreaica, con la intención de formar colaboraciones a largo plazo para estudiar los problemas socio-ambientales del poniente, jugando un papel fiscalizador y de retroalimentación a las políticas públicas³³⁹. Si bien el Observatorio Ciudadano

³³⁸ Analiese Richard, “Ciudadanía ambiental y justicia ambiental : Xoxoctli Altepemaitl en la lucha por conservar los bosques de agua”. *COACT International Journal = Revista Digital COACT* 1, 1, (2018).

³³⁹ Richard, *Ciudadanía ambiental...* p. 45.

representaba un gran avance con la creación de una entidad ciudadana y democrática sin precedentes, desgraciadamente nunca se contempló la presencia de las comunidades de la zona, esto debido a la asociación que Xoxoctli encontraba entre la corrupción y los representantes de las comunidades agrarias. Sin embargo, en el proyecto de Xoxoctli se reconocía a la gente de los pueblos como beneficiarios indirectos de la ejecución de su propuesta, aunque sin plantear la participación efectiva de la gente de los pueblos en la formulación de los problemas y respuestas ante ellos. La asociación buscó que el proyecto del Observatorio llegara a Claudia Sheinbaum –perfilada entonces como candidata a la Jefatura de Gobierno de la CDMX– con la intención de que se integrara en su programa de gobierno y se presentó en diversos paneles gubernamentales en relación al cuidado del agua. Sin embargo, la propuesta nunca pasó de la exposición en el foro, pues no llamó la atención de ningún miembro del equipo de Sheinbaum.

Yo mismo fui parte de varias presentaciones similares y del equipo de difusión en redes del Pacto y del Observatorio Ciudadano. Xoxoctli operaba desde un fraccionamiento de lujo en medio del bosque, en las orillas del pueblo de Santa María con el parque nacional. Con hermosas vistas rodeadas por oyameles y encinos, las casas tenían un diseño arquitectónico que combinaba las villas de los Hobbits en las películas del Señor de los Anillos con el de los castillos medievales de cualquier libro infantil. La villa de Xoxoctli estaba resguardada por un enorme muro de piedra que daba la sensación de un fuerte y las paredes estaban cubiertas por *Hedera helix*, una hiedra muy bonita, con hojas en forma de tridente, aunque considerada una peligrosa invasora debido a su rápido crecimiento por varias instituciones ecológicas nacionales

e internacionales³⁴⁰. Siempre que llegaba a la villa Xoxoctli pensaba en lo irónico que resultaba que, a pesar de su preocupación por cuestiones medioambientales, los miembros de Xoxoctli parecían dar poca atención al impacto de su presencia sobre el espacio, la cual implicaba, entre otras cosas, la introducción de varias especies vegetales invasoras y de rápida propagación, como la hiedra recién mencionada o la cola de zorro (*Cortaderia selloana*), sin mencionar que sus perros –la mayoría de talla grande– a menudo paseaban solos por el bosque, amenazando a las gallinas de monte y otras especies animales del bosque, muchas de las cuales eran endémicas y se encontraban bajo alguna categoría de riesgo de desaparición. Sin embargo, desde Xoxoctli se admitía que al edificar su villa hace veinte años, ellos mismos debieron haber infringido las leyes y causas que para 2017 defendían celosamente. Argumentaban que por ello mismo se asumían como un freno para evitar que hubiera “más como ellos”, que “el *error* no se volviera a repetir”. Las y los integrantes de Xoxoctli rara vez salían de su “fortaleza” y admitían no conocer mucha gente del pueblo, salvo a los vecinos que habitaban el bosque en enclaves parecidos, además de sus jardineros y las señoras que trabajaban haciendo la limpieza de sus casas.

Xoxoctli murió en los primeros meses de 2018 sin lograr consolidar el Observatorio Ciudadano y algunos de sus miembros se adhirieron a otra organización: AVEDEL (acrónimo de Asociación de Vecinos del Desierto de los Leones). AVEDEL reivindicaba el cuidado del paisaje forestal y los servicios ambientales a la ciudad y con ello movilizaba personas del mismo espectro que Xoxoctli: llegados *recientemente*

³⁴⁰ Ana María Hanan Alipi y Juana Mondragón Pichardo, “Ficha - Hedera helix L.” 26 de mayo de 2005. <http://www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/araliaceae/hedera-helix/fichas/ficha.htm>. Accedido el 15 de enero de 2024.

a Santa María, con ingresos altos, mayores de cincuenta años y habitando casas campestres con el peculiar estilo hobbit-medieval. Entre ellos se encontraba el polémico personaje televisivo y empresario Jaime Maussan, famoso por sus “investigaciones” sobre los ovnis durante la década de 1990. Por invitación de algunos miembros de Xoxoctli, elaboré un proyecto de educación ambiental que combinaba mi trabajo sobre las aves para el museo del Desierto con algo del esquema de Observatorio Ciudadano. Según el proyecto, habríamos de comenzar con un espacio de formación cívica y ecológica para los vecinos y habitantes del pueblo y con ello difundir los intereses de la organización para adquirir presencia y prestigio en el espacio. Presenté la propuesta en casa de Maussan, una especie de búnker ecológico que exhibía en la entrada varios monos enjaulados visiblemente deprimidos, algunos de especies en peligro de extinción. Luego de la perturbadora escena, fui guiado por uno de los trabajadores de Maussan hacia la oficina principal, un pequeño cuarto con paredes llenas de libros sobre extraterrestres y temas del new age. “La era de acuario” aparecía en varios títulos, los cuales me puse a ojear mientras esperaba a que llegara más gente. Conforme se hicieron presentes los miembros de AVEDEL, escuché su plática sobre lo que consideraban eran “los principales problemas del bosque”: el aumento de asentamientos humanos y la tala por parte de los comuneros. De manera similar a Xoxoctli, en AVEDEL se consideraba que el Representante de la comunidad agraria era responsable del deterioro del bosque, el cual relacionaban directamente con la tala de árboles. La comunidad quedaba escondida detrás de la autoridad del Representante comunal y le atribuían los mismos peligros que identificaban en el señor, esto entre un par de expresiones racistas que no estoy dispuesto a repetir en

este documento. En cuanto llegó Maussan comenzamos con la presentación, a pesar de que el grueso de los miembros llegó bastante después. Al principio los AVEDEL se mostraron desinteresados –algunos incluso groseros, pues hablaban encima de mí–, pero poco a poco rectificaron y al final de la presentación estaban encantados con el proyecto. Propuse generar una empresa ecoturística que ofreciera talleres de educación ambiental orientados a estudiantes para las distintas escuelas de la región, recorridos de fines de semana para habitantes de Santa Fe, además de aprovechar la riqueza de especies de aves del Desierto para generar un punto de visita obligado para los observadores de aves estadounidenses que de hecho visitan el país. Para cuando les expuse que la empresa serviría para generar recursos económicos pero también para difundir los intereses de su organización, los miembros de AVEDEL se mostraban cálidos y dijeron estar dispuestos a apoyar económicamente el proyecto para echarlo a andar, tanto con fondos propios como en busca de financiamiento institucional y privado. Acordaron llamarme la siguiente semana para concretar una nueva reunión en la que se incluyera más gente y que buscarían echar a andar el proyecto lo más pronto posible. Lanzaban nombres y anunciaban que venían cosas grandes. Uno de ellos me dijo que me llamaría para ir a ver las aves del Desierto juntos. Nada de eso ocurrió. Jamás volví a ser contactado por nadie de AVEDEL. La asociación se mantuvo activa hasta 2019 pero eventualmente se disolvió.



Parte de la casa de Maussan, tomada del video:

<https://www.youtube.com/watch?v=GRzZe8oOLAU>

Luego del intento con los vecinos del Desierto de los Leones, entre mayo y junio de 2018, fui invitado nuevamente por profesoras de la UAM a participar en otro proyecto, esta vez con la comunidad agraria de Santa María Yohualli vía el Representante, temido enemigo de Xoxoctli y AVEDEL. De acuerdo con las profesoras, la representación comunal estaba interesada en que la UAM Cuajimalpa implementara algún programa de educación ambiental en el centro comunitario que recién se había construido en el bosque comunal. Aprovechando el trabajo que tenía hasta ahora, propusimos un mapeo de biodiversidad, específicamente aves, con estudiantes de licenciatura. Propusimos un estudio piloto para eventualmente generar un programa más amplio y a largo plazo que fuera capaz de crear información académica, servir como proyecto de servicio social para estudiantes y permitir a la

representación hacer uso de su nueva infraestructura, el centro comunitario, para luego echar a andar un proyecto productivo de educación ambiental orientado a las escuelas de la zona. Inicialmente se hizo la invitación a los miembros de Xoxoctli, sin embargo, ellos declinaron por involucrar al Representante Comunal, a quien llamaron “El Hampón” en una extensa carta llena de advertencias y explicaciones detalladas sobre su rechazo. Un par de meses después, concretamos una reunión en casa del Representante, donde las profesoras y yo habríamos de presentar el proyecto de educación ambiental junto con otro enfocado hacia los severos problemas de tránsito y movilidad en Santa María.

Las profesoras y yo acordamos vernos en la colonia Roma y luego de casi una hora llegamos a los límites de Santa María y San Bartolo, donde nos recogerían los familiares del Representante. Estuvimos esperando bastante, hasta que por fin aparecieron un par de camionetas. Sus conductores nos saludaron y nos pidieron seguirles. Al llegar a una privada en los límites de Santa María y San Mateo, los hermanos del Representante nos recibieron en el portón de la propiedad y nos invitaron a pasar. Entramos al extenso jardín y avanzamos saludando a toda la gente. En la puerta de la casa, junto al hermano del Representante, nos recibía enjaulada una aguililla de Harris (*Parabuteo unicinctus*), la cual brincaba arriba y abajo en movimientos repetitivos. Entramos a la casa, elegante y desordenada, y el Representante se levantó de su silla en el comedor para invitarnos a la sala de su casa. Este espacio, que luego supe el representante utilizaba de oficina, estaba lleno de vasos y trastes sucios, además de estar tapizado por papeles con logos de gobierno y fólderres maltratados. Hizo espacio entre el desorden y nos invitó a sentarnos. Le

explicamos los proyectos que podíamos desarrollar, escuchó atento y aceptó encantado. Acordamos que yo visitaría el bosque comunal la siguiente semana para familiarizarme con el espacio y entonces realizar la visita guiada con estudiantes un mes después. Las profesoras y yo salimos de la casa y en cuanto abordamos el coche alguna de ellas dijo: “¿Viste el águila real? Se ve bien mafioso”. A lo que otra contestó que “se sabía” que el Representante era un “cacique” pero que era “el único que realmente se preocupa[ba] por la conservación del bosque. Es el único que hace cosas”.

La visita se realizó un mes después. Las y los estudiantes, junto con algunas profesoras y yo acudimos al bosque y avanzamos desde el extremo poniente del bosque comunal hacia el Centro de Interpretación Ambiental, una estructura en forma de domo que la Representación había gestionado y construido con recursos obtenidos de proyectos gubernamentales con la intención de que sirviera como centro comunitario de educación ambiental. Hasta ese entonces, a casi dos años de su construcción, el Centro se había utilizado solamente para guardar escobas y pedazos de manguera. Durante el recorrido, las y los estudiantes, profesoras y yo fuimos señalando algunas especies características del bosque, avistamos algunas aves –principalmente Mirlos dorso canela (*Turdus rufopalliatus*) y, ya en el domo, la gente del Representante nos recibió con chocolate caliente y pan, como era su costumbre. Recorrimos el Centro y el vivero que se encontraba fuera explicando las actividades de conservación y reproducción de especies forestales que algunos comuneros desempeñaban y luego emprendimos el viaje de regreso hacia los camiones que nos

llevarían de vuelta a la universidad. Antes de subir al camión, el Representante me dijo estaba satisfecho con la experiencia y acordamos repetir el evento pronto.

Un par de semanas después, el Representante me llamó para pedirme el mismo recorrido, aunque esta vez para niños de primaria de una escuela de la zona. Acepté y le pregunté la fecha; él me indicó: “mañana”. Aparecí en la casa del representante a las 7:30am luego de un difícil recorrido de dos horas y media en transporte público. Me recibió amablemente y noté que el aguililla de Harris ya no estaba en la jaula de la entrada donde la conocí, sino en una casita de madera debajo de un árbol en el patio, donde vivía casi libre. Digo casi, porque tenía la pata atada con una enorme cuerda que la unía al palo en donde perchaba. Gracias a ello, el ave podía bajar a sentir el pasto entre sus afiladas garras o subir a explorar las ramas del árbol que le daba sombra. ¿Cómo ves a El Harris?, me dijo. Le contesté que estaba muy bonita su aguililla y rápidamente me corrigió. Me dijo que prefería referirse a ella como un halcón, pues al parecer le desagradaba la asociación femenina que encontraba en “águila” y “aguililla”. “Es macho”, me advirtió muy serio. Me atreví a preguntarle cómo la había conseguido y me dijo que la obtuvo de un conocido dedicado a incautar animales exóticos para una oficina de gobierno. Luego de la breve plática, subimos juntos al bosque comunal donde nos esperaba un grupo de 50 niños con un par de sus profesoras y varias mamás. El Representante saludó y me presentó como “El Biólogo” y, luego de afirmar que yo era un experto en las aves de la zona y en general de estos bosques, me pidió comenzar el recorrido. De manera similar a la visita con los estudiantes de la UAM, caminamos por el territorio comunal hasta llegar al Centro de Interpretación, donde el representante me pidió que platicara un poco sobre el bosque

y sus aves. Mientras improvisaba, mostrando imágenes de mi celular y batallaba con el intenso eco del espacio, el Representante entró con El Harris en su mano, sosteniéndolo con un guante de carnaza. Con un gesto de la mano y un chiflido lo echó a volar. Los niños quedaron maravillados. Mientras disfrutamos de ver a El Harris dando vueltas por el domo, una señora muy preocupada se acercó y preguntó de dónde habíamos sacado el ave. El hermano del Representante, de quien comenzaba a hacerme amigo, se apresuró a decir que yo podía explicarle todos los detalles del rescate del ave y de un supuesto proyecto que teníamos para reproducirlas, que, según él, eran propias del bosque. Me quedé frío con la mentira y por la presión de tener que improvisar. Traté de pensar rápido y logré balbucear una historia: dije que habíamos recogido el ave hacía algún tiempo, pues según se encontraba herida y que en no más de un mes acabaríamos liberándola de vuelta en el cerro. A pesar de mi espantosa habilidad para mentir, pues la voz me temblaba y apenas y logré articular la torpe historia, la señora terminó satisfecha y nos agradeció con una mano en el pecho por “nuestra admirable labor ecologista”. Respiré aliviado cuando se marchó. El hermano del Representante me dio una palmada en la espalda en señal de aprobación y sin decir una palabra se retiró para guiar a los niños al vivero. Al terminar de ver los pequeños oyameles acomodados en terrazas, los niños y el resto disfrutamos de un desayuno con pan y chocolate, cortesía de la gente de la comunidad.



Niñas y niños el día de la segunda excursión. Justo antes de iniciar el recorrido.

Al terminar la visita, ya con el camión de las y los niños en marcha y despidiéndose de nosotros por las ventanas, el hermano del Representante me pidió un momento para charlar. Acepté y lo acompañé hacia unos árboles, lejos del resto de los comuneros. El Representante y su hermano me agradecieron el apoyo y me pidieron que repitiera pronto el recorrido –la siguiente vez con paga– y me invitaron además a implementar un taller permanente de formación para los comuneros que trabajaban en el bosque. “Que éstos [los brigadistas] aprendan de las aves y de los árboles para que puedan dar recorridos”, “tú vas a quedar como coordinador de los guardabosques y de la cooperativa ecoturística”, me dijo el hermano del Representante. Me invitaron a apoyar la conformación de una cooperativa que daría recorridos a escuelas de todos los niveles y visitas especializadas de observación de aves a turistas extranjeros y habitantes de Santa Fe, considerando el Representante que había ahí la oportunidad de generar buenos ingresos. Ambos afirmaron que

estaban muy contentos con mi trabajo y dijeron que había mostrado “las capacidades”. Accedí y presenté una propuesta en los días siguientes. Comenzamos a reunirnos en el centro del pueblo en agosto del mismo año.

La educación (ambiental) como práctica de la libertad

Luego de un par de intentos fallidos, logramos agendar nuestra primera reunión, quedando algún miércoles de agosto de 2018 a las seis de la tarde. Acordamos vernos en el centro del pueblo, en el edificio del “Comité Ciudadano”, un espacio de vinculación entre las autoridades del pueblo –ejidales, comunales, del agua y otras “tradicionales”– con las instituciones del gobierno de la Ciudad de México. El hermano del Representante me dijo que allí nos prestarían un salón.

Llegué a Santa María desde mi casa, después de un viaje de casi dos horas que involucró tres diferentes medios de transporte público: pesero, metro y autobús. El último, que subía desde Metro Barranca del Muerto, me dejó en la parte baja del pueblo, adelante de San Bartolo Ameyalco. El frío que aparece súbitamente y el alegre canto del jilguero indican que es hora de preparar la bajada. Ya en la parada del autobús, caminé hacia al centro del pueblo, guiado por las vagas referencias del hermano del Representante, quien me dijo algo así como “frente a la parada, subes por la calle empinada, luego doblas, luego derecho y luego vuelves a doblar”. Subí confundido por la calle más empinada que encontré. No estaba seguro si los “dobles” eran a la izquierda o a la derecha, pero para mi suerte terminé llegando al centro del pueblo. Frente a una carnicería, mientras intentaba decidir hacia dar la siguiente vuelta, me encontré con el hermano. Con un gesto de su mano me pidió que lo siguiera. En el Comité Ciudadano, un edificio cuya arquitectura más moderna e

improvisada contrastaba con los techos de teja y el estilo colonial de las casas circundantes, nos esperaban varios brigadistas. Varios señores, de alrededor de cincuenta años, me saludaron con timidez –aunque a varios de ellos ya los conocía de los recorridos con los niños. “Buenas noches, don Rubén”, me dijo uno de ellos, en esa costumbre de llamarme “don” a pesar de que los hijos de varios eran mayores que yo. Entramos al Comité, saludamos a algunos funcionarios locales y nos escurrimos entre filas y filas de personas que esperaban ser atendidas por un problema con el agua, esperando ser conectados al sistema Cutzamala. Avanzamos entre el mar de gente hasta que por fin nos instalamos en la sala de conferencias, ubicada en el piso más alto del edificio. Colocamos el proyector y comencé con la presentación.

El Representante me había dado libertad para armar el taller de capacitación según mi criterio. Semanas antes de nuestra primera reunión, repasé los inventarios de aves disponibles, principalmente el del programa de conservación y manejo del Desierto de los Leones hecho por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), identificando 94 especies registradas³⁴¹. Generé listas, estudios, reuní fotos e hice algunos dibujos de las aves. Complementé mis datos con los resultados del proyecto Naturalista de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) para el Desierto, por lo que decidí enriquecer mi listado con su registro de 272 especies³⁴², aunque dando prioridad a las del programa de conservación, las cuales ya había estudiado con mayor profundidad. Decidí que

³⁴¹ CONANP, Programa de Conservación y Manejo Parque Nacional Desierto de los Leones (México: CONANP, 2006) p. 148-152.

³⁴² Naturalista. “Lista de Comprobación de Parque Nacional Desierto de los Leones”. https://www.naturalista.mx/check_lists/85564-Desierto-de-los-Leones-Check-List. Accedido el 15 de enero de 2024.

habríamos de aprender a reconocer tres aves por sesión, siendo capaces de identificar un par de aspectos clave para cada ave. Las primeras que elegí fueron el Trepadorcito Americano (*Certhia americana*), Bajatroncos pechiblanco (*Sitta carolinensis*) y el Junco Ojos de Lumbre (*Junco phaeonotus*). Las escogí ya que fueron las que más fácilmente observé en mis visitas previas al bosque comunal.



Arriba a la izquierda, Trepadorcito Americano. Jerry Downs, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <http://www.flickr.com/photos/25249891@N00/2149245135/>; arriba a la derecha, Bajatroncos pechiblanco. wplynn, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <https://www.flickr.com/photos/warrenlynn/5570412930/>; abajo, Junco Ojos de Lumbre. Ad

Konings, algunos derechos reservados (CC BY-ND),
<https://www.naturalista.mx/photos/120027438>.

La dinámica que preparé para la capacitación consistió en explorar con los comuneros las principales características del ave, especificando sus dimensiones, primero, y luego señalando algunas características que permiten su rápida identificación. Más que una descripción técnica centrada en la clasificación taxonómica, el estado de conservación o su distribución geográfica, como suelen presentar algunos manuales de identificación³⁴³ –los cuales, por supuesto, son datos muy importantes para la identificación en ciertos contextos–, busqué generar un abordaje lo más práctico posible, pensando en la experiencia del encuentro con el ave, más hacia un encuentro fenomenológico con las aves. Por ejemplo, con el Junco, éstas fueron las diapositivas que diseñé para la sesión.

³⁴³Por ejemplo, en la bella y pesada guía de Howell y Webb. Steve Howell y Sophie Webb. *A Guide to the Birds of Mexico and Northern Central America* (Oxford: Oxford University Press, 1995).



Las imágenes utilizadas en la presentación pertenecen a sus respectivos autores y fueron tomadas de Naturalista para el Junco Ojos de Lumbre.

<https://www.naturalista.mx/taxa/564898-Junco-phaeonotus>

Antes de pasar a la descripción de la apariencia del ave, por ejemplo, hablando de los colores de su espalda y pecho, como proceden los manuales, quise insistir en el aspecto clave del encuentro con el junco: lo llamativo de sus ojos. Cuando uno se encuentra en los bosques del Desierto de los Leones, es fácil encontrar a los juncos brincando en el suelo, revolviendo las hojitas en busca de comida. Bolitas grises saltarinas. Luego de captar el movimiento de la pequeña ave, la mirada es inmediatamente capturada por el vibrante naranja en sus ojos. Pequeñas flamas que dotan al junco de una mirada intensa que contrasta con su pequeño y tierno tamaño. De ahí su nombre: Ojos de Lumbre. Para elaborar estas descripciones basadas en la experiencia del encuentro con el ave, a menudo me orienté con su nombre común, el cual refleja una forma distinta de aproximación e identificación que la de la científica-taxonómica, al registrar por lo general un aspecto esencial en la apariencia de ave o su conducta (ojos de fuego, trepadorcito, bajatroncos...), fácilmente identificable en el momento del encuentro. Generé una dinámica similar para cada una de las tres aves de la sesión.

Identificar aves en el campo, como es bien sabido por cualquier observador(a), es una habilidad difícil, pues, muchas veces se cuenta solo con un instante en donde el ave se muestra de espaldas, esconde sus gestos más llamativos y enseguida se echa a volar o se encuentra a contraluz, no permitiendo identificar sus colores, por mencionar algunas complicaciones al observar las aves en sus entornos. Los manuales, como bien indica Stephen Wood en su texto sobre los encuentros

fenomenológicos en la observación de aves³⁴⁴, así como las ilustraciones, a menudo muestran el “producto final”, un ave totalmente *visible*, presentando una abstracción del campo de la experiencia. Sin embargo, como nos recuerda el autor, esto puede llevar al equívoco de pensar que el ave de hecho se nos aparecerá de esta manera en su entorno, como si se tratara de un ejemplar de museo. Las aves, nos dice Wood, se asoman con mayor frecuencia en un instante, dejando ver apenas alguna característica del vuelo, alguna nota en su canto, o la longitud y color del pico, plumaje o patas. Como recuerda el autor, rememorando lo aprendido en un libro de la biblioteca local cuando era niño: "Un destello de zafiro es todo lo que se necesita para identificar al martín pescador mientras navega río abajo o se desploma para atrapar un pececillo"³⁴⁵. Con ello, ofrece un concepto, el *jizz*, tomado de la poesía del siglo XIX de Gerard Manley Hopkins, para referirse a esa forma característica, a veces instantánea y profundamente fragmentada, en la que un ave aparece ante quien la observa. Con ello, decidí centrar mis descripciones a los comuneros ofreciendo este *jizz*: los ojos del junco, la escalada del trepadorcito o el descenso del bajatronicos, aspectos clave mediante los cuales las aves se revelan ante la experiencia de quien observa.

Luego de explicar los principales aspectos de cada ave, propuse un ejercicio de identificación, buscando aplicar inmediatamente los conocimientos adquiridos, especialmente el *jizz*. El ejercicio fue algo parecido a una excursión virtual. A diferencia de las imágenes claras y con el ave bien enfocada de la descripción previa,

³⁴⁴ Stephen Wood, “Encountering Birds: A Phenomenology of Jizz”. *Chiasmus: Proceedings of ANPA*, 2018: 37-38; Stephen Wood, “Jizz: Science or Poetry”. *Environmental & Architectural Phenomenology*, 34 (2023): 7-12.

³⁴⁵ *Ibidem* p. 37.

con el ave “visible”, como indicó Wood, para el ejercicio elegí algunas más “naturales”, en donde el ave aparecía de espaldas, mal enfocadas o incluso hasta escondidas. La dinámica consistió en mostrar las imágenes y preguntar a los comuneros de qué ave se trataba, buscando identificar entre todos a partir de los aspectos clave recién estudiados. Desde la primera sesión, la dinámica fue un éxito. Los comuneros vencieron la timidez del inicio de la sesión y el ambiente parecía el de un juego. Todos intentaban adivinar y construían los nombres ayudándose entre risas. Al final de nuestra primera sesión, los comuneros conocían muy bien las tres aves. El Representante, quien llegó a mitad de la sesión, se acercó a felicitarme y a pedirme que el taller se repitiera cada semana. Así lo hicimos de forma ininterrumpida hasta noviembre de 2018, aprendiendo a identificar varias decenas de aves.



Diapositivas del ejercicio. Las imágenes utilizadas en la presentación pertenecen a sus respectivos autores y fueron tomadas de Naturalista para el Junco Ojos de Lumbre, el Trepadorcito y el Bajatroncos. Véase: <https://www.naturalista.mx/>

A pesar de nuestro acuerdo, no recibí paga por mi trabajo en este taller sino hasta luego de unas cuatro sesiones. Esto gracias a que, después de una larga sesión, perdí el último autobús que salía del pueblo y me quedé sin batería en el celular y no tenía mucho dinero, por lo que debí bajar caminando hasta Barranca del Muerto. Llegué a mi casa cerca de las 11:30 de la noche todo mojado, pues había llovido fuerte aproximadamente por una hora. Al otro día, cuando le comenté lo ocurrido al hermano del Representante, se disculpó y me dijo que debí haber pedido dinero o

alojamiento, sin embargo, en ese momento no tenía batería ni sabía en dónde vivía ninguno de los comuneros. Luego de ello, comencé a recibir mil pesos por sesión, gastos cubiertos por la Representación comunal, con lo que pude cubrir perfectamente este tipo de imprevistos.

Los siguientes meses seguimos reuniéndonos con la misma dinámica, repasando tres aves por sesión, a lo que agregamos el estudio de técnicas para el buen uso de binoculares y claves para la lectura guías de identificación de aves. Luego del segundo mes, agregamos un mini-curso de inglés por recomendación del Representante, quien tenía la intención de que los comuneros fueran capaces de guiar a visitantes de otros países. Sinceramente, no nos fue muy bien con el inglés, pero los comuneros avanzaron sin problemas con las aves de su territorio.

Si bien a veces contábamos con algunos asistentes extra, el taller se consolidó con ocho comuneros. A pesar de que todos los señores estaban familiarizados con la vida en el bosque, al inicio del taller ninguno era capaz de nombrar más de tres aves de la zona. De entre ellas, la Gallina de Monte (*Dendrortyx macroura*) era la mejor conocida. Se trata de una llamativa especie de codorniz endémica de los bosques de oyamel y que se encuentra bajo la categoría de riesgo “Amenazada”³⁴⁶. A solicitud de los comuneros, dedicamos en septiembre una sesión completa para aprender sobre la gallina y exploramos juntos la posibilidad de reproducirla en cautiverio –lo cual, según la literatura, era difícil debido a su timidez. Durante esa sesión, los comuneros

³⁴⁶ CONANP. *Área de Protección de Flora y Fauna Corredor Biológico Chichinautzin. 2010. Monitoreo de la Gallinita de Monte (Dendrortyx macroura) en el Área de Protección de Flora y Fauna Corredor Biológico Chichinautzin* (México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2010). <http://www.conanp.gob.mx/acciones/fichas/gallinita/info/info.pdf>. Accedido el 15 de enero de 2024.

me explicaron cómo el canto de la gallina les avisaba sobre las lluvias y me contaron sobre un amigo suyo quien, según ellos, atrapó varias en el bosque y supuestamente logró cruzarlas con sus gallos de pelea. “Los gallitos salieron más fieros”, aseguró uno de ellos.



Gallina de Monte. Marisa Elca, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <https://www.naturalista.mx/photos/2370028>.

De entre los asistentes al taller, un par de hermanos destacaron por su interés y habilidades para aprender sobre las aves. Apenas me tuvieron confianza, me pidieron un par de copias de la guía de identificación de aves que yo consultaba en cada sesión: “100 aves comunes de la Ciudad de México” de Gerardo del Olmo, experto observador de aves, quien fallecería unos meses más tarde ese mismo año. Días después, visité a

Gerardo en su casa, quien amablemente me regaló las guías y otros materiales luego de que le expliqué los detalles de nuestro proyecto. La siguiente sesión, entregué los libros a los hermanos y la próxima vez que nos vimos ya eran capaces de reconocer muchas más especies. Durante los talleres, ellos ayudaban a los demás comuneros, enseñándoles a notar los patrones del plumaje o replicando los cantos de los pájaros con silbidos—característica que obviamente no venía en las guías, aunque sí en algunas aplicaciones para el celular. Cuando les dije que admiraba su pasión por las aves, el mayor me dijo orgulloso: “Pues claro, somos cazadores”. Me contó entonces que desde niños habían crecido con los cazadores de venados del pueblo, sabiendo matar estos animales con escopeta desde los seis años. Me dijo que la pasión que les había ofrecido la caza lo había hecho interesarse por la conservación del bosque. Me sentí impactado, pues en ese entonces la cacería y la conservación me parecían actividades radicalmente opuestas y mutuamente excluyentes. Sin embargo, de haber conocido mejor la historia de la conservación en México en ese momento, habría sabido que ésta se desarrolló estrechamente con la cacería a principios del siglo XX, aunque vale la pena notar una diferencia de clase, pues, como fuera también el caso del Desierto de los Leones, estas “reservas” para la fauna se construyeron desde el Estado para el disfrute de esta actividad por parte de la burguesía mexicana y no para la protección de las actividades de sustento de los pueblos campesinos³⁴⁷.

En septiembre, luego de la sesión sobre la gallina de monte, acordamos realizar al menos dos excursiones al mes para poner a prueba lo aprendido. Conseguí algunos binoculares extra para los comuneros —no eran los mejores, pero igual nos servían

³⁴⁷ Ernesto Vargas Palestina, “Reservas naturales destinadas a conservación de la fauna en México, 1928-1939” (tesis de maestría, UNAM, México, 2019).

para comenzar. En la primera excursión recorrimos los bosques de encino y, a pesar de haber acordado iniciar temprano –como se recomienda para este tipo de actividades, pues las aves son más activas en las primeras horas de la mañana–, empezamos hasta las once de la mañana. Aun así, alcanzamos a observar varias aves, entre ellas algunos ojos de lumbre, una hembra de trogón mexicano (*Trogon mexicanus*) y algunos rascadores viejita o chiras viejas, como lo llaman en Santa María (*Melozone fusca*). En las siguientes cuatro excursiones pudimos empezar más temprano y alcanzamos a observar muchas más aves, llegando incluso a identificar la distribución de ciertas especies en determinados parajes. Además de nuestros avances técnicos, durante el segundo recorrido surgió una dinámica que acabaría teniendo gran influencia sobre los procesos políticos de la comunidad. En este segundo recorrido, después de buscar las aves, nos sentamos a comer. Compartimos entre todos un poco de lo que llevábamos y comenzamos a platicar sobre la cooperativa. Los comuneros soltaban ideas sobre la mejor forma de estructurarla. Consideraron que era importante organizarse de forma horizontal y rotar los cargos, buscando que no se fijaran las jerarquías. Insistieron en que no debía generarse una minoría que obligara a todos los demás a trabajar para ellos. “Que no pase como en otro lado...” dijo uno de ellos, refiriéndose a la comunidad agraria. Yo los escuchaba callado, hasta que, muy serios, pidieron mi opinión. Contesté que estaba de acuerdo, que lo que decían me recordaba a algunos de los principios zapatistas, y les mencioné el “mandar obedeciendo” y el “servir y no servirse”. Si bien los comuneros mostraron interés, la plática no siguió más. Recogimos pronto nuestras cosas y nos despedimos. Sin embargo, en las siguientes excursiones se fue poco a poco profundizando en esta

dinámica doble, de observación de aves, primero, seguido de un momento de discusión política. En ellas hablamos sobre horizontalidad, busqué ejemplos de cooperativas en México llevadas por comunidades y pueblos originarios y compartí algunos detalles que me parecieron interesantes sobre sus experiencias, especialmente sobre la Sociedad Cooperativa Tosepan Titataniske, un movimiento cooperativo indígena de las comunidades de la Sierra Nororiental de Puebla³⁴⁸. Los señores a menudo intervenían con observaciones puntuales sobre la organización del núcleo agrario, quejándose muchas veces del desinterés de la mayoría de los comuneros, del juicio agrario sin resolver, o de los más de diez años que llevaban con el mismo Representante comunal. Entre sus quejas también surgieron sus preocupaciones por las actividades de la organización de Maussan, quienes, según los comuneros, se robaban árboles del vivero y entraban al territorio comunal “como si fuera parque público”. Además se quejaron de los perros que estos vecinos dejaban sueltos en el bosque, pues representaban una amenaza para especies queridas como el venado o la gallina de monte. “Si tanto les interesa conservar el bosque, que empiecen guardando a sus perros en sus casas”, dijo en alguna de estas salidas uno de los comuneros. La última sesión, apenas y vimos aves, pues, luego de visitar un nido de águilas de las que no fuimos capaces de identificar su especie, nos fuimos directo a comer y platicar. Es importante mencionar que ni el representante ni su hermano nos acompañaron en estos recorridos, principalmente porque les daba pereza caminar con nosotros tantas horas en el bosque. Pienso que la ausencia de la autoridad comunal y

³⁴⁸ La Coperacha, “Cooperativa Tosepan Titataniske”, 29 de noviembre de 2018. <https://lacoperacha.org.mx/cooperativa-tosepan-titataniske-sierra-norte-puebla/>. Accedido el 15 de enero de 2024.

de su hermano facilitaron este ambiente crítico y de confianza por parte del resto de los comuneros.

Si bien varios autores reconocen el potencial de la observación de aves como una estrategia de educación ambiental para generar conciencia crítica y sensibilidad ecológica³⁴⁹, en este caso, nuestro taller resultó además una herramienta política transformadora que permitió dar origen a un movimiento social, como detallaré en la siguiente sección. Más que enseñarles yo sobre alguna cuestión ambiental específica y los comuneros recibir pasivamente esos saberes específicos y adquirir con ello “sensibilidad ambiental”, el taller se convirtió en un espacio de diálogo en el que los participantes discutieron sus propios conocimientos, dudas e intereses y concluyeron en conjunto que, para cuidar su territorio, debían transformar políticamente su núcleo agrario, decidiendo tomar acciones en 2019, casi un año después de iniciado el taller, como se verá en la sección siguiente. Más que difundir mis conocimientos, mis intervenciones consistieron en contestar preguntas específicas o investigar sobre algún tema sobre el cual quisieran conocer más –muchas veces sin ser yo mismo un experto en el asunto. Gracias a los constantes diálogos y a las actividades formativas y convivenciales en el bosque, además de aprender a reconocer las aves, pudimos generar, parafraseando el famoso título de Freire, una educación (ambiental) como

³⁴⁹ Carlota Pasquali, María de Lourdes Acedo de Bueno y Beatriz Ochoa, “Propuesta para una estrategia didáctica en educación ambiental: la observación de aves”. *Educere*, 15, 52, (2011): 543-650; Danilo Tovar Mora, “La observación de aves como estrategia pedagógica para generar actitudes favorables hacia el ambiente en niños escolares” (tesis de maestría, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2013). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/20.500.12209/1097>; Luis Daniel Germer Sánchez, “Potencial pedagógico de la observación de aves para la formación de conciencia ambiental en Honduras”. (tesis de maestría, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, Tegucigalpa, 2020).

práctica de la libertad³⁵⁰. Las lecturas de Freire fueron importantes para mí en ese momento y, en retrospectiva, puedo observar que en este taller procedimos cerca de las recomendaciones del pedagogo brasileño: dando foco al diálogo y no a la difusión pasiva de saberes (educación bancaria), otorgando un papel importante al conocimiento crítico y participativo de la propia realidad e implicando procesos de escucha atenta y receptividad entre los involucrados, para así generar prácticas transformadoras para una mayor acción democrática³⁵¹.

El taller estuvo activo desde agosto hasta mediados de noviembre de 2018, cuando encontré a todos los comuneros afuera del edificio, incluyendo al hermano del Representante. El Comité Ciudadano acababa de ser clausurado por varios habitantes del pueblo, quienes se declaraban cansados de la supuesta corrupción de las autoridades locales, entre las que mencionaban al Representante de la comunidad agraria. Los manifestantes bloquearon la entrada soldando la puerta de metal a su marco, dejando el comité totalmente cerrado hasta mediados de junio de 2020. La plaza del pueblo estaba llena de gente molesta, había discusiones y gritos. El hermano del Representante me aconsejó regresar pronto a mi casa, entregándome el dinero que correspondía a la sesión. Me prometió que reanudaríamos actividades la siguiente semana en otro espacio, pero esto ya nunca ocurrió.

El año siguiente, 2019, acabé trabajando para la comunidad pero pagado por la Secretaría de Medio Ambiente como parte del programa Altépetl, como mencioné en el capítulo anterior. Esto me permitió seguir trabajando de cerca con mis amigos

³⁵⁰ Siento el título de la conocida obra del pedagogo brasileño “La educación como práctica de la libertad”. Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad* (México: Siglo XXI, 2022).

³⁵¹ Paulo Freire. *Pedagogía del Oprimido* (México: Siglo XXI, 2022); Freire, *La educación...*

brigadistas y continuar con nuestras observaciones de aves y discusión política, a pesar de que la cooperativa ecoturística jamás se constituyó. Fue en 2019 en una charla en medio del bosque, todavía con los binoculares puestos, que los comuneros decidieron comenzar a generar acciones para remover al Representante de su cargo.

De “Los Posporruines” a los “Comuneros organizados de Santa María Yohualli”

A la caza del posporruín

En 2019 comencé a colaborar con la comunidad como uno de los encargados de dar seguimiento al programa Altépetl de la Secretaría de Medio Ambiente. Con el programa, la comunidad agraria recibiría apoyos económicos y en especie, en forma de “apoyos” a los brigadistas, pago por servicios ambientales, uniformes, equipo y herramienta, por mencionar algunos beneficios. Formé parte del Programa Altépetl como asesor técnico de la comunidad agraria, recibiendo un “apoyo” a cambio de encargarme de elaborar reportes de trabajo, de asistir a reuniones de coordinación y, en general, de realizar las labores necesarias para que los comuneros-brigadistas cumplieran con los objetivos de conservación acordados en el programa, permitiendo que su bosque estuviera manejado de acuerdo a los criterios establecidos por la secretaría (véase el Capítulo anterior). Si bien mi convenio de participación no lo especificaba, a menudo se nos exigió a los técnicos de cada comunidad agraria y ejido

que realizáramos actividades fuera de lo firmado en el convenio, como asistir a cursos en otro estado en domingo a las siete de la mañana –avisándonos el sábado por la noche–, ir de *acarreado* a eventos de la Jefa de Gobierno de la CDMX como condición para que nos entregaran los uniformes de los brigadistas o también extraer información cartográfica de la comunidad, con intenciones de hacerlos comprometerse por escrito en un Programa de Manejo y Ordenamiento Territorial sin el consentimiento de su Asamblea. A menudo, de no cumplir con alguna de estas actividades, los técnicos recibimos llamadas de atención y nos ganamos que se nos señalara de “revoltosos” o incluso, en caso de insistir en nuestra “rebeldía”, desde la SEDEMA –vía la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (CORENA), encargada de implementar el programa–, decidió retener nuestros “apoyos” mensuales, obligándonos a trabajar gratis para la institución.

Santa María Yohualli se inscribió al programa inicialmente con tres brigadas, formadas por unas seis personas cada una. Sin embargo, una tercera parte de los brigadistas no asistían. Por ello, ignorando el registro ante la SEDEMA, decidimos organizarnos internamente en dos brigadas: la del vivero, formada por señores de la tercera edad que se encargaban desde hacía años de reproducir y cuidar los nuevos oyameles, y otra brigada constituida por mis amigos, los comuneros que asistieron al taller de aves. Los ausentes eran el Representante, algunos de sus familiares y su suplente en el cargo, quienes apenas subieron al monte a trabajar, si acaso un par de veces. En alguna comida en septiembre de 2019, el Representante me explicó, luego de que un comunero le gritara “cacique” en las oficinas de la CORENA, que era justo que él recibiera dinero del programa sin subir a trabajar porque de hecho ya hacía

mucho trabajo no remunerado como autoridad comunal y que necesitaba ingresos, como cualquiera. “¿Y tus sobrinos? ¡Esos no son Representantes!” le preguntó uno de los comuneros, a lo que el Representante contestó entre risas nerviosas que ellos también necesitaban y continuó comiendo sus quesadillas en silencio.

Entre las actividades a realizar para el programa Altépetl estaban la recolección de basura, la remoción de la hiedra *Hedera helix* y, entre otras actividades, monitoreos de fauna local. Mis amigos brigadistas y yo decidimos aprovechar esta solicitud como excusa para mantener nuestras excursiones en el bosque, realizándolas en horas de trabajo. “Que nos paguen por buscar pájaros... y por platicar de *la situación*”, celebró en algún momento un brigadista.

El 16 de agosto de 2019 un grupo de comuneros y yo nos vimos en La Brecha, terminal de camiones de Santa María Yohualli. Eran las siete de la mañana. Nos saludamos y compramos juntos varias piezas de pan dulce, mientras alguno fue por una botella enorme de refresco, todo lo necesario para aguantar la intensa jornada que teníamos por delante. Nos habíamos reunido para trabajar en uno de los monitoreos de aves para la Secretaría de Medio Ambiente –habíamos realizado tres para esa fecha. Estando ya todos y contando con provisiones suficientes, subimos hacia el bosque por la calle de nombre “Cacaloac”. Mientras caminábamos hacia el bosque, avanzando por el deteriorado pavimento, uno de los comuneros me dijo que Cacaloac venía del náhuatl “cacalote” que significaba “cuervo”, “aunque en realidad aquí no hay cuervos...”, aclaró inmediatamente. Pensando sobre el asunto, les dije que el nombre podría referirse a los zanates o tordos (*Quiscalus mexicanus*), esos pájaros negros muy comunes en México. Los comuneros me dijeron que no, que los zanates

no vivían en el bosque –quizás por el frío, especuló uno de ellos. Seguí pensando y vinieron a mi mente ya no los cuervos, sino los córvidos más cercanos que había observado en este territorio: los azulejos³⁵². Les dije entonces que podía ser que Cacaloac no hiciera referencia a los lúgubres pájaros negros, tomando “cuervos” en sentido literal, sino a estas aves azules, sus parientes cercanos. Uno de los comuneros se adhirió a mi idea y dijo que entre los ruidosos graznidos de los azulejos había algunos que se parecían mucho al sonido *cacaloac*, según él. “Nosotros acá les decimos urracas”, mencionó. Mientras avanzábamos por la calle llena de charcos, concluimos que Cacaloac querría decir algo así como “donde graznan las urracas”. Nos internamos en el bosque comunal celebrando que el camino que estábamos tomando para observar las aves hiciera referencia a estos animales. De acuerdo con el Programa de Conservación del Desierto de los Leones, en estos bosques habitan dos Córvidos, ambos azulejos: *Cyanocitta stelleri* y *Aphelocoma californica*. En nuestros recorridos observamos varias veces a *C. stelleri*, aunque nunca a *A. californica*. Encontramos también a la chara azul (*Cyanocitta cristata*), especie no registrada en el Programa, hurgando en los basureros del Desierto de los Leones, aunque nunca me tocó escucharlas ni verlas en Cacaloac. Estas aves destacan fácilmente en el paisaje por el azul intenso de sus plumas y su gran tamaño. “Pero bueno, hoy no vamos a buscar urracas. Hoy toca cazar un fantasma”, dijo uno de los comuneros cuando pasamos la reja que separa Cacaloac del bosque comunal.

³⁵² Los córvidos (familia Corvidae) son una familia de aves del orden Passeriformes. A ella pertenecen los cuervos y los azulejos y otras urracas. Los zanates no son en realidad parientes de los cuervos verdaderos, pues pertenecen más bien a la familia Icteridae.



En el sentido de las manecillas del reloj, *Cyanocitta stelleri*, Kai Schreiber, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <http://www.flickr.com/photos/50457550@N00/177140208/>; *Aphelocoma californica*, Dawn Beattie, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <https://www.flickr.com/photos/pics4dawn/8001957921/>; y *Cyanocitta cristata*, mhalsted, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <https://www.naturalista.mx/photos/257235778>.

Caminamos hasta la caseta de vigilancia, un edificio en obra negra prácticamente abandonado, cerca de la reja de Cacaloac. Allí, preparamos nuestro equipo y me informaron la ruta para que conociera al “Fantasma”. Si bien me daba

curiosidad, no pregunté nada para no arruinar la atmósfera. La mañana estaba nublada y los pájaros no paraban de cantar. Nos dirigimos hacia la Peña del Temicle. En el camino, observamos unas veinte especies de aves. Los hermanos cazadores reconocieron casi todas más rápido que cualquiera, incluso yo mismo. Anoté los nombres de las especies en el formato, incluyendo coordenadas del sitio, la hora y número de organismos avistados. Ese día, encontramos aves que ya conocíamos bien, como el rascador de cejas verdes (*Arremon virenticeps*) o el de gorra canela (*Atlapetes pileatus*). Sin embargo, vimos por primera vez un ave que no habíamos visto más que en fotografías, conocida por los hermanos cazadores como “la chois” (*Pipilo maculatus*), un pajarito de capucha negra y pecho color ladrillo. Avanzamos despacio. Los comuneros estaban absortos en la observación, ajustando sus binoculares y revisando las guías, mientras yo hacía el registro. “¿Lo del fantasma será alguna de sus bromas raras?”, pensé. Interrumpiendo su concentración, me atreví a preguntar: “¿y sí nos va a dar tiempo de cazar el espectro?”. Los señores me pidieron que me relajara, sin apartar la vista de sus instrumentos, y me dijeron que en la mañana era imposible observarlo, que necesitábamos que llegara la tarde para ser capaces de ver el fantasma. “Sale más bien en la noche, pero, como está nublado, igual y vamos a poder verlo”, me dijo uno de ellos. “¿Es el famoso diablo de la Peña?”, pregunté. Me dijeron que no y me pidieron que no hablara “del famoso personaje” tan a la ligera. Seguimos nuestro recorrido y nos detuvimos un momento para comer algo de pan, compartiendo un poco a unos perros *rhodesian ridgeback* muy amistosos que aparecieron, propiedad de los vecinos de AVEDEL.

Al terminar avanzamos por un camino cubierto de helechos, el cual recorrimos hasta la Peña del Temicle. Debajo del gigantesco monolito, lavamos nuestras manos en las pequeñas y cristalinas pozas que se formaban alrededor de la Peña. Mientras seguía agachado tallando bien la mugre de mis dedos, uno de los comuneros me ordenó con un grito que me incorporara rápido, que había aparecido el fantasma. El hermano cazador me pidió que mirara hacia la pared de rocas. Me levanté y alcancé a distinguir una sombra gris que avanzaba entre los árboles. Tomé los binoculares y apunté a la criatura que revoloteaba. Se reveló ante mí un animal sombrío con la pinta de una polilla gigante. “¡Ahí está el fantasma!”, dijo fuerte uno de ellos, “¡Ahí está el chupacabras!”, y enseguida se echó a reír. Uno de ellos me preguntó: “¿Cómo es que se llama el pájaro?”. Contesté emocionado que se trataba de un tapacamino, que también le decían “chotacabras”, por lo que llamarlo chupacabras era un acierto, pero que no había alcanzado a identificar a qué especie pertenecía. Los comuneros se apresuraron a revisar sus guías de campo, menos uno quien, ante mi duda, decidió perseguir al ave por unos quince minutos. El señor agitaba los árboles donde el tapacamino se posaba, y no dejó de molestarlo hasta que por fin logró hacerlo volar directamente hacia mí. Gracias a sus esfuerzos pude distinguir los detalles necesarios en las plumas de la cola y llegué a una conclusión: *Caprimulgus arizonae*³⁵³. Celebré mi descubrimiento y reuní a los comuneros para informarles que el fantasma era un tapacamino cuerporruín. Uno de los señores me contestó: “¡Los cazadores de acá le decimos *posporruín*, don Rubén!”. La verdad, me hubiera gustado que me dijera esto antes, ya que el parecido en los nombres me hubiera dado las pistas suficientes para identificar al ave con mayor rapidez sin tener que perseguir durante tanto tiempo al

³⁵³ *Antrostomus arizonae*, en 2023.

pobre pájaro. Mientras pensaba sobre esto, nos dimos la mano entre todos como señal de victoria y corrimos juntos hacia la bolsa de pan. Destapamos el refresco y comenzamos nuestra plática política, o “de la situación”, como los comuneros comenzaron a llamarla.



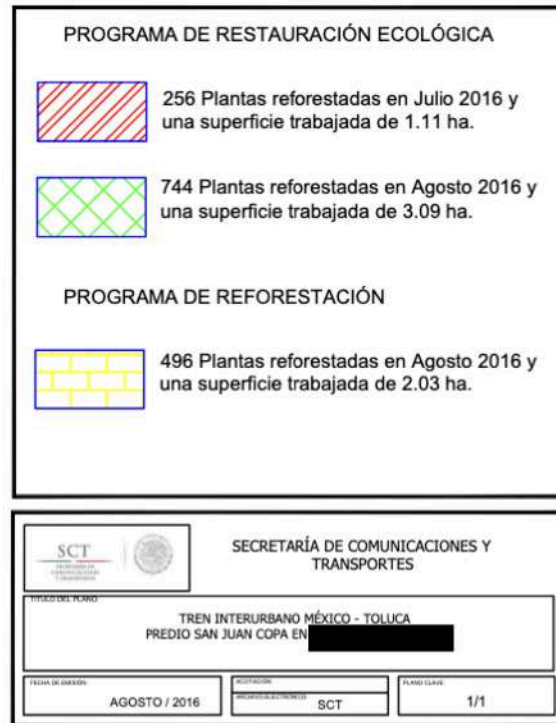
Arriba, el Posporruín, Jerry Oldenettel, algunos derechos reservados (CC BY-ND), <http://www.flickr.com/photos/jroldenettel/5065684183/>; . Abajo, brigadistas en el recorrido del 16 de agosto de 2019 que narro más arriba, observando la chois. Fotos del autor.

Nos acomodamos entre la hierba, los oyameles se mecían despacio encima de nosotros. Las nubes se habían despejado y el sol se colaba entre las ramas. Los comuneros dijeron que esta vez debían reflexionar sobre un caso muy concreto, pues las últimas semanas habían tenido un problema con el Representante de la comunidad.

Desde 2016, el Representante había trabajado con un biólogo encargado de realizar los proyectos de compensación ecológica para Grupo ICA, constructora que ha realizado varios proyectos gubernamentales, como el Tren Interurbano México-Toluca. Esta obra, iniciada formalmente en 2014 –y que a la fecha no ha sido terminada, llevando casi una década en construcción–, conectará la Zona Metropolitana de Toluca con el poniente de la Ciudad de México. La obra se vio envuelta en escándalos de corrupción durante el gobierno de Enrique Peña Nieto, debido a múltiples retrasos y sobrecostos millonarios, y promete ser concluida en la administración de Andrés Manuel López Obrador ³⁵⁴. La obra impactó en el territorio comunal, no porque sus carreteras hayan atravesado los bosques, sino porque en la parte más alta del territorio se plantaron varios oyameles como parte de las

³⁵⁴ Karina Suárez, “El tren México-Toluca, el fallido proyecto de Peña Nieto que promete arrancar López Obrador en diciembre 2023”, 13 de diciembre de 2022. <https://elpais.com/mexico/2022-12-13/el-tren-mexico-toluca-el-proyecto-de-pena-nieto-que-promete-arrancar-lopez-obrador-en-diciembre-2023.html>. Accedido el 15 de enero de 2024.

reforestaciones de su Programa de Restauración Ecológica y de Reforestación, implementados en 2016.



Detalle del Programa de Restauración Ecológica. Tomada de los mapas del Anexo 4 del documento elaborado por ICA y la Secretaría de Comunicaciones y Transportes que me proporcionó el hermano del representante tiempo después de la conversación con los comuneros en el bosque.

De acuerdo con los comuneros, si bien las reforestaciones se habían terminado varios años atrás, el Representante aún recibía dinero del proyecto bajo la condición de que los árboles se mantuvieran en buen estado. Para ello, debía tener el visto bueno “del biólogo de ICA”, quien en sus inspecciones comprobaba que los más de mil árboles, todos georreferenciados, siguieran vivos, sanos y desarrollándose, además de

contar con la poda de las especies circundantes y de una correcta estructura en la base que permitiera una mejor infiltración del agua en la tierra (llamados “ruedos” o “cajetes” en la comunidad). De acuerdo con los comuneros, los ingresos del mantenimiento de la reforestación no se habían reportado ante la Asamblea, sin embargo, eso no era lo que más les molestaba. En las últimas dos semanas, el Representante había pedido a los comuneros de esta brigada que realizaran una nueva reforestación, según ellos, por solicitud de dicho biólogo, aunque sin tener claro si el trabajo era parte del proyecto de ICA. El Representante les habría dicho que recibirían una “buena paga” por su trabajo, que necesitaba de su apoyo; después de todo era la única brigada que trabajaba, sin contar a los adultos mayores del vivero. “Ni modo que le pidiera apoyo a sus sobrinos”, se quejó un comunero, recordando a toda esa gente que jamás subía a trabajar. Los comuneros habrían aceptado la propuesta de su Representante, sin embargo, luego de cinco días plantando, cuando apareció con la paga, el dinero no era ni siquiera una tercera parte de lo prometido. “Le reclamamos ahí mismo y nos dijo que no le habían dado más dinero, que no había de otra y que era todo lo que tenía. Nos dijo que lo tomáramos o lo dejáramos y nos decía eso con una sonrisota en la cara...”, contó uno de ellos. Los comuneros estaban convencidos de que el Representante había recibido una cantidad mucho mayor y que, dado que él había sido el intermediario, sospechaban que había optado por quedarse con una buena parte de la paga. “Esto no es nuevo, pero es la gota que derramó el vaso, don Rubén”, afirmó otro de los señores. Enseguida varios concluyeron que era hora de tomar medidas y remover al Representante de su cargo. Dijeron que era importante organizarse, cuestión para la que me pidieron ayuda. Yo acepté, aunque

advirtiéndoles que no tenía mucha experiencia en el asunto, cuestión que no pareció importarles. Comenzaron a hablar de otros “malos manejos de la Representación”, de los que dijeron tener evidencia, entre las que se encontrarían, según afirmaron, denuncias penales, administrativas y facturas “chuecas”. “Antes ya nos había hecho esto –dijo uno de ellos–, porque en ese entonces no se nos pagaba directo como ahorita con *la Sherman* [refiriéndose al programa Altépetl de la administración de Claudia Sheinbaum], que le llega a cada quien su dinero en su tarjeta, sino que entonces se daba el dinero a los comisarios de las comunidades o sus representantes o la autoridad que tuvieran y ya ellos sabían cómo repartían el dinero”. De acuerdo con el señor, “eso se prestaba para la corrupción porque ya ellos decidían cuánto dinero nos daban y se prestaba para *aviadores*, malos manejos, como quien dice, a que este señor se quedara su moche o que de plano no nos diera nada si es que algo no le parecía. Así era la dinámica con el gobierno pasado y con este señor”. Dijeron que antes habían considerado que “así eran las cosas”, naturalizando la corrupción y los abusos supuestamente cometidos por el Representante, pero que este cambio generado por la nueva política pública, basada en la entrega directa de los recursos a los trabajadores (o beneficiarios, como el programa les denominó), les había dado una nueva perspectiva. Los comuneros aprovecharon la iniciativa gubernamental para elaborar una posición crítica propia, atendiendo la necesidad de transformación en el núcleo agrario. Esto no quiere decir que los comuneros se hayan visto movidos únicamente por el iluminador programa de “la Sherman”, sino que diversos factores les incitaron a tomar esta decisión, entre los que podríamos nombrar el ejemplo de las cooperativas que discutimos, el “mandar obedeciendo” de la organización zapatista o

los ejercicios mismos de discusión que llevamos durante varios meses. “Ya no queremos que siga pasando eso, que unos trabajan y otros nada más cobran. Todos somos igual de comuneros. Ya estuvo bien de jugar al cacique y sus peones”, se quejó uno de los señores.

Para entender la dinámica que los comuneros denominaron “caciquismo”, puede ser útil el esquema de Punto de Paso Obligado (PPO) de Bruno Latour³⁵⁵. En el contexto de la teoría del actor-red, las redes socio-técnicas son entidades complejas que están compuestas tanto por actantes humanos (personas, organizaciones) como por otros no humanos (tecnologías, artefactos, objetos), como se expuso con detalle en los capítulos anteriores. Estos actantes interactúan y se relacionan entre sí a través de una serie de *enlaces*, y los PPO son aquellos lugares en la red donde se concentra la circulación y mediación del poder. Estos puntos son cruciales para la construcción de alianzas, de acuerdo con Latour, ya que son sitios estratégicos donde la influencia y el control pueden ejercerse con mayor efectividad. Identificar estos puntos puede ser relevante para comprender cómo se toman decisiones y se distribuye el poder dentro de una red socio-técnica determinada. Sin embargo, Latour no considera que los PPO sean algo malo o bueno en sí mismos, sino que, para él, forman parte de cualquier proceso de colaboración entre actantes con distintos intereses, sin mencionar que las formas culturales en las que se configuran tienen historicidad y obedecen a sus contextos particulares, por lo que la utilidad de un PPO dependerá de las condiciones, los actantes asociados y momento en el que se desarrollen. Sin embargo, durante esta charla en el bosque, luego de la caza del posporruín, los comuneros consideraron que

³⁵⁵ Bruno Latour, *The Pasteurization of France* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

era necesario librarse del PPO que, en su valoración, cuidadosamente había construido su Representante para obtener beneficios económicos y políticos e instalarse como cacique. No obstante, esto no quiere decir que consideraran la transformación en su organización debiera consistir en la eliminación de todo PPO, sino, como se verá más adelante, a que estos puntos de mediación centralizada existan, sí, pero como estructuras en beneficio de la transparencia y buen manejo de recursos al interior del núcleo agrario, y no para generar provecho personal o para un pequeño grupo, como era el caso, consideraban, de su Representante. Por ello, meses después, se propondría la creación de un Consejo de Vigilancia, un Punto de Paso Obligado dispuesto hacia la transparencia y democracia, esto es, generando visibilidad y capacidad de intervención y control hacia el interior del grupo de comuneros, pero también cierta opacidad hacia afuera con la intención de ganar autonomía ante las instituciones estatales, como detallaré en la sección siguiente.

Como el término “cacique” había surgido en varios contextos y conversaciones, ese día, sin saber que nos esperaba una charla tan importante, llevaba conmigo un libro que quería presentar a mis compañeros: “Caciquismo y poder político en el México rural”, de Roger Bartra y varias/os colaboradores³⁵⁶. El texto, un clásico sobre el tema elaborado en la década de 1970, trabaja desde una perspectiva marxista y realiza un análisis histórico y estructural en estrecho diálogo con el contexto posrevolucionario. Me pareció que ofrecía definiciones importantes y todavía vigentes que pudieran ser útiles para el diálogo. Cuando tuve la oportunidad, presenté a los comuneros el libro y les pedí revisar los párrafos que tenía subrayados,

³⁵⁶ Roger Bartra, “Campesinado y poder político en México” en Roger Bartra et al. *Caciquismo y poder político en el México rural* (México: Siglo XXI, 1978).

principalmente del primer ensayo, escrito por Bartra. Discutimos en especial lo siguiente:

En su origen, todo sistema de cacicazgo implica una estructura de mediación en la que el cacique consigue el poder mediante el apoyo que logra de la comunidad a la que representa; pero el poder que le otorga la comunidad es ejercido de acuerdo a intereses ajenos a ésta. Ahora bien, con el tiempo este sistema se anquilosa: el cacique ha sabido convertir su poder en riqueza y ejerce de manera despótica y arbitraria su dominio³⁵⁷.

Los comuneros estuvieron de acuerdo con la caracterización de Bartra, al punto de que uno de los comuneros dijo en tono irónico: “¿hizo su estudio en Santa María, verdad?”. Por otro lado, si bien Bartra sostiene que el cacicazgo se establece contra el sistema formal de poder en el gobierno, manteniéndose opuesto a la modernización política impulsada por el gobierno burgués, los comuneros consideraron que esto no sucede así hoy día en su comunidad. Argumentaron, al contrario, que el poder del cacicazgo en Santa María se sostiene gracias a su estrecha cooperación con instituciones modernas de gobierno, empresas privadas y universidades e incluso aprovecha los discursos más vanguardistas en relación con el ecologismo comunitario.

El distinguido sociólogo Pablo González Casanova en su obra *La Democracia en México*, habla de la transformación de un viejo caciquismo en una estructura clientelar modernizada que reforzaría el poder presidencial del México

³⁵⁷ *Ibidem* p. 29

posrevolucionario, mostrando una continuidad histórica en las estructuras³⁵⁸. Sin embargo, en el caso de Santa María, la posición del cacique no es un viejo poder heredado, ya que, de acuerdo con los comuneros, no existía en su territorio hasta hace poco más de diez años. Su caciquismo se fue construyendo gradualmente conforme la comunidad agraria comenzó a participar en los programas gubernamentales. Más que la herencia local de un proceso histórico, surgiría a partir de una estructura clientelar impuesta por las instituciones del gobierno, quienes, según la valoración de los comuneros, preferían tratar con un solo mediador especializado en vez de atender “los caprichos de una Asamblea”. El poder caciquil que padecen, concluimos, se debe a una cooperación estrecha que permitía alcanzar sus objetivos a todos los participantes de arriba, aumentando su alcance y creando una especie de *gerencia*, en donde el cacique actúa como mediador centralizado entre la comunidad y las instituciones, en favor de éstas últimas. Sin embargo, el cacique no es un tal cual un funcionario, determinado enteramente por las instituciones gubernamentales, sino que goza de cierta autonomía, además de ser capaz de proporcionar ciertos beneficios a la comunidad, aunque manteniendo su dependencia hacia él y las instituciones. Como afirma Eric Wolf, en palabras de Salmerón Castro:

Sin embargo, el cacique es un especialista político que obtiene un beneficio de sus actividades, pero que procura también la persistencia de la necesidad que posibilita su existencia como intermediario. Especialistas de este tipo generalmente no liquidan las dificultades que los hicieron surgir.

³⁵⁸Pablo González Casanova, *La democracia en México* (México: ERA, 1967), pp. 46-50.

Así, suelen operar tan sólo como amortiguadores entre distintos grupos, pero mantienen las tensiones suscitadas por la dinámica de su actividad. Al mismo tiempo, fincan su poder con relativa autonomía de ambas partes. Obtienen ganancias de la necesidad que ellas tienen de su actividad pero mantienen una libertad de acción considerable dentro de su región y de las fuentes externas. Por esta razón buscan monopolizar toda relación entre su comunidad y autoridades políticas externas, minimizando cualquier lazo que no sea mediado por ellos³⁵⁹.

Sin bien mantiene la dinámica descrita por Salmerón, concluimos que se trata de un nuevo tipo de cacicazgo, específico del contexto de la crisis climática y las medidas gubernamentales que buscan atenderla. Este nuevo caciquismo se distingue por aprovechar las vías de la corrección política ecologista y el poder y respaldo económico de empresas e instituciones para mantener su posición de poder sobre la comunidad, generando un PPO en detrimento de la autonomía colectiva y democracia comunal. Quizás convenga nombrarlo “Caciquismo verde”, y marcar un contraste con las discusiones clásicas del caciquismo posrevolucionario Bartra, González Casanova y Wolf y dar cuenta de la especificidad de este *greenwashing* caciquil³⁶⁰.

³⁵⁹ Fernando Salmerón Castro, “Caciques. Una revisión teórica sobre el control político local”. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 30, 117-8 (1984): 123; Eric R. Wolf, “Aspects of group relations in a complex society: México”, en *Peasants and Peasant Societies. Selected Readings*, ed. Teodor Shanin (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), p. 59.

³⁶⁰ El término “Caciquismo verde” se lo debo a la Mtra. Karla Helena Guzmán Velázquez, quien lo propuso en una conversación durante el Encuentro Internacional El Sur Resiste, convocado por el Congreso Nacional Indígena en San Cristóbal de las Casas en mayo de 2023.

Seguimos pensando juntos un buen rato, hasta que los truenos nos alertaron. Una tormenta eléctrica en el bosque era algo que no queríamos experimentar. Decidimos que necesitábamos volver a reunirnos y los comuneros prometieron avisarme el lugar y fecha de nuestra próxima sesión. Mientras juntábamos nuestras cosas, propuse que nos pusiéramos un nombre. Los comuneros me dijeron que eligiera el que quisiera. “Los posporruines”, les dije, buscando conmemorar nuestro encuentro con el ave y señalando la similitud de su uniforme con el patrón de las plumas del ave. Los comuneros se quedaron en silencio, sin dejar de organizar sus mochilas. “Mejor lo decidimos la siguiente reunión, don Rubén”, se atrevió a decir uno. Salimos del bosque corriendo, ganándole a la lluvia. Ésta fue la última excursión donde observamos aves.

Los Comuneros Organizados y el Consejo de Vigilancia

El siguiente viernes por la noche, luego de la caza del posporruín, recibí el mensaje de los comuneros: “nos vemos en la capillita mañana a las 9. Entrás en esa calle hasta el fondo ahí te vemos [,] tráete gorra o algo que te tape bien para que no nos vean”. Llegué puntual al pequeño nicho dedicado a la Virgen de Guadalupe que nos quedaba de paso hacia el bosque comunal. Yo conocía bien ese barrio ya que en el fondo, en los límites con el bosque, se encontraban las casas de la villa-fortaleza donde vivían las y los integrantes de Xoxoctli, asociación de la que hablé más arriba. Como no veía a nadie, desde la capilla, caminé unas cuantas cuadras hacia dentro, hasta que alcancé a ver a tres de mis compañeros, uno de ellos con lentes oscuros y una gorra amarillo fosforescente. Más que disimular, claro está, el disfraz llamaba bastante la atención, sin mencionar que, tras haber nacido y vivido casi cincuenta años en el pueblo, estoy

seguro de que cualquiera allí sería capaz de reconocerlo, por más disfrazado que estuviera. De todos modos, nos saludamos discretamente y caminamos juntos por la calle empedrada. “¿Nadie te vio?” me cuestionaron, a lo que confirmé que no. Si bien teníamos prisa, al pasar junto a un terreno, los comuneros se detuvieron para darme una breve lección de historia. Me pidieron que observara el último “terreno típico” de Santa María y que me hiciera capaz de apreciar su estructura. El espacio tenía una casa que ocupaba menos de una sexta parte del terreno, una milpa grande que se extendía por todo lo demás y por gigantescos magueyes pulqueros con sus espinas marcaban claramente sus límites. El terreno se acompañaba, aunque quizás fuera de la propiedad, de algunos oyameles y especies leñosas introducidas, como los cedros. Los señores me explicaron que, salvo el centro del pueblo, éste solía ser el paisaje que predominaba hasta hace algunas décadas. Según me dijeron, este ensamble vegetal era característico de cuando los pobladores de Santa María se dedicaban principalmente al campo, a la extracción de leña y a la producción de pulque, actividades que han ido desapareciendo con el paso del tiempo y la creciente urbanización, transformando con ello el paisaje. “Ahorita ya nada más quedan dos tlachiqueros en el pueblo, mi papá y el señor que ahorita vas a conocer”, comentó uno de los comuneros³⁶¹. Me dijeron que igualmente quedaban sólo dos terrenos de siembra, aunque, por otro lado, los leñeros se mantenían activos pero en mucha menor medida que antes. Terminada la intervención, continuamos avanzando por

³⁶¹ “Tlachiquero” es el maestro en el oficio de producir pulque. Es la persona que raspa el corazón de los magueyes para incentivar la producción de aguamiel, la cual se extrae eventualmente succionando con la ayuda de un instrumento llamado acocote. El aguamiel es puesto después a fermentar para fabricar el pulque.

una calle estrecha hasta llegar a una casa en obra negra. Allí nos esperaba el resto de los compañeros y don José, uno de estos últimos tlachiqueros.



Arriba, el “paisaje típico” de Santa María con el ensamble Milpa-Leña-y-Pulque que me mostraron los comuneros en 2019. Tomé la foto en 2022. Abajo, un lugar muy parecido donde aparece el mismo ensamble casi un siglo atrás. La fotografía fue tomada cerca de 1925 por Hugo Brehme, titulada “Indígena en un camino del Desierto de los Leones”. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A328296>.

En la casa nos esperaban tres compañeros y don José, a quien rápidamente me presentaron. El señor me saludó y se presentó como comunero. Dijo estar interesado en lo que su sobrino, uno de los brigadistas más jóvenes, le había contado. “Hay que juntar pruebas para quitarlo”, expresó con algo de timidez y en un tono muy amable. En la reunión repetimos algo de lo que ya habíamos discutido, el malestar sobre el dinero de la reforestación y también sobre la dinámica de las políticas públicas de la administración gubernamental pasada, donde se entregaban los pagos al representante y los “abusos de confianza” que supuestamente habría cometido su autoridad comunal al quedarse una parte de lo que correspondía a los trabajadores. Luego de repasar los disgustos, procedimos a mostrar los documentos con los que contábamos. Los comuneros llevaban muchos papeles consigo: varias copias de la convocatoria al programa Altépetl, de sus convenios de participación en el programa y algunas noticias de internet impresas donde se hablaba del presupuesto asignado al programa. Si bien los analizamos un rato para entender los montos económicos que habría de recibir la comunidad, los señores y yo consideramos que los documentos no eran suficientes para poder, primero, convencer a otros comuneros de los malos manejos del representante, ni para, luego, sostener sus testimonios ante la Asamblea de comuneros para solicitar la remoción del Representante. Los comuneros

consideraban que el mero testimonio no bastaba, que era necesario acompañar sus afirmaciones con documentos que entramaran sus palabras con distintas situaciones materializadas en papel. Hablamos de la importancia de poder contar con documentos que “causaran sensación” y permitieran movilizar las pasiones de las personas. Los documentos de papel tendrían la ventaja de ser prácticos para su transporte, pero también fáciles de copiar y así circular bien entre los comuneros, además de poder ser ampliados en gran tamaño y presentarse en un formato “impresionante”, según uno de los comuneros, y valerse de las grandes dimensiones para tener un mayor impacto en la Asamblea. Pero para todo esto era necesario que los documentos incluyeran información que respaldara sus argumentos. Los comuneros buscaban aprovechar la materialidad de estas “tecnologías de papel”, como las denomina Miruna Achim. La historiadora de la ciencia y la tecnología insiste en que las tecnologías de papel “suponen varias soluciones hermenéuticas. [...] cada tecnología implica un régimen corporal y visual, dicta prácticas de observación, registro e interpretación de objetos, limita y dirige el tipo de preguntas que se le pueden hacer a un objeto”³⁶². Los comuneros parecían tener claro estas cuestiones al buscar aprovechar la facilidad de circulación del papel para propagar su punto de vista y dar sostén a su posición política, además de movilizar afectos aprovechando no solo la facilidad de reproducción de los documentos sino también la disposición de la materialidad de los documentos para ser alterados en su formato y magnificarse, aumentando con ello su impacto en la percepción de las personas, según la valoración

³⁶² Miruna Achim, “Tecnologías de papel” en *Piedra, papel y tijera : instrumentos en las ciencias en México*, eds. Laura Cházaro, Miruna Achim, Nuria Valverde (Ciudad de México UAM Cuajimalpa, 2018), pp. 29-37.

de los comuneros en ese momento. Además, como sostiene la autora, estas tecnologías de papel participan en la creación de espacios jerarquizados en donde los agentes a menudo disputan su autoridad, ya sea epistémica, política, económica y cultural, como se pretendía hacerlo en este caso.

Sin embargo, parecía que ninguno de los papeles con los que se contaba en esa primera reunión era capaz de cumplir con lo que los comuneros buscaban, pues ni los convenios ni la convocatoria ni las noticias respaldaban la argumentación de los comuneros. No obstante, en un momento, uno de los señores, decidió colocar un papel sobre la mesa. “Pero hay que irnos con todo”, nos advirtió. El documento era una factura emitida en 2018 a nombre del representante por parte del “biólogo de ICA”. El comunero nos pidió explorarla con atención y nos explicó que la factura era sospechosa porque, en su valoración, en primer lugar, estaba emitida por un particular y no por una empresa, y en segundo, el biólogo habría vendido al Representante tanto un “Remolque cama baja para camioneta 4x4 y cuatrimoto (Traslado de árboles forestal y herramienta de trabajo)” en 27,800 pesos como 2,500 pesos en pantalones, una “Guía de identificación de micorrizas” en 2,000 pesos y “Mantenimiento de caseta de vigilancia (Zona de Calaveras)” en 80,000 pesos, entre muchos otros artículos más. El comunero nos explicó que era sospechoso que un particular fuera capaz de ofrecer un espectro tan amplio de productos y servicios. “Ahora resulta que el biólogo está más surtido que el súper”, señaló. Los señores recibieron contentos este documento y se acordó que lo utilizarían para convocar a más comuneros para una segunda reunión, a realizarse la siguiente semana. “Nos vamos a mover todos juntos y lo vamos a ir enseñando. Por el momento no hay que

sacar copias ni dejar que le tomen fotos ni entregarlo”, dijo un señor. El resto estuvo de acuerdo, con la finalidad de aprovechar la autoridad que les daba tener la única copia, permitiendo que los interesados se vieran obligados a asistir a las reuniones si es que querían apreciar con detalle el controvertido documento, si no es que confirmar su existencia. El grupo se convertiría en un PPO para conocer el documento.

La siguiente reunión se llevó a cabo como se acordó, una semana después, y se organizó en un taller mecánico, propiedad de un comunero recientemente reclutado. Entre autos con el cofre abierto y el penetrante olor del aceite de los motores, nos reunimos unas cuarenta personas. Sentados en un círculo, los comuneros expusieron sus argumentos y los discutieron juntos. Los comuneros que habían trabajado con el Representante durante los últimos años aportaron testimonios de lo que consideraron “malos manejos”, al aprovechar los recursos para beneficio propio y sus allegados, obteniendo con ello no solamente dinero, sino poder político y lealtades. La factura impresionaba a los asistentes, sin embargo, entre todos decidieron que era necesario adquirir más documentos para respaldar los testimonios y fortalecer la argumentación, además de que era fundamental contar con un asesor legal y seguir convocando comuneros. Acordaron reunirse semanalmente para trabajar por la organización, la cual nombraron “Comuneros Organizados de Santa María Yohualli” –y no Los Posporruines, a mi pesar.

Seguimos reuniéndonos hasta dos veces por semana hasta mediados de septiembre. El trabajo fue muy intenso en estos últimos meses de 2019. Mi apoyo consistió en fungir como secretario, levantando las minutas, condensando los

acuerdos y dándoles seguimiento en busca de que todos se fueran realizando. Llegamos a ser 80 personas en el taller y desde la segunda reunión contamos con la ayuda de un abogado especializado en derecho agrario, un buen amigo que conocí en la maestría, quien orientó a los comuneros semana a semana y dio algunos talleres básicos sobre la Ley Agraria. Fue a partir del trabajo en las reuniones y de explorar dicha ley que se llegó a la decisión de impulsar, además de la remoción del Representante, la conformación de un Consejo de Vigilancia. De acuerdo con los artículos 34 y 35 de Ley Agraria, este organismo se integra por un Presidente y dos Secretarios y cumple la función de vigilar que los actos del comisariado –en este caso el Representante– se ajusten a la ley y al reglamento interno o la Asamblea; de revisar las cuentas y operaciones del comisariado a fin de darlas a conocer a la Asamblea y denunciar ante ésta las irregularidades en que haya incurrido el comisariado; de convocar, además, a Asamblea cuando no lo haga el comisariado, entre otras señaladas por la ley y el reglamento interno de la comunidad agraria³⁶³.

Los comuneros estaban convencidos en la necesidad de impulsar la creación de este organismo en su núcleo agrario para fomentar la transparencia y poder asegurarse de que sus autoridades actuaran de acuerdo a la voluntad de la Asamblea. Si bien por el momento no se contaba con más documentos que permitieran sostener que el representante había tenido malos manejos, formar el Consejo de Vigilancia permitiría demandar una auditoría al Representante, permitiendo el acceso a los documentos del Archivo Comunal, además de los otros que se requirieran. Con el Consejo, los comuneros buscaban generar un Punto de Paso Obligado (PPO) a su

³⁶³ Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. “Ley Agraria”. 25 de abril de 2023. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAgra.pdf>. Accedido el 15 de enero de 2024.

autoridad comunal, como mencioné más arriba, un sitio de influencia y control que limitara el poder del Representante. Sin embargo, los comuneros estaban convencidos de que para fortalecer su organización era necesario contar no solamente con un PPO sino con varios de ellos: comisiones de reforestación y cuidado del bosque, de proyectos para mujeres, de personas adultas mayores, entre otras, además el Consejo de Vigilancia. Cada una de estas comisiones buscaría convertir su propio trabajo en un Punto de Paso Obligado en la red de participantes, dividiendo el trabajo que en ese momento se encontraba centralizado en el Representante³⁶⁴. Por otro lado, con estas comisiones y el Consejo, se buscaba instalar en su comunidad un espacio que los comuneros denominaban “de participación”, pues consideraban que los caciquismos sustraen a las comunidades de la posibilidad de construcción política al reducir la toma de decisiones y acumulación de experticia y prestigio en una sola persona.

Los Comuneros Organizados se comprometieron a generar en su Asamblea y organización un *espacio público verdadero* donde las personas pudieran manifestar su *acción*. Digo esto siguiendo a Hannah Arendt, para quien la acción es la actividad humana que tiene lugar entre personas, donde cada actor es único y distinto. La acción implica la interacción entre individuos, la comunicación, el discurso y la capacidad de comenzar algo nuevo y, por lo tanto, está vinculada a la política. Arendt sostiene que la acción política es fundamental para la vida humana en comunidad y

³⁶⁴ De este modo, las acciones de los comuneros hacen eco de la propuesta ecológica organizacional de la socióloga de la ciencia y la tecnología Susan Leigh Star, quien afirma que redes con múltiples PPO son esenciales para la construcción y mantenimiento de alianzas y cooperación en una organización, y no solo el sometimiento de múltiples actantes limitados por un solo PPO, como aparecería en el planteamiento de Latour, según la autora. Susan Leigh Star y James R. Griesemer, “Institutional Ecology, “Translations” and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39.” *Social Studies of Science* 19 (1989): 387-420.

que participar en la esfera pública a través de la acción es lo que da significado y valor a nuestra existencia. La acción política implica tomar decisiones colectivas y participar en la construcción activa de la sociedad. Un concepto clave de la teoría de la acción de Arendt es la idea de "espacio público", es decir, el ámbito donde los individuos se reúnen para interactuar, expresar sus opiniones y participar en debates y discusiones sobre asuntos políticos. Según Arendt, es en este espacio público donde se manifiesta la verdadera política y donde los individuos pueden ejercer su libertad y autonomía³⁶⁵. Esta configuración de raíz democrática y en favor de la autodeterminación colectiva se opone a la dominación caciquil, la cual para sostener el poderío económico y administrativo del cacique requiere de mantener alejados al resto de los comuneros de la participación activa en política, como sostiene Bartra³⁶⁶.

Se propusieron seis integrantes para el Consejo de Vigilancia, presidente y dos secretarios y sus respectivos suplentes. Don José, el tlachiquero a quien conocí en la primera reunión, quedaría de presidente. El resto de los cargos se asignaron a varios comuneros y comuneras que se integraron posteriormente.

El abogado y los comuneros trabajaron juntos para comprender que la comunidad agraria, debido al juicio que mantiene por un conflicto de límites con San Mateo Tlaltenango y el Desierto de los Leones, es considerada una "comunidad de hecho". Esto quiere decir que el Representante no estaba formalmente reconocido por el Registro Agrario Nacional como un comisariado comunal, autoridad fundamental en las comunidades agrarias, pues técnicamente, la comunidad, pese a estar titulada desde la década de los noventa, se encuentra en un limbo legal debido a este conflicto

³⁶⁵ Hannah Arendt, *La Condición Humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

³⁶⁶ Bartra, *Campesinado y poder...*

legal que actualmente mantienen ante los tribunales agrarios correspondientes³⁶⁷. Así, el Representante estaría facultado por ley únicamente para recibir notificaciones con respecto al juicio agrario en su domicilio, como indican los artículos 173 y 195 de la Ley Agraria, citados en el nombramiento que otorgó al Representante el Tribunal Unitario Agrario, documento del que habían obtenido una copia recientemente. Pensando en los posibles escenarios durante la Asamblea, habían acordado, en caso de que el Representante se negara a aceptar el Consejo de Vigilancia por ser una comunidad de hecho, argumentar que la labor de comisario que desempeñaba desde hacía once años tampoco estaba respaldada por la Ley Agraria y sin embargo existía. Fueron semanas de trabajo muy intenso. Personalmente, fue muy difícil tener que cumplir con mi jornada como asesor técnico –debiendo atender el trabajo mensual y los reportes de trabajo de las brigadas, además de asistir a las reuniones y cursos de la SEDEMA y CORENA y las reuniones de coordinación y comidas con el representante— y realizar a la vez todo el trabajo político con los Comuneros Organizados. Entre todos se acordó mantener las reuniones en secreto, aunque sabíamos que era realmente muy factible que el Representante se enterara pronto de la organización, dada la cantidad de participantes que llegaban a las reuniones y que “la gente del pueblo todo cuenta”, decía un comunero. Mientras la organización crecía, los comuneros y yo continuamos trabajando en el monte, conviviendo estrechamente con el Representante y sus allegados, aparentemente sin ninguna sospecha.

³⁶⁷ CONANP. *Programa de Conservación...* pp. 46-47.

El Representante había convocado a la Asamblea para el 22 de septiembre de 2019. Una semana antes, los Comuneros Organizados acordaron aprovechar el punto “Asuntos Generales” de la Orden del Día de la Asamblea para colar su propuesta del Consejo de Vigilancia y, luego de una intensa discusión, acordaron posponer la remoción del Representante para una Asamblea posterior para centrar todos sus esfuerzos en consolidar el Consejo. Una vez instalado el organismo, se comenzaría a trabajar para reunir evidencia que permitiera solicitar una nueva Asamblea y en ella exponer las irregularidades encontradas y, ahora sí, proponer la destitución del Representante. “Primero construimos y luego denunciemos”, repetía uno de los señores, pidiendo paciencia y avanzar paso a paso.

Las Asambleas comunales, como muchas reuniones organizacionales, se estructuran mediante una serie de puntos a desahogar, llamados Orden del Día. El Representante realiza la convocatoria para la Asamblea estableciendo una Orden del Día. Debido a la gran cantidad de gente que asiste, además del tiempo reducido para la reunión, se pide que las participaciones se ajusten a lo propuesto en cada punto de la Orden. Los comuneros acostumbran que toda Orden contenga un punto final, llamado Asuntos Generales, en donde participan expresándose sobre temas diversos –la cual, como mencioné, se acordó que aprovecharían para instalar el Consejo de Vigilancia. Además de crear el Consejo, los comuneros convinieron en exigir que la minuta de la reunión se elaborara y firmara en la misma Asamblea, pudiendo contar con el recién nombrado Consejo como testigo y entregando una copia. Esto ya que las minutas se solían realizar por el Representante luego de la Asamblea, lo que facilitaba, según la valoración de los comuneros, los malos manejos. “Si las hace en su

casa puede poner lo que a él le guste y disguste. No hay quién le discuta”, señaló uno de los señores.

La Asamblea se realizó el 22 de septiembre, como el Representante convocó y, pese a la negativa manifiesta de su autoridad comunal y sus allegados, los Comuneros Organizados lograron establecer el Consejo de Vigilancia por acuerdo de Asamblea, al obtener la mayoría de votos a favor. El Consejo quedó conformado por los comuneros y comuneras propuestos por la organización y la Asamblea estuvo de acuerdo con que las facultades del Consejo fueran las establecidas por la Ley Agraria. Los Comuneros la denominaron “La Asamblea Histórica”, ya que en décadas no había asistido tanta gente a las reuniones y en ese momento habían contado con más de trescientas. Sin embargo, a pesar de lograr el Consejo, no pudieron cumplir con el otro compromiso importante, pues el Representante logró que la reunión terminara sin elaborar la minuta. “Luego se las paso”, habría dicho antes de retirarse rodeado por sus familiares, quienes lo apuraban enojados.

Nos reunimos luego de la Asamblea y celebramos con una comida. Hubo música, carne asada y bebida. Al terminar, los comuneros discutieron críticamente sus logros, pero se lamentó profundamente no haber obtenido el Acta de Asamblea. Para solucionar el asunto, se acordó que una comisión formada por el Consejo y la mayor cantidad de comuneros posibles debía asistir a casa del Representante para exigir la entrega de la minuta. “Tenemos que encargarnos que el Acta de Asamblea incluya la creación del Consejo”, se comentó. Además, para respaldarse, decidieron exigir a la autoridad comunal la firma de un “recibo” en donde reconociera al recién creado organismo y afirmara darse por enterado de su falta y verse obligado a

entregar la minuta a la brevedad. Así sucedió. Una noche, los Comuneros Organizados se vieron en el taller mecánico donde nos reuníamos y se fueron juntos hacia la casa del Representante. Según me contaron, el Representante, sorprendido por el reclamo de tanta gente, acabó firmando el recibo, sin embargo, pidió algunos días para entregar la minuta, alegando que ya era tarde y confesando que se había sentido mal durante todo el día. Pidió confiar en su palabra y en el trabajo que había venido realizando hasta la fecha. “Yo siempre me muevo conforme a lo que indica la Asamblea”, se dice que afirmó. Los Comuneros Organizados dijeron no haberle creído y sostenían que de cualquier forma se ganaba ante los dos escenarios: si entregaba el Acta, se reconocía formalmente al Consejo, si no, el Representante quedaba mal frente a la Asamblea al desconocer su voluntad común y democrática. Para 2023, el Representante no ha entregado dicho documento.

Durante todo octubre de 2019, los Comuneros siguieron reuniéndose y trabajando para solicitar documentos y facturas a la autoridad comunal, obteniendo del representante tan sólo negativas y excusas. Las principales demandas del Consejo y los Comuneros Organizados se plasmaron en un documento de veinte puntos fechado el 9 de octubre de 2019, en donde solicitaban:

1. Manual de contabilidad, el cual contenga políticas y procedimientos que normen el registro contable de las operaciones.
2. Estados Financieros (Balance y Estado de Resultados) correspondientes a los ejercicios 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016,

2017, 2018, así como los Estados Financieros parciales al mes de septiembre del presente ejercicio.

3. Auxiliares de las cuentas que integran los distintos rubros de los Estados financieros citados en el punto anterior.
4. Documentación que sustente los registros contables.
5. Evidencia de que la(s) persona(s) que suscriba(n) el o los contratos y/o títulos de crédito cuentan con las facultades legales para hacerlo.
6. Detalle de los distintos Programas y/o proyectos en los que haya y/o este participando la comunidad de Santa María, así como la documentación que los sustente.
7. Contratos y Estados de cuenta de cheques, de la(s) cuenta(s) que se hayan aperturado durante los ejercicios 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018 y lo que va del presente ejercicio.
8. Catálogo de Facultades para autorizar los distintos gastos.
9. Manual de políticas y procedimientos que normen el pago de las remuneraciones ordinarias y extraordinarias a empleados o personal que ostente algún cargo, mandato, comisión o cualquier otro título jurídico otorgado para la realización de las operaciones relacionadas con el monte comunal.
10. Inventario del mobiliario y equipo (Oficina, Transporte y Herramientas).
11. Bitácoras a través de las cuales se lleva el control del equipo de transporte y combustible.

12. Controles que se tienen establecidos para la salida y entrada de las herramientas.
13. Documentación que soporte el alta y la baja de los integrantes de las cuadrillas o brigadas de trabajo asignadas al Monte Comunal del Pueblo de Santa María Yohualli, así como la o las asignada(s) al Parque Nacional Desierto de los Leones, o técnicos, así como sus políticas para su alta y baja del mismo.
14. Documentación o control para la asignación del lugar o área de trabajo de los jefes de brigada y de los integrantes de la brigada, así como los controles que se tengan establecidos para regular su asistencia.
15. Compromiso por escrito a que la participación de la comunidad y sus tierras en cualquier otro proyecto no avancen si no tienen el aval del Grupo de Seguimiento y Vigilancia de los bienes comunales de Santa María Yohualli, reconociendo las facultades que le fueron atribuidas en la asamblea del 22 de septiembre del presente año de acuerdo al artículo 36 de la Ley Agraria.
16. Copia del acta de asamblea del 22 de septiembre, en donde debe estar plasmada la constitución del Consejo de vigilancia o Grupo de Seguimiento y Vigilancia de Santa María Yohualli, con las atribuciones del artículo mencionado en el punto anterior.
17. Presentación deresente los técnicos que se encuentran trabajando en el monte comunal en una reunión y se informe de sus actividades.

18. Notificación por escrito, a las instituciones públicas y privadas con las que se esté manteniendo algún proyecto o se vaya a mantener, de la necesidad del aval del grupo de seguimiento para la realización de cualquier actividad relacionada con dichos proyectos, esto con base en lo acordado en la asamblea celebrada el día 22 de septiembre de 2019.
19. Con la intención de facilitar la vigilancia de los actos de la representación, además de la dirección del representante, para todo proyecto relacionado con la comunidad se dé también como domicilio para recibir y escuchar notificaciones la dirección del Sr. José XXXXXX, además de proporcionar el correo: XXXXXX@gmail.com y el teléfono celular XXXXXXX.
20. Solicitamos al consejo de vigilancia dé acompañamiento a todo acto público o privado realizado por la representación de los bienes comunales de Santa María y se dé parte a la Asamblea antes de tomar cualquier decisión.

Los Comuneros me contaron que al recibir este documento el Representante se puso pálido, que enseguida les reclamó que no era posible ni justo que se le exigiera tanto y desconoció al Consejo, llamándolo “Grupo de Apoyo”, e insistiendo en que sus funciones, más que auditar, debían ser más bien apoyar a lo que él indicara, alegando que la Asamblea no se podía permitir “dos autoridades” y que había que tener “unidad” –aunque una unidad subordinada a sus intereses. En las semanas siguientes a la entrega de esta carta, los Comuneros se quejaron de que su autoridad comunal ni

siquiera fue capaz de entregar inventarios de la herramienta comprada con el dinero de los programas sociales. “No nos pudo enseñar ni un solo machete”, se insistía.

Si bien los ánimos eran intensos, pues haber conformado el Consejo daba al grupo una sensación de victoria, de los seis integrantes del recién electo organismo, solamente dos se presentaban a las reuniones y a las acciones coordinadas durante octubre de 2019: don José, el presidente, y don Ambrosio, su suplente. Sin embargo, eso no evitó que los Comuneros Organizados buscaran convocar a una nueva Asamblea para remover al Representante, comunicando lo siguiente en una carta fechada el 28 de octubre del mismo año a la autoridad comunal:

Escribimos esta carta con la intención de informarle que buscamos llevar a cabo una asamblea urgente con intenciones de solicitar y llevar a cabo la remoción de su cargo. Para ello nos valdremos de varios documentos en los que encontramos posibles irregularidades y que deseamos poner a consideración de la Asamblea, máxima autoridad de nuestra comunidad. Exigimos dé fecha para la mencionada Asamblea en un plazo no mayor a diez días naturales a partir del recibimiento de la carta.

Sin más por el momento, aprovechamos la ocasión para enviarle un cordial saludo.

El documento fue firmado por el Presidente y su suplente y se entregó al Representante, quien se negó a dar su firma de recibido y buscó hablar con los comuneros en privado para que “entraran en razón”. Les dijo que él de todos modos ya

quería retirarse del cargo y que, según los tres comuneros que entregaron el documento, “quería irse, pero sin que lo corrieran” y pidió que le dieran la oportunidad de separarse del cargo con el nombre limpio, de entregar su renuncia a principios de 2020. Los comuneros dijeron haberle explicado que el asunto no era personal y que eso no dependía de ellos sino de la voluntad común surgida en la Asamblea. El Representante les habría pedido que lo pensarán. Se discutió el asunto en una reunión de los Comuneros Organizados, dividiendo las opiniones entre quienes estaban de acuerdo en conceder la petición al Representante y quienes no. Desde uno de los lados, se decía que era una victoria y que no debía presionar si el señor estaba dispuesto a cooperar, que había que tener sensibilidad política y estratégica, pero también se observaba, por otro lado, que el señor podía faltar a su palabra, pues no había “estructuras” que lo obligaran a acompañar con acciones a su promesa.

En esos días, platiqué con el Representante, quien no parecía estar al tanto de mi colaboración con los Comuneros Organizados, y me dijo, mientras comíamos en casa de su hermano, que “ya no quería problemas con esos *indios resentidos*”. Me explicó algo que estaba dispuesto a renunciar pero que nunca iba a permitir que lo “corrieran”, que debía entender que en los pueblos “la memoria es larga” y que “las manchas familiares lo persiguen a uno y a sus descendientes”, que “se graban en el apellido” y me explicó muy serio que no iba a permitir que a sus nietos tuvieran que escuchar que su abuelo era “un ratero que corrieron de la comunidad. ESO JAMÁS”.

Días después, el día de muertos, mientras comía tamales en casa de uno de los Comuneros Organizados, recibí una llamada del hermano del Representante. Me puse nervioso y pensé en no contestar, sin embargo, los comuneros me alentaron a hacerlo.

Sin siquiera saludarme, el hermano del Representante me dijo molesto que no podía creer que estuviera comiendo con “los contrarios” y que considerara terminado mi trabajo con la comunidad. Yo le dije que “eran solo tamales”, que consideraba que su decisión podía ser exagerada y que, después de todo, yo era un simple trabajador sin voz ni voto en la Asamblea, justificando mi presencia en la mesa con el hecho de que mi amistad con los señores se había formado desde el taller de observación de aves, mucho antes de sus diferencias políticas. Con ello, quise averiguar si su molestia había surgido con los tamales o si de hecho estaba enterado de mi colaboración en las reuniones de los Comuneros Organizados. Sin embargo, el hermano tan solo me dijo que mi obligación era apoyar al Representante, pues de él “dependía mi salario”, e insistió en que la decisión estaba tomada, que los tamales no eran sólo tamales, sino una toma de posición política. Le agradecí y dije que aceptaba su decisión. Algunos días después, me di cuenta de que el pago correspondiente al mes de noviembre no había llegado, pues el Representante había solicitado mi baja ante la CORENA, según me informó un amigo que trabajaba en la institución.

Algunos días después de los tamales, apareció en el pueblo la convocatoria para la siguiente Asamblea. Impresa en gran formato, como se acostumbraba en la comunidad, la convocatoria presentaba una orden del día que contemplaba un solo punto: dar cuenta del trabajo del representante. El documento, según observaron los comuneros, no contenía el punto de “asuntos generales”, que acostumbran incluir todas las Asambleas para permitir la participación de la comunidad en todo aquello que se considerara importante y no fuera contenido por la Orden del Día. Los Comuneros Organizados consideraron que ello no era casualidad, sino que el

Representante habría decidido dejarlo fuera para evitar interpelaciones, las cuales, dadas las circunstancias, podrían costarle el cargo. Además, la convocatoria, decía ser “ulterior”, cuando debía decir “primera convocatoria”, pues era la primera vez que se anunciaba la reunión. El problema se entiende mejor si observamos de cerca la Ley Agraria, que en el capítulo 26 especifica:

Para la instalación válida de la asamblea, cuando ésta se reúna por virtud de primera convocatoria, deberán estar presentes cuando menos la mitad más uno de los ejidatarios³⁶⁸, salvo que en ella se traten los asuntos señalados en las fracciones VII a XIV del artículo 23, en cuyo caso deberán estar presentes cuando menos tres cuartas partes de los ejidatarios. Cuando se reúna por virtud de segunda o **ulterior** convocatoria, la asamblea se celebrará válidamente cualquiera que sea el número de ejidatarios que concurren, salvo en el caso de la asamblea que conozca de los asuntos señalados en las fracciones VII a XIV del artículo 23, la que quedará instalada únicamente cuando se reúna la mitad más uno de los ejidatarios³⁶⁹. (Mi énfasis)

El Representante habría actuado de esta forma buscando llevar a cabo la Asamblea aún sin cumplir con el mínimo de asistentes necesario en una primera convocatoria, de acuerdo con la ley, como era el caso. A los comuneros les pareció

³⁶⁸ En este caso, comuneros, pues estas leyes aplican indistintamente para comunidades agrarias y ejidos.

³⁶⁹ Cámara de Diputados, *Ley...*

absurdo que el representante la denominara “ulterior”, pues el término no se utiliza en la Ley Agraria para definir a un tipo especial de convocatoria, como parecía entenderlo el Representante, sino para hacer referencia a todos los casos más allá de una segunda convocatoria, la cual, por supuesto, era imposible cuando ni siquiera había ocurrido la primera. Los Comuneros Organizados consideraron que llamar “ulterior” a una primera convocatoria demostraba, primero, la “ignorancia del Representante”, en sus palabras, y luego, “su maña” al buscar acomodar la ley y los procesos de acuerdo a sus intereses. Un comunero en algún momento dijo algo similar a “por más que quiera este señor, el tres no va después del uno”.

Por otro lado, la convocatoria especificaba que la reunión se llevaría a cabo en el Centro de Interpretación Ambiental, estructura en medio del bosque comunal, y no en el salón de eventos donde se habían realizado históricamente las Asambleas. Esto, de acuerdo con los comuneros, con la finalidad de aprovechar las dificultades de acceso al edificio para desalentar la asistencia de los comuneros, así como negar el acceso a los señores más grandes, quienes, debido al esfuerzo que ello representaba o a enfermedades o discapacidades con las que vivían, les resultaría imposible adentrarse en el bosque para acudir a la Asamblea. Debido a esto último, los Comuneros hicieron llegar al representante la siguiente carta el 13 de noviembre:

En vista de la asamblea de este domingo 17, nos dirigimos a usted para solicitar se cumpla con una serie requerimientos para garantizar el acceso a todos los comuneros al centro de interpretación ambiental:

1. Que las 3 plumas que cierran los accesos al predio se encuentren levantadas, permitiendo el acceso a los caminos al menos una hora antes de la fecha de inicio de la asamblea,
2. Que todas las camionetas y choferes de la comunidad se encuentren a disposición de los comuneros, recogidos en puntos estratégicos y realizando las vueltas necesarias hasta que todos los que lo requieran se encuentren arriba, avisando oportunamente a la comunidad cuáles serán estos puntos para organizarse de la mejor manera, y
3. Que solicite a los brigadistas sean tan amables de dar mantenimiento a los caminos que lo requieran para poder acceder al recinto.

Esperamos pueda garantizar estas condiciones mínimas, pues, como debemos recordarle, varios integrantes de nuestra comunidad tienen problemas para desplazarse debido a su edad y el centro de interpretación, que usted ha elegido como sede, puede representar un obstáculo para la asistencia de los compañeros a la asamblea.

Le pedimos se preste a satisfacer estas condiciones básicas en orden para la asistencia de los comuneros y realización de la asamblea.

La carta fue entregada en casa del Representante, sin embargo, la autoridad comunal no habría atendido ninguna de las demandas para el día de la Asamblea.

Los comuneros me pidieron asistir con ellos a la reunión. Luego de mucha insistencia, acepté, aunque sabiendo que no podría entrar, ya que el acceso a estos actos se restringe a comuneros. Me dijeron que ellos buscarían que yo entrara a la Asamblea para confirmar que había sido removido de mi papel como técnico por cometer, en sus palabras, el grave pecado de haber comido tamales.

El 17, el día de la Asamblea, subimos juntos al bosque. El camino hacia el Centro de Interpretación estaba lleno de gente, algunas personas en camionetas, coches y otras más a pie. Me sentía nervioso, sin embargo, don José me reconfortó en varias ocasiones. La actitud del señor contrastaba con la timidez de cuando lo conocí. Ahora lucía muy seguro y avanzaba convencido de que “algo se podría hacer”, como me había repetido en varias ocasiones mientras caminábamos por el bosque. Si bien ahora era el Presidente del Consejo de Vigilancia, don José no contaba con ninguna experiencia política previa ni ningún cargo similar, de hecho, apenas y participaba en las Asambleas más allá de su asistencia antes de asumir como presidente del Consejo. Don José había trabajado como chofer de vehículos pesados, de microbuses, había sido peluquero y ahora vivía de sus rentas. Su papá, ya fallecido, había sido Representante de la comunidad hacía muchos años y gozaba de prestigio en la comunidad agraria por haber sido “muy trabajador y honesto”, pues había sacado a su familia adelante y se había hecho de algunas propiedades en el pueblo a partir de trabajar en el campo sembrando maíz y criando animales, además de vender leña en San Ángel y pulque en las minas de arena de Santa Fe. De acuerdo con don José, su papá lo inspiraba “a guiarse por el buen camino”, es decir, a seguir siendo “un hombre

honesto y de trabajo”, cualidades que consideraba necesarias para el núcleo agrario y cualquier autoridad en la comunidad.

Los comuneros comenzaron su reunión y yo esperé afuera con uno de los compañeros. Podía escuchar todo lo que se discutía. La reunión duró aproximadamente cinco horas. Los comuneros habían advertido que una de las estrategias del Representante cuando se tocaban temas que no le parecían era “cansar a la Asamblea”. Para ello, su suplente en el cargo tomaba la palabra para hablar durante mucho tiempo con términos rebuscados, repitiendo las mismas ideas hasta el cansancio y en múltiples ocasiones, haciendo que el tiempo de la reunión se consumiera y fuera lo más tedioso posible. Me parecía que esto estaba sucediendo. El Representante presentó los avances de su trabajo ante la Asamblea, exponiendo documentos llenos de firmas, sellos y nombres y cargos de gente en las instituciones. Se escuchaban gritos y el ambiente se sentía tenso. Escuché que el Consejo de Vigilancia logró tomar la palabra, sin embargo, parece que sus intervenciones no lograron convencer a la Asamblea para remover al Representante de su cargo. Ni los documentos con los que contaban ni la argumentación parecía ser suficiente. Una de las participaciones de algún comunero dejó clara la victoria del Representante: “Ustedes vienen con su testimonio, diciendo de que ha hecho las cosas mal y dicen que no les ha entregado ningún documento, lo cual está mal, porque tiene que rendir cuentas, pero él viene con papeles firmados donde dice que está trabajando bien. Yo creo que las autoridades de las instituciones y del gobierno no le darían su respaldo si se estuviera portando mal. Está entregando cuentas donde es importante. Acuérdense que papelito habla”, dijo el señor, demostrando el peso de las tecnologías de papel

institucional. El Consejo no pudo recuperarse de esa intervención, por más que don José trató de argumentar, consumido por los nervios. Luego, otra comunera defendió al Representante, considerando que la lista de la auditoría era demasiado exigente, diciendo que “en treinta años eso no se lo habían pedido a ninguna autoridad de aquí”. Un compañero de los Comuneros Organizados trató de corregir el rumbo que estaba tomando la Asamblea, sin embargo, solamente divagó, lo que dio mayor confianza al Representante y su gente, quienes gritaban, aplaudían y chiflaban cada que alguien de los Comuneros Organizados tomaba la palabra. Este comunero dijo tener una factura que demostraba todo, sin embargo, cuando la buscó en su bolsa, se dio cuenta de que la había dejado en casa. Dejé de poner atención y me di una vuelta para procesar el coraje.

¿De qué manera *hablaron* o no los “papelitos”? ¿Por qué algunos *hablan* y otros no? En la disputa en la Asamblea, los documentos mostrados actuaron como una autoridad exterior capaz de dar respaldo a lo argumentado por cada una de las partes en conflicto. Los papeles funcionaron para mostrar que lo dicho por cada persona no era solo sostenido por sí mismo, sino también por autoridades exteriores respaldadas por alguna institución gubernamental y las leyes del Estado mexicano, las cuales gozaron de cierto prestigio dentro de la Asamblea. El diseño de carta formal, adornada con logos y sellos daban la impresión de “estar actuando conforme a la Ley”, de acuerdo con lo que charlamos posteriormente los comuneros y con ello, de “tener la razón”, esto es, que el documento institucional daba la sensación de haber actuado de acuerdo a un proceso bien definido, examinado rigurosamente por profesionales y en apego a la legalidad del Estado. De acuerdo con los comuneros, quien habla no da

“una simple opinión”, sino que está investido por una autoridad mayor y exterior a la de la Asamblea, capaz de dar respaldo a sus afirmaciones. Los documentos mostraron la red de alianzas de cada orador y con ello, su poder, constituyendo autoridades y determinando qué preguntas se pueden hacer, qué procesos son verdaderos y cuáles no, como afirma Achim más arriba. Sin embargo, el papel no habla solo, también es importante la argumentación que lo acompaña. En la disputa en la Asamblea fue fundamental la elocuencia y la seguridad al hablar, así como la habilidad del orador para saber sacar todo el provecho al documento al guiar al auditorio a notar ciertos aspectos del documento que respaldaran sus afirmaciones, a hacerlo legible para la Asamblea ofreciendo un encuadre en específico. De este modo, sin papel y sin argumentación, no había posibilidad de victoria.

De repente, mientras lamentaba la discusión sobre los documentos, salió un señor del edificio buscándome. Me pidió que lo siguiera, que la Asamblea me estaba convocando. Le hice caso y entré, solamente para darme cuenta de que me habían puesto una trampa. El Representante, al verme, dijo a través del micrófono: “Miren nada más. Aquí está el metiche. Quiere colarse en un espacio exclusivo para comuneros. Quiere romper la Asamblea”. Se soltaron los gritos y me di la vuelta buscando salir rápido, pero mis compañeros me lo impidieron. En breves segundos, me dijeron que confiara y que me mantuviera dentro, que ellos se encargarían de resolverlo. En eso, empezaron los empujones. Uno de los hermanos del Representante se dirigió hacia mí y empezó a golpearme en las costillas. Reaccioné levantando las manos y mirando a los ojos al resto, en una señal de no-hostilidad que me salió sin pensarlo. El gesto funcionó. Los comuneros se llevaron inmediatamente al hermano

que me agredió y de pronto los gritos se volvieron silencio. Varias decenas de brazos me empujaron al frente. Mis compañeros me miraban con esperanza, deseando que mi intervención fuera el acto definitivo. No lo fue. Tomé el micrófono que me entregaron, hablé de mi trabajo como asesor técnico y de cómo el hermano del Representante dio por terminada mi participación, sin embargo no me atreví a argumentar explícitamente en favor de la remoción del cargo del Representante. No logré convencerme de que ello me correspondiera al no ser comunero, sin mencionar que me preocupaba mi seguridad, dados los golpes que acababa de recibir. “Aquí me pueden lastimar” pensaba, mientras recordaba las historias que me habían contado mis compañeros sobre cómo hace algunos años una disputa en el pueblo había ocasionado que el hijo de un comunero terminara muerto y otro señor en la cárcel. Después de mi incipiente participación, mis compañeros tomaron la palabra y trataron de argumentar entre los gritos que se volvieron todavía más intensos, aunque sin suerte. La Asamblea siguió durante una hora más y la gente poco a poco se fue yendo, cansada de tantas horas de discusión caótica. Si bien no se había logrado lo que buscaban, el Consejo acordó ahí mismo impulsar que, al menos, se elaborara el Acta durante la Asamblea y que se reconociera en ella a los miembros del Consejo y sus facultades. Tampoco lo lograron. El Representante metió presión y alegó que debía estar presente su abogada para elaborar el Acta, que era imposible, y su suplente intervino repitiendo cosas sin sentido, como acostumbraba, para cansar a la gente. “El otro día, cuando estábamos en el recorrido en Cacaloac, recogimos varios kilos de basura y ustedes no estaban...”, empezó a reclamar sin parar. Cuando prácticamente no quedaba nadie en el salón, de repente, vi salir al Representante. El

señor me dio la mano mientras sostenía una enorme sonrisa y me pidió que me cuidara mucho cuando visitara Santa María, que se estaba poniendo peligroso. Los Comuneros Organizados y yo caminamos hacia el pueblo en silencio, sin mirarnos, hasta que irrumpió el radiante canto de jilguero.

Los buitres y la UAM

La pandemia y el buitre

Si bien los Comuneros Organizados fueron derrotados durante la Asamblea del 17 de noviembre de 2019, las reuniones continuaron, sin embargo, me separé de sus sesiones de trabajo hasta enero del 2020. Esto tuvo que ver con varias cuestiones: primero con el agotamiento emocional que significó para mí atravesar un proceso tan intenso, luego, con un viaje familiar por las fiestas decembrinas y también con el inicio del doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Cuajimalpa, con el proyecto de investigación del que se deriva esta tesis.

Si bien, como mencioné, retomamos contacto a finales de enero de 2020, el resto del año debimos comunicarnos principalmente por teléfono o videollamadas debido a la pandemia por el coronavirus que azotó ese año. Durante los primeros meses, los comuneros se mantuvieron activos y buscaron realizar una nueva Asamblea, no obstante, no lo lograron pues, acatando las recomendaciones de protección civil, no debían realizarse reuniones masivas en espacios cerrados, sumado a que la mayoría de los comuneros son personas de edad avanzada y con factores de

riesgo ante la afección. Por otro lado, la enfermedad por el coronavirus se había propagado tanto que, para julio de 2020, muchos de los Comuneros Organizados estaban en cama, por lo que se vieron obligados a interrumpir su trabajo. Para agosto de 2020, Santa María Yohualli formaba parte de la lista de colonias que requerían atención prioritaria por la alta concentración en el número de casos positivos³⁷⁰. Desgraciadamente, varios compañeros fallecieron. Don José, presidente del Consejo de Vigilancia, enfermó terriblemente y debió pasar varios meses en cama por los síntomas y luego por las secuelas físicas y psicológicas. Mantuvimos estrecho contacto durante todo el proceso y en un par de ocasiones el señor me confesó que había decidido abandonar el movimiento y su cargo como Presidente del Consejo de Vigilancia. Sin embargo, tiempo después, estando don José mejor, me contó muy indignado que acababan de platicarle que, cuando estuvo atravesando lo peor de la enfermedad, el Representante habría platicado con un amigo que tenían en común. “Dijo que ojalá no me recuperara para que aprendiéramos y ya le bajáramos a la grilla”, me contó indignado. “Me cae que es un pinche buitre, pero no se le va a hacer”, reclamó. Ese chisme, si bien hasta donde sé nunca fue confirmado, llenó de coraje a don José quien, a pesar del descontento de su familia, decidió continuar trabajando en la organización de Comuneros y mantener su cargo. Pinche buitre... ¿Cómo funciona aquí el *jizz*? Más arriba usé el término para referirme a esa forma característica instantánea y fragmentada en la que un ave aparece ante quien la

³⁷⁰ Redacción, “Estas son las 157 colonias de la CDMX con atención prioritaria por covid-19, Proceso, 23 de agosto de 2020. <https://www.proceso.com.mx/nacional/cdmx/2020/8/23/estas-son-las-157-colonias-de-la-cdmx-con-atencion-prioritaria-por-covid-19-248177.html>. Accedido el 15 de enero de 2024.

observa. De manera similar, llamó mi atención cómo don José evocó fragmentos del buitre, destacando su hábito carroñero, para indicar la búsqueda de provecho en la muerte que supuestamente buscaba hacer el Representante.

Los comuneros intentaron volver a reunirse en diciembre, sin embargo, el aumento en el número de casos a fin de año lo hizo imposible. Fue hasta marzo de 2021 que los señores retomaron las actividades, con don José al frente trabajando muy intensamente. Para ese entonces, mi apoyo se mantenía a la distancia y consistía en conversaciones amistosas con los amigos que había hecho en el Taller de observación de aves y don José.

La UAM Cuajimalpa: conservar la naturaleza (y el poder caciquil)

A principios de octubre de 2021, los ánimos se habían recuperado luego del impacto de la pandemia y la organización avanzaba rápidamente. Los comuneros llevaban un par de meses siendo asesorados por una abogada experta en derecho agrario que había trabajado con el Representante tiempo atrás. Habiendo pasado casi dos años de la Asamblea de noviembre donde se nombró al Consejo de Vigilancia, y los Comuneros Organizados habían decidido que, en orden para remover al representante, sus acciones debían centrarse en debilitar las alianzas del Representante con las instituciones. Los comuneros pensaban que su fracaso anterior se debía a que no habían tenido una visión relacional, al haber pensado que bastaba la fuerza y “aventarse” para lograr la destitución. Ahora consideraban que era fundamental construir para ellos una red de legitimidad que incluyera documentos, aliados en la comunidad y alianzas institucionales, a la vez que debilitar las redes

similares que sostenían al Representante. En ese diagnóstico basaron sus acciones durante los últimos meses de 2021.

Como parte de esta nueva visión estratégica, los comuneros decidieron actuar escribiendo cartas y solicitando reuniones con las alcaldías de Cuajimalpa y Álvaro Obregón, la SEDEMA, la CONABIO, el CONACyT, la UNAM y la UAM Cuajimalpa. En general, sus documentos pedían cesar los proyectos mantenidos con el Representante y, cuando fueron atendidas las solicitudes de reunión, establecieron mesas de diálogo y presentaron el historial de cartas enviadas al Representante en donde se le demandaba rendir cuentas a la comunidad, haciendo énfasis en su negativa y el eventual desconocimiento del Consejo de Vigilancia y su función democrática y de transparencia.

El 8 de octubre recibí una llamada de don José. La voz gentil con la que el señor usualmente me saludaba había cambiado. Se dirigía a mí con un tono grave y con frases cortas. Le pregunté si todo estaba bien, a lo que contestó con un breve interrogatorio: ¿Estás trabajando en algún proyecto? ¿Qué es lo que haces exactamente en tu doctorado con la UAM? Me tomó por sorpresa. Le contesté diciendo que no, que solamente estaba tomando clases y avanzando en la escritura de mi documento, específicamente trabajando en el Archivo para construir mi primer capítulo, dedicado a la historia del Desierto de los Leones. El señor me preguntó si podía ser directo y me cuestionó: “¿Estás trabajando con el Representante? ¿Retomaron el proyecto de la cooperativa con la UAM?”. Contesté negándolo y le pedí que me explicara sus razones. El señor me compartió la liga a un documento llamado “Turismo Sustentable en Santa María Yohualli. AVANCE”.

El documento afirmaba que el equipo de Vinculación Social de la UAM Cuajimalpa daba los primeros pasos para desarrollar “una estrategia de turismo sustentable en esta zona y con ello impulsar los procesos de conservación forestal, reactivación del empleo, desarrollo comunitario y conformación de redes de apoyo”. El documento indicaba que desde la universidad se daría apoyo para generar mapas temáticos para distintas áreas de senderismo y ciclismo, indicando grados de dificultad; una propuesta de identidad gráfica para la empresa, carteles, señalética, información y difusión y otros productos para “posicionar el producto Turismo sustentable Yohualli”; y contenidos para la ruta en forma de carteles, anuncios y cedulario. Se presumía además, elaborar todo esto “con la propia Comunidad de Santa María” y con “mujeres de la Comunidad”.

Don José me compartió su diagnóstico, comentándome que con otros comuneros encontraban problemático, que se hablara de la participación de “la propia Comunidad de Santa María”, cuando ello necesariamente hubiera implicado una Asamblea de comuneros para, primero, pedir permiso para iniciar el proyecto, y segundo, para construir juntos esa información, la cual no había sucedido hasta esa fecha. Se quejó de la ignorancia de los modos comunales por parte de la universidad y el equipo de Vinculación. Luego, se rió del uso de “mujeres de la Comunidad”, indicando que ninguna de las participantes era comunera, sino que eran las parejas de los familiares del Representante, quienes solían acudir a este tipo de eventos para cubrir la cuota de género, ocupando el lugar que debieran tener las señoras pertenecientes a la comunidad agraria, parte del censo comunal. “Todo eso lo debería de decidir la Asamblea mediante el voto o comisiones específicas y no el cacique a

discreción”, observó don José. Le pareció grave que bajo la idea de “comunidad” el proyecto universitario incluyera solamente al Representante y sus allegados, y no al grueso de comuneros que agrupaba a más de trescientas personas. Don José consideraba que al equipo de vinculación, al elaborar sus objetivos de “reactivación del empleo, desarrollo comunitario y formación de redes de apoyo” les había faltado hacerse la pregunta “¿para quién?”, cuestionamiento que, según el señor, permitiría notar que con ello se beneficiaba únicamente a un pequeño sector, elegido por el Representante, otorgándole a la autoridad comunal la capacidad de enlace, decisión y exclusividad en la información. Así, permitiéndole la opacidad necesaria para convertirse en el único Punto de Paso Obligado (PPO) –en mis palabras– entre la comunidad y la institución, cuando, según don José, ese lugar debía ser ocupado por la voluntad común de la Asamblea, caracterizada por la transparencia en la información y la voluntad democrática de sus miembros. El señor reclamó muy molesto: “hablan de *conservación forestal* donde debería decir *conservación del cacique*. Esos de la Vinculación agarran todas las palabras que suenan bien y creen que ya con eso...”. En sus observaciones, don José planteó la importancia de entender el carácter político de las intervenciones institucionales, de las nociones de comunidad y de naturaleza, entendiendo que ellas, más que estar dadas de antemano y ser neutrales, se tejen entre intereses, poderes y luchas propias del espacio que deberían ser tomadas en cuenta en cualquier intervención. Apoyando el planteamiento de don José, Miranda Joseph en su obra *Against the Romance of Community* cuestiona la idealización simplista de la comunidad en la teoría política y social y sostiene que esta fetichización a menudo simplifica y oculta las

dinámicas complejas y los conflictos dentro de las comunidades³⁷¹. Argumenta que las comunidades no son entidades homogéneas y armónicas dadas de antemano, sino que están marcadas por diferencias internas y desigualdades, por lo que, en lugar de asumir que las comunidades son de espacios de armonía y solidaridad, Joseph destaca cómo las diferencias de género, raza, clase y otras identidades pueden llevar a tensiones y conflictos dentro de las mismas comunidades. Joseph destaca el carácter histórico y contextual de las comunidades y advierte sobre el poder y el control que pueden existir dentro de ellas. Cerca de estas reflexiones, para don José la colaboración de la universidad con la comunidad agraria hace inevitable la toma de partido, se asuma o no, dadas las consecuencias que las acciones de vinculación institucional generan en la comunidad, sus disputas políticas y la conservación de sus bosques. Don José me agradeció la llamada y acordamos seguir en contacto. “Me da gusto que no estés apoyando al Buitre, Rubén. Ya me imaginaba porque no vi ningún proyecto sobre aves”, dijo antes de despedirse.

Algunos días después, el 18 de octubre, los Comuneros Organizados y el Consejo de Vigilancia me sorprendieron con una carta que acababan de enviar a la universidad. Los Comuneros enviaron por mail el documento dirigido al Rector de la unidad Cuajimalpa y la profesora responsable del proyecto, dando copia a varias profesoras y profesores de la institución quienes, según me contaron después, “apoyaban a la lucha de los pueblos”. La carta tenía un tono firme y solicitaba la suspensión inmediata del proyecto. Los comuneros adjuntaban la digitalización de la

³⁷¹ Miranda Joseph. *Against the romance of community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

carta, firmada por varios comuneros e incluían además una síntesis en el cuerpo del mail, donde señalaban:

De manera resumida, el proyecto tiene serios problemas:

1. Ignora el acuerdo 189 de la OIT y recomendaciones de la CNDH que solicitan que en relación a todo proyecto que tenga que ver con los territorios de las comunidades se realice una consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada. Lo cual, desgraciadamente, nunca ocurrió.
2. Todo proyecto relacionado con los territorios de las comunidades se decide mediante una Asamblea de comuneros, máxima autoridad de la comunidad agraria, respaldado por el artículo 22 de la ley agraria. Hasta la fecha, 18 de octubre de 2021, la comunidad no está enterada de los intereses de su proyecto ni lo solicitó mediante acuerdo de asamblea.
3. De acuerdo en lo que puede verse en el proyecto, la intervención sobre el territorio para crear pistas de bicicletas generará un impacto serio sobre el suelo y los ecosistemas de la tierra comunal. Por ejemplo, los venados son animales asustadizos que no estarán muy a gusto con bicicletas pasando a toda velocidad, sin mencionar que la actividad de los ciclistas deteriora el suelo y aumenta la erosión.

Con base a lo anterior, se exige: 1) la cancelación inmediata del proyecto, 2) que se proporcionen los documentos de uso de suelo y evaluaciones de impacto ambiental que respalden su proyecto y 3) una reunión informativa de carácter urgente donde la Dra. XXXX, las demás personas involucradas en el proyecto y la rectoría de la unidad comuniquen las intenciones, alcances y estado actual del proyecto a la comunidad agraria.

Les solicitamos leer la carta anexa para que conozcan los detalles, las firmas de los comuneros titulares que respaldan esta petición y los datos de contacto del presidente del Consejo de Vigilancia, C. José XXXX, persona a quien deberán referirse en lo siguiente, a quien se da copia de este mensaje. Solicitamos confirmar de recibido.

De lo contrario, en un plazo de 7 días naturales se tomarán las medidas necesarias frente a las instituciones correspondientes y la prensa.

Les recordamos que nuestras tierras no son "recursos territoriales" de la universidad sino que pertenecen a la comunidad agraria.

Sin más, reciban saludos cordiales y estamos atentos a su urgente respuesta.

Comuneros de Santa María Yohualli

El correo electrónico fue contestado inmediatamente por las profesoras y el profesor a quienes se les dio copia del asunto, aquellos que “apoyaban la lucha de los

pueblos”, según los Comuneros, quienes se deslindaron del proyecto y manifestaron su apoyo irrestricto a “las formas y modos que las comunidades adoptan para tomar sus decisiones” y dijeron considerar “que el respeto al medio ambiente , a los pueblos originarios, así como a los núcleos agrarios y sus tierras, caracterizan el ideario de nuestra unidad”, haciendo explícito su compromiso a informarse. Sin embargo, eventualmente, y según palabras de don José, “el apoyo y compromiso de esta gente no se vio más allá del correo”.

Al día siguiente en que se mandó el mail, hablé con don José y le pregunté por qué no me había platicado de la carta, reclamando que podía haber apoyado en algo si hacía falta. Don José me agradeció e indicó que no era necesario y que, si podía serme sincero, desde la organización consideraron importante no informarme, pensando en no generar algún conflicto de interés por ser estudiante en la universidad. Me dijo que no buscaba ofender y me aclaró que mis amigos del taller de aves insistieron en que no debía haber problema en contarme sobre el asunto, que yo era confiable, dado mi apoyo durante estos años, pero que la decisión se había tomado de manera colectiva y no solamente consultando a mis amigos. Estuve de acuerdo. “En parte, me da gusto”, dijo don José, “porque ahora ya podemos tener nuestros propios secretarios... somos más autosuficientes”. Sin embargo, me pidió ayuda para, de ser posible, apoyar para que se hablara sobre el asunto en los espacios en los que participaba en la universidad, buscando obtener respuesta oficial por parte del Rector, la cual pasado apenas un día, todavía no llegaba.

El 21 de octubre de 2021, gracias al apoyo de la profesora Violeta Aréchiga, acudí virtualmente a la sesión del Consejo Académico, reunión sostenida por todas las

autoridades de la universidad, entre ellas el Rector de la unidad. Se solicitó mi participación al final de la reunión, votando la mayoría a favor. La profesora Aréchiga dio una introducción al problema y anunció que leería la carta enviada por los comuneros. Así lo hice, aunque trastabillando por los nervios. Al terminar, la profesora Aréchiga intervino para insistir en la importancia de que la universidad fuera sensible al reclamo de los comuneros, sugiriendo poner en pausa el proyecto hasta informarse mejor sobre el conflicto. El rector intervino muy brevemente para decir que coincidía en la seriedad del asunto y anunciar que se estaban tomando cartas en el asunto, dando el proyecto por suspendido en lo inmediato y solicitando un informe sobre el proyecto a sus participantes en los próximos días. Dicho esto, inmediatamente se dio por terminada la sesión³⁷².

Algunos días después de la sesión del consejo académico, el Rector envió una carta a don José informando, como había adelantado en la sesión de Consejo Académico, que se suspendía el proyecto hasta realizar una profunda discusión al interior de la universidad, insistiendo en mantener un diálogo respetuoso para todas las partes involucradas. Los Comuneros organizados celebraron la decisión y don José manifestó al Rector, en un tono más cordial, su apertura para establecer mesas de diálogo cuando se considerara conveniente, las cuales, lamentablemente, nunca se llevaron a cabo.

Durante el mes siguiente, continuamos conversando sobre el asunto entre varias personas del seminario Equilibrium (<https://equilibriumo.wordpress.com/>), especialmente, las profesoras Analiese Richard y Miruna Achim. Gracias a su

³⁷² UAM Cuajimalpa. “Sesión CUA-192-21 del Consejo Académico”, 21 de octubre de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=kJGJfG9kdo>. Accedido el 15 de enero de 2024.

iniciativa, el 6 de diciembre de 2021 se hizo la invitación a un conjunto de profesores y profesoras involucradas en el proyecto, que hubieran trabajado con la comunidad o simplemente estuvieran interesadas en la discusión a un espacio virtual para el diálogo y análisis. En dicho espacio se buscaba que se permitiera “aportar elementos importantes para esta reconfiguración de la vinculación que el Rector propone, y además [...] proporcionar algunas herramientas para hacer frente a este conflicto a nombre de la universidad”, según se expresó en la convocatoria enviada por la profesora Richard. La reunión se llevó a cabo el 17 de diciembre de 2021 y asistimos una decena de personas, entre ellas, una de las profesoras encargadas del proyecto con el Representante, a la cual don José había identificado como la principal responsable y a quien había dirigido la carta que dio inicio al asunto. Uno de los primeros comentarios lo desarrolló una profesora que se apresuró a llamar a la neutralidad. Ella insistió en la importancia de que la universidad “no tomara partido sobre el asunto”, pidiendo tomar precauciones dado que el Representante podía tomar medidas legales por la suspensión del proyecto, para lo cual tendría “legislación suficiente de su lado”. Hizo énfasis además en que el representante estaba legalmente constituido como autoridad en el núcleo agrario y que gozaba del respaldo para participar en proyectos de este tipo, afirmando que ella había visto el documento de su nombramiento como Representante. Luego, se refirió específicamente a mí para llamarme la atención, recordando que, ahora que estudiaba en la UAM Cuajimalpa era miembro de la comunidad y que eso me imponía la necesidad de “ser neutral” en este tipo de circunstancias y que debía evitar “arrastrar a las profesoras” a tomar

posiciones peligrosas para la institución. Al terminar su extensa participación, dijo que no tenía mucho tiempo y que enseguida tendría que abandonar la reunión.

Pedí la palabra inmediatamente y alcancé a cuestionar si realmente existía esa posición neutral. Recordando lo que había platicado con don José, me parecía que involucrarse con la comunidad con cualquier proyecto era en sí un acto con consecuencias políticas que implicaba una toma de partido, se admitieran o no, e independiente de si se estuviera consciente de ellas. Para mí era evidente que el proyecto estaba lejos de ser neutral. En primer lugar, fortalecía el prestigio del Representante al contar con un nuevo proyecto en ciernes, además de que le entregaba un estudio de mercado y posicionamiento de marca, del branding para la empresa y su aplicación en una amplia gama de productos –empresa que no sería propiedad de “la comunidad”, pensándola en un sentido amplio, incluyendo a los comuneros y organizada por la Asamblea, sino del Representante y sus allegados. ¿Era ésta la neutralidad que quedaría perturbada por la crítica? Antes de terminar la idea, la profesora escribió en el chat que se retiraba debido a sus importantes compromisos y enseguida desapareció. Además, lamenté que al mirar el nombramiento del Representante, la profesora no hubiera consultado el contenido de los artículos que el documento recupera, pues en él se facultaba al Representante únicamente para recibir notificaciones sobre el juicio agrario en su domicilio –nada de proyectos ni labores de comisario. Terminé mi intervención pidiendo disculpas a las profesoras presentes si en algún momento habían sentido presión de mi parte para obligarlas a tomar partido, lo cual no era mi intención. Ellas contestaron que no era el caso y una de ellas tomó la palabra para decir que no se trataba de generar un

escenario polarizado de “los buenos contra los malos” sino que, como se había anunciado en la convocatoria, se trataba más bien de sostener un diálogo y enriquecer mutuamente las perspectivas en busca de aportar para atender el problema. La conversación continuó, intercambiando perspectivas. La profesora responsable del proyecto con el Representante dijo que se sentía preocupada, pues no tenía malas intenciones, sin embargo, sentía que había sido señalada con mucha rudeza en el mensaje de don José, aunque estaba de acuerdo con la cuestión de escuchar al resto de la comunidad y llevar a cabo consultas más amplias y previas al desarrollo de cualquier proyecto. Nos comentó que estaba comprometida a llevar con calma los procesos correspondientes y a buscar mesas de diálogo entre todos los involucrados, así como solicitar al Representante una Asamblea de comuneros para explicar detalles, como se exigió en la carta enviada por don José. Sobre la rudeza, una profesora comentó que consideraba importante entender que, a veces, cierta agresividad pudiera ser importante para ser notado, en especial en escenarios donde se tiene una desventaja estructural. Apoyando el punto de la profesora, agregué que justo acababa de charlar con los comuneros sobre el tono rudo del mensaje y ellos se habían justificado diciendo: “si no nos ponemos duros nadie nos va a pelar”. Al final de la charla acordamos volver a reunirnos de ser necesario y de mantenernos informadas e informados por correo electrónico sobre el proceso.

Me parece que la mayoría de las profesoras manifestaron una profunda receptividad ante lo que el filósofo Alain Badiou denomina el “acontecimiento”³⁷³. Para Badiou, la *verdad* es el proceso de descubrimiento o revelación de algo nuevo

³⁷³ Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial. 2007).

que estaba oculto o desconocido, se trata de un evento que rompe con lo establecido y cambia la situación. Así, el acontecimiento es un evento que irrumpe y trae consigo la posibilidad de un cambio radical y la apertura a nuevas verdades. El acontecimiento es inesperado e impredecible, y tiene la capacidad de transformar una multiplicidad y crear nuevas posibilidades si se cultivan con atención sus potencialidades. El filósofo francés sostiene que, una vez que un acontecimiento ha tenido lugar, es importante no olvidar o abandonar las nuevas posibilidades que el acontecimiento ha abierto y seguir luchando por ellas. En este caso, el acontecimiento, la irrupción de los comuneros ante la universidad mediante la carta, habría ofrecido la posibilidad de apertura hacia nuevas formas de entender nociones como “vinculación”, “comunidad”, “neutralidad”, etcétera, y las acciones específicas que a partir de ellas se generan. La noción de Badiou recuerda a la concepción de la hospitalidad del filósofo Emmanuel Levinas, quien la entiende como una responsabilidad ética fundamental que implica el reconocimiento de la alteridad y la singularidad del otro, atendiendo a la irrupción de *su Rostro*, es decir, de la aparición disruptiva ante uno mismo. La aparición del Rostro, como expresó la profesora encargada del proyecto, puede no sea grata, que se manifieste en tono rudo, después de todo es un *grito*, una interpelación³⁷⁴.

Poco tiempo después de la reunión, en una sesión del Consejo Académico, el Rector de la unidad presentó una carta enviada por el Representante, donde argumentaba que tenía el respaldo de otras instituciones y de la universidad misma, pues él había trabajado antes con otras profesoras en diversos proyectos. Decía que la

³⁷⁴Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme. 2020); Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación* (México: Fondo de Cultura Económica. 2011).

intervención de los Comuneros Organizados y el Consejo de Vigilancia eran calumnias de una minoría de simpatizantes del partido Morena y que dicho Consejo era una figura inexistente en las comunidades como la suya, que la única autoridad reconocida por la Ley y las instituciones era el Representante y su Suplente. El Rector acordó continuar el proyecto, aparentemente convencido por su argumentación. ¿Qué sucedió? ¿Cómo *habló el papelito* del Representante? Por un lado, los documentos visibilizaron las relaciones de la autoridad comunal con otras instituciones y con la universidad misma, haciendo énfasis en su experiencia y capacidad de participar en proyectos institucionales, de generar los indicadores y evidencias necesarias para la institución, dando cierre a estos proyectos exitosamente y sin ningún adeudo. El Representante dejó ver su capacidad de “hacer cosas” correctamente, como había destacado una de las profesoras cuando conocí al Representante. Por otro lado, la autoridad comunal incluyó una copia de su “nombramiento”, el documento con sellos del tribunal agrario que lo faculta como Representante legal ante el juicio que lleva la comunidad, a partir del cual argumenta sus facultades como comisario. Este respaldo institucional plasmado en papel habría sido útil para *invisibilizar* las quejas y propuestas del Consejo de Vigilancia ante la Rectoría, haciendo de lado el hecho de que el proyecto en cuestión no tomó en cuenta el convenio 169 de la OIT, ya que no se realizó ninguna Asamblea previa e ignorando la solicitud de mesas de trabajo hecha por el Consejo. Por un lado, los Comuneros Organizados visibilizaron al Representante como un cacique, establecieron lazos con el convenio internacional y los derechos humanos, además de considerar que la universidad estaba actuando “mal”, decidiendo interpelar directamente de manera agresiva y requiriendo trabajo

extra para remediar el asunto. Por el otro, el Representante se construyó así mismo como autoridad legítima con experiencia de trabajo y respaldo institucional, construyó al Consejo como organismo sin respaldo legal y ofreció a la universidad la oportunidad de “estar bien” y continuar el proyecto sin modificaciones al orden actual de las cosas. Ningún trabajo extra ni atención al *acontecimiento*. Como detallaré enseguida, la victoria del Representante se benefició de ello.

Para 2023, el trabajo entre la universidad y el Representante continúan, habiendo generado al menos tres tesis de licenciatura en diseño sobre estrategias de comunicación digital y sistemas de orientación y navegación aplicados al proyecto ecoturístico y empresa del Representante. A lo largo de este año y medio se desarrollaron además varios eventos de temática ecologista en la universidad y el Desierto de los Leones, donde se celebró la participación de “la comunidad y sus territorios”. ¿A qué se debe esta inercia? De acuerdo con una profesora del Departamento de Humanidades involucrada inicialmente en los proyectos con Santa María, además de la exitosa defensa del Representante, existe una lógica institucional que se encuentra operando en donde la universidad “necesita” al cacique si es que quiere mostrar “resultados” de forma expedita, es decir, “de hacer cosas”³⁷⁵. Según la valoración no-oficial de la profesora, entrevistada en octubre de 2023, en primer lugar, la universidad se encuentra constreñida externamente en tanto que desde su fundación en 2005 –aunque sus instalaciones se inauguraron hasta 2013–, la

³⁷⁵ Además de esta profesora, quien amablemente me concedió de su tiempo, busqué entrevistar a la encargada de vinculación de la universidad y a la profesora encargada del proyecto para preguntarles sobre la misión y visión de la vinculación, su valoración sobre el evento y sus relaciones con el Representante, así como el estado actual del proyecto, para enriquecer el análisis que aquí presento, sin embargo, no obtuve respuesta.

universidad se planteó con un fuerte “compromiso social” hacia el territorio en el que se instalaba. La UAM Cuajimalpa atravesó un complicado proceso legal y político para hacerse del terreno de su sede definitiva y cuando finalmente logró hacerse oficialmente del predio conocido como “El Escorpión”, ratificándose la donación en 2008, “hubo presión para que la universidad aportara socialmente”, que “a cambio del terreno, debía hacer algo para llegar a ser buena vecina”³⁷⁶. Además de este compromiso fundacional, la universidad se encontraría presionada por la coyuntura política y presupuestal de la administración federal. La profesora consideró que, ante el panorama de recortes presupuestales a la educación superior que ha caracterizado a la administración de la denominada Cuarta Transformación³⁷⁷, es importante demostrar ante la sociedad la utilidad de la universidad pública en ese territorio. Además, agregó que “el nuevo CONAHCYT pide que haya aportes a la sociedad”, recordando la insistencia del organismo encargado de las políticas públicas en materia de ciencia, tecnología e innovación en el país en apego al “interés público

³⁷⁶ Redacción, “Solicita la UAM al presidente Vicente Fox donación de predio federal para la unidad Cuajimalpa”, ANUIES, 9 de octubre de 2006, <http://www.anuies.mx/noticias/solicita-la-uam-al-presidente-vicente-fox-donacion-de-predio-federal>. Accedido el 15 de enero de 2024; Redacción. “Una casa para la UAM-Cuajimalpa”, Noroeste, 3 de noviembre de 2008, <https://www.noroeste.com.mx/opinion/malecon-mazatlan/una-casa-para-la-uam-cuajimalpa-CJOP15062>; Rocío González Alvarado, “Gana litigio el GDF y ratifica donación a UAM”. La Jornada, 15 de mayo de 2008, <https://www.jornada.com.mx/2008/05/15/index.php?section=capital&article=038n3cap>.

³⁷⁷ Nayeli Roldán, “UNAM y UAM cubrirán pagos de becas a 120 mil alumnos, ante reducción histórica en presupuesto”, Animal Político, 13 de abril de 2023. <https://www.animalpolitico.com/politica/unam-uam-pago-becas-reduccion-presupuesto>. Accedido el 15 de enero de 2024.

nacional o de atención indispensable que contemple la Agenda Nacional”³⁷⁸. Estas cuestiones, de acuerdo con la profesora, ejercen presión *externa* a la UAM Cuajimalpa para que tenga injerencia en la zona poniente de la ciudad con proyectos de vinculación universitaria que aporten con sus productos académicos a las comunidades aledañas. Por ello sería importante la oportunidad de colaboración que ofrece el Representante. Sin embargo, según consideró la profesora, es fundamental no perder de vista que el Representante no solamente “hace cosas”, sino que “no permite que las haga nadie más”. La profesora comentó que entre algunas de las y los profesores que habían participando en estos proyectos con el Representante se daba por entendido que él era “un paso obligatorio, que no les iban a permitir hacer nada que no fuera así”, obligando a la colaboración al no tener, aparentemente, otras opciones para cumplir con sus objetivos de incidencia social. Además, la profesora consideró que la apariencia de “oficialidad” que el Representante transmite es fundamental para decidir continuar con la colaboración a pesar de la irrupción de los Comuneros Organizados. “Tener un representante que se presenta a los foros, que es ameno, que da a la universidad proyectos puntuales. Proyectos terminales. Que se presta para negociar lo que la universidad está dispuesta o es capaz de ofrecer y recibir” daría peso a la relación con el Representante, sin mencionar que no realiza todo esto a nombre de un beneficio personal, sino de una entidad colectiva: “él proyecta una imagen de oficialidad y habla en nombre de la comunidad. Su forma de hablar es la de la comunidad como una entidad concreta, distinguible y genera un

³⁷⁸ CONAHCYT, “Lineamientos del Sistema Nacional de Posgrados del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, 8 de mayo de 2023, <http://svrtmp.main.conacyt.mx/ConsultaSNP/Lineamientos.pdf>. Accedido el 15 de enero de 2024.

teatro de comunidad. Eso es muy conveniente para la universidad”. El beneficio de colaborar con el Representante se encontraría en que “ahorra cierto trabajo a la universidad”, pues “él ya intuyó lo que se necesita y presta sus redes y estructuras. Eso para la universidad es muy conveniente porque ya la universidad no tiene que hacer ese trabajo”, de manera que “se alinean los intereses” y “cualquier alteración a lo que ya se tiene aparece como algo nuevo y conflictivo”. La victoria del Representante se benefició de ello.

Además de las puntualizaciones de la profesora, considero que otro aspecto importante para la relación Representante-UAM Cuajimalpa es la vaguedad con la que se movilizan nociones como “comunidad”, “conservación” o “sustentabilidad”. Para entender este proceso, considero importante la noción de "significante vacío", concepto clave en la teoría política y social desarrollada por los filósofos políticos Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su obra conjunta "Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia"³⁷⁹. El "significante vacío", en esencia, se refiere a una palabra o término que puede ser utilizado por diferentes grupos o actores políticos para representar sus propias ideas, demandas y objetivos, pero que carece de un significado fijo y unívoco. En otras palabras, el significante vacío es un término polisémico, abierto a múltiples interpretaciones. Este concepto es fundamental para la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, pues argumentan que en una sociedad diversa, cuando se vincula políticamente, no hay una única verdad o significado fijo que pueda unificar a todas las personas. En su lugar, los actores políticos buscan construir "cadencias hegemónicas" alrededor de ciertos significantes

³⁷⁹ Ernesto Laclau y Mouffe Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democracy*. (Londres: Verso, 1985).

vacíos, tratando de articular coaliciones y alianzas para avanzar sus objetivos políticos. Estos significantes vacíos actúan como puntos de referencia alrededor de los cuales se forman identidades políticas y se desarrollan luchas por el poder y la representación. En este caso, significantes como “comunidad”, “sustentabilidad” o “anticapitalismo”, como en cualquier caso de vinculación política, permitieron reunir los intereses de la institución, perfilados más arriba, con los del Representante. Los significantes vacíos no son necesariamente “malos”, pues son parte de toda colaboración política, según Laclau y Mouffe, sin embargo, en este caso, tras el reclamo de los Comuneros Organizados y sus señalamientos, hubiera sido importante que desde la institución se repensara la conveniencia de mantener la vaguedad en los términos y proceder a examinar con cuidado sus alianzas.

¿Es posible otra vinculación más allá del caciquismo verde? Considero que sí, y que no tendría por qué ser un contacto menos productivo para la institución ni pondría en riesgo sus compromisos externos ni su necesidad de incidencia social. Tendría incluso la ventaja de ser respetuosa de los acuerdos internacionales en favor de la consulta y participación con las comunidades y gozaría de respaldo público del grueso de la organización comunal. Para ello, considero, primero, que sería útil tomar en cuenta, como los Comuneros Organizados observaron, la voluntad de una Asamblea de Comuneros y de consultar e informar allí adecuadamente sobre los proyectos que se ofrecen, por supuesto, *antes* de iniciarlos. Además de informar y de contar con la aprobación de la Asamblea, para un ejercicio de vinculación distinto desde la universidad, resultaría fundamental estar informado sobre los procesos políticos que atraviesa la comunidad, entendiendo que no se trata de una entidad

estática y “correcta” por *default*, sino que, como toda entidad colectiva, se construye, posee conflictos propios y está lejos de ser un monolito idéntico a la voluntad de su Representante o cualquier otra autoridad singular. De manera complementaria, más que buscar la *neutralidad*, los esfuerzos de vinculación desde la universidad, en orden para alejarse del caciquismo verde, valdría la pena asumir la difícil tarea de transparentar los intereses políticos y situar explícitamente el lugar del que se habla, en vez de presuponer una vinculación dada en el vacío, en un espacio libre de política e intereses en disputa. En vez de asumir un camino “fácil” pero inexistente de la neutralidad política, más bien, debería asumirse los hechos y la irrupción de los acontecimientos y a partir de ellos generar nuevas formas de vincularse, como habrían propuesto las profesoras y el mismo Rector inicialmente. Para ello podría ser útil la participación en las Asambleas y mesas de diálogo y trabajo. Finalmente, sería importante no perder de vista la asimetría en la relación: la universidad es capaz de generar tesis, eventos y publicaciones bajo cualquiera de los dos escenarios, con cacique o sin él, pero para la comunidad agraria hay una diferencia política muy importante entre reforzar el caciquismo verde o abrir la puerta a procesos de acción democrática y otras formas de organización, como los que impulsaron los Comuneros Organizados. Los ejercicios de vinculación no deben perder de vista esta diferencia si es que buscan ir más allá de la Colonialidad de la Conservación, la cual, de acuerdo con Collins y sus colaboradores, si bien a menudo se presume como neutral, racional y apolítica, termina apuntalando viejas hegemonías y perpetuando relaciones de poder

y explotación en las relaciones naturaleza-sociedad, particularmente en el Sur Global.³⁸⁰

Antes de terminar, debo mencionar que estas observaciones, más que una condena al trabajo que de buena fe y con mucho esfuerzo se realiza desde la UAM Cuajimalpa para un espacio tan importante como el Desierto de los Leones y el poniente de la CDMX, buscan más bien ofrecer una oportunidad a la reflexión y el fortalecimiento de la vinculación universitaria. Por supuesto, los *acontecimientos* son extremadamente complejos y a menudo son difíciles de abordar en el momento en que ocurren. Sin embargo, una vez que han sucedido, podemos evaluar críticamente las decisiones y acciones tomadas en el pasado, lo que puede ayudarnos a tomar mejores decisiones y evitar cometer los mismos errores en el futuro. Un ejercicio de aprendizaje crítico resulta más útil que la supuesta inocencia, después de todo, “la lechuza de Minerva sólo extiende sus alas con la llegada del ocaso”, recordando la famosa frase de Hegel.

“Que siempre ya no”

Luego de enterarme de que el Rector aprobaba la continuidad del proyecto, después de esa sesión del Consejo Académico de 2021 donde se leyó la carta del Representante, me comuniqué preocupado con don José. El señor me dijo que no importaba y que ya estaba enterado, que de hecho habían acordado en la organización “detener la presión al Representante por el lado de los proyectos”, por lo que ya no les

³⁸⁰ Yolanda Collins; Victoria Maguire-Rajpaul; Judith Krauss; Adeniyi Asiyani; Andrea Jiménez; Mathew Mabele y Mya Alexander-Owen, “Plotting the coloniality of conservation”, *Journal of Political Ecology* 28, 1 (2021).

interesaba hacer presión con la universidad. “Que siempre ya no”. Me tomó por sorpresa. Don José me informó que habían encontrado una mejor estrategia que requería de toda su energía y atención. “Acabamos de descubrir que el Buitre ni siquiera es comunero. ¿Te imaginas?”, dijo muy contento. El señor me comentó que en las últimas semanas habían estado conversando e ingresando documentos ante la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU) y el Tribunal Superior Agrario y que en esos intercambios se habían percatado de una cuestión fundamental: que no existía la figura de “aspirante a comunero”, la cual se venía manejando internamente en la comunidad. Me explico: La comunidad agraria se instituye legalmente ante el Estado mexicano con un listado de comuneros y un territorio determinado. Los derechos de comunero se limitan a los lugares y personas reconocidas en esa lista y se transfieren filialmente o a la pareja. Esa lista determina los “lugares” de comunero, los cuales, una vez otorgados, no contemplan la posibilidad de “bajas” o nuevos ingresos. Sin embargo, hacía varios años, el Representante anterior al actual había decidido dar de alta a nuevos comuneros, bajo la condición de pagar una cuota. Esto ocasionó que se generara una nueva lista de comuneros y se condicionara la permanencia a quienes realizaran su aportación económica, realizando lo que se conoció en el núcleo agrario como “la depuración de la lista”. Entre estos nuevos ingresos, no respaldados por la Ley Agraria ni por el Tribunal Agrario, se habría incorporado el actual Representante, gracias a la aportación de algunas cuotas.

Don José me comentó que, en su visita al Tribunal Superior Agrario, al presentarse como “aspirante a comunero”, un alto encargado del Tribunal lo habría

regañado inmediatamente, diciéndole que esa figura no existía. Al explicar la situación de Santa María que recién describí, la autoridad le explicó que “las depuraciones” tampoco estaban contempladas en la Ley. Además, le habría aclarado a don José que los únicos “lugares” de comunero eran los del censo comunal y correspondían a esas personas o a alguno de sus descendientes. Dada esta condición, acudieron a revisar con cuidado el listado del censo que en la institución tenían archivado y se dieron cuenta que el actual Representante no se encontraba en la lista, tampoco ningún familiar suyo que le pudiera transferir sus derechos. Así, según me contó, don José se dio cuenta de que la comunidad agraria estaba siendo representada por alguien que ni siquiera era comunero. “Con esto es más que suficiente para argumentar en la Asamblea”, me dijo feliz. “¿Y usted sí es comunero?”, le pregunté. Don José me respondió que sí, que habría heredado el lugar de su papá, quien aparecía con su nombre completo en el censo comunal.

El trabajo de 2022 y 2023 por parte de don José se dedicó a generar los documentos y procedimientos legales necesarios para convocar a una Asamblea que tuviera como orden del día la remoción del Representante y tener una autoridad que de hecho perteneciera a la comunidad. La SEDATU y el Tribunal Superior Agrario se encuentran, para agosto de 2023, desarrollando los procedimientos necesarios.

Los “Comuneros Titulares”

En algún momento de 2023, haciendo memoria con los comuneros para escribir este capítulo, uno de ellos comentó: “ahora sí que quién iba a decir que de tanto andar viendo pájaros en el bosque íbamos a agarrar vuelo”. La frase, que a uno que otro le

pareció cursi, me hizo sentir contento de haber participado en este recorrido que, si bien no ha podido remover al Representante ni constituirse como un Punto de Paso Obligado (PPO) para sus actividades, para agosto de 2023, ha logrado establecer un núcleo de liderazgo comunal, encabezado por don José y acompañado de un grupo constante de comuneros y una red amplia y distribuida de simpatizantes, capaces de trazar sus propios caminos, estrategias y alianzas.

Como pudo verse en el capítulo, la organización atravesó distintos momentos, empezando en el Taller de observación de aves, donde nos formamos técnica y políticamente con excusa de la cooperativa; luego tomando acción con “los posporruines”, ese pequeño movimiento surgido en medio de los oyameles a partir de una inconformidad laboral; después, creciendo hasta reunir unos ochenta comuneros en las reuniones secretas en el taller mecánico, hasta alcanzar varios cientos en las Asambleas realizadas en los últimos meses de 2019, llamándose Comuneros Organizados de Santa María Yohualli; y finalmente, convertidos en los “Comuneros Titulares”, como hoy día se denominan, apelando a una alianza y alineación con lo oficial, luego de centrar todos sus esfuerzos en generar acciones apegadas a las indicaciones recibidas en el Tribunal Superior Agrario, donde les dijeron que los únicos comuneros eran aquéllos enlistados en el censo comunal, denominados “titulares” por la Ley Agraria. No sólo los nombres cambiaron a través del tiempo, también los objetivos políticos del movimiento. Como se mencionó más arriba, inicialmente, se agruparon alrededor de una inconformidad laboral y evolucionaron rápidamente hacia la urgencia por la destitución del Representante, y enseguida, se agregó el hecho de no sólo de denunciar los problemas actuales, sino de anunciar

nuevos procesos y estructuras que permitieran democratizar el núcleo agrario, materializando el Consejo de Vigilancia en la Asamblea de 2019.

La organización comunal se ha encargado durante 2023 de fortalecer sus alianzas dentro y fuera de la comunidad. Al interior, reclutaron a todos los comuneros titulares posibles para informar que sus derechos no pueden ser removidos y que éstos no dependen de sus aportaciones económicas al Representante, además de insistir en que, al momento de solucionarse el conflicto de límites que tienen con San Mateo Tlaltenango, los comuneros que “serán convocados”, como le gusta repetir a don José, serán los de la lista o alguno—y sólo uno— de sus descendientes. Y fuera de la comunidad, en el último año, los Comuneros han buscado tejer alianzas con diversos políticos en el partido político Morena. Don José aprovechó las “calumnias” del Representante —cuando dijo a varias instituciones que el movimiento era un grupo de choque de Morena— y dijo haber tomado en serio su palabra: “Pues no era tan mala idea tejer alianzas con el partido”, me contó. Los Comuneros Titulares decidieron acercarse específicamente con Martí Batres, en 2023 Jefe de Gobierno de la Ciudad de México, luego de que Claudia Sheinbaum renunciara a su cargo para buscar la candidatura de Morena a la presidencia de México para el año siguiente. Si bien esta medida ha planteado ciertas distancias por mis propios posicionamientos políticos, hemos seguido colaborando y manteniendo una buena amistad. A raíz de esta colaboración y en medio de una polémica entre varias comunidades y pueblos de la Ciudad de México y el gobierno capitalino con respecto al Plan General de Ordenamiento Territorial³⁸¹, en donde Bartres ha jugado un papel importante, en

³⁸¹ Alejandro Ruíz, “Eliminar suelo rural: una conquista de los pueblos, no del gobierno de la Ciudad de México”, 7 Pie de Página, 7 de agosto 2023,

febrero de 2023, quise discutir un concepto con los comuneros: el *cosmovivir* del intelectual aymara Simón Yampara. En casa de don José, mientras tomábamos un pulque, leí a los señores el extracto de su pensamiento que recupera la antropóloga de origen peruano Marisol de la Cadena, quien lo utiliza para insistir en la existencia de mundos más allá de la modernidad capitalista, como varias luchas de pueblos indígenas han insistido en sus resistencias³⁸²:

Queremos convivir con los diversos mundos, incluido el mundo de la gente que es diferente a nosotros, incluido el sistema del capital. Pero también queremos que se respete nuestro propio modelo de organización, de economía, de manera de ser. En este sentido queremos forjar respeto mutuo entre diversos. Conocimiento ancestral milenario + conocimiento occidental centenario = conocimiento profundo y renovado. ¿Por qué no podemos hacer esa ecuación?³⁸³

“Es lo mismo que queremos”, dijo un compañero. Sin embargo, en la discusión se marcó una diferencia con respecto a la *convivencia* con el capitalismo. Se insistió en que el capital “no respeta” y que el ideal no era buscar la convivencia con un sistema mundial de dominación que pone la extracción de riqueza –de la clase

https://piedepagina.mx/eliminar-suelo-rural-una-conquista-de-los-pueblos-no-del-gobierno-de-la-ciudad-de-mexico/?fbclid=PAAaYrc8cT9NANEdSXdfmcBjEuZs2BPCUeHinSDcy71PIYrOvM-kB_wI2UofQ_aem_AT73zONKom6PCTIIHXEul3wbz27EVzXYCh5ePlNxjuBvBydNdTAJOL85OZr8z4ltZJI.

Accedido el 15 de enero de 2024.

³⁸² de la Cadena, *Earth Beings...*

³⁸³ Simón Yampara, “Cosmovivencia Andina vivir y convivir en armonía integral - Suma Qamaña” *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos* 18 (2011): 16.

trabajadora y otras clases subordinadas– por encima no sólo de la vida humana, sino de la existencia de la vida en la Tierra y sus complejos entramados³⁸⁴. Más bien, se estuvo de acuerdo en que la relación buscada con el capitalismo no era de respeto y mutua convivencia, sino de resistencia y lucha por la transformación. Se comparó el capitalismo con las dinámicas de dominación en el contexto de los comuneros y se afirmó que sería ridículo plantear que su lucha tuviera como objetivo lograr la convivencia armoniosa con la dominación ejercida por el caciquismo. El *cosmovivir*, más que plantearse con base en la tolerancia y mutua convivencia con los sistemas de dominación, como hasta cierto punto parecería sugerir de la Cadena, resultaría más bien un planteamiento de acción transformadora hacia un horizonte distinto, como de hecho aparece en las reflexiones en el texto de Yampara. “Respetar” el capitalismo y los caciquismos nos llevaría más bien a *cosmo-morir*, concluí. Entonces, tras haber estado de acuerdo en esto, pregunté a los comuneros por qué buscar alianzas con Bartres y la 4t y no, por ejemplo, con las resistencias del Congreso Nacional Indígena (CNI) y el EZLN, quienes de hecho se plantean una lucha desde los pueblos y abiertamente anticapitalista y anticaciquil, a diferencia del partido político³⁸⁵. Los comuneros insistieron en que no lo descartaban, pero que por el momento con Bartres y sus familiares dentro de Morena habían encontrado “mayor fuerza” para empujar sus propios esfuerzos e intereses. Me dijeron que su objetivo en este momento era remover al Representante, para lo que necesitaban, según su

³⁸⁴ Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (Londres / Nueva York, Verso, 2015).

³⁸⁵ Como puede apreciarse en sus actividades reflejadas en sus redes: <https://www.congresonacionalindigena.org/>; <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

valoración, de figuras con poder político y “prestigio”. Aclararon que el “fortalecimiento del núcleo agrario” mediante su democratización vendría una vez lograda esa transformación y que probablemente ello implicaría nuevas estrategias y otras alianzas políticas, ahora sí, quizás con el CNI y el EZLN, de considerarlo pertinente. Insistieron en que su diagnóstico les pedía “aprender de los errores del pasado” y que para ello en este momento debían de contar con aliados “más fuertes” que los del Representante. A pesar de mi descontento, me quedé pensando si no es que de eso se trata la autonomía, de la capacidad de la organización de trazar su propio rumbo y acción, más que de apegarse o no a cierta línea política.

Finalmente, para 2023, los proyectos con la UAM Cuajimalpa parecen continuar, sin embargo, los Comuneros Titulares apenas y prestan atención a la colaboración entre la universidad y el Representante. Según me dijo un compañero en una conversación telefónica en mayo de 2023: “ya casi le ponen su estatua al [Representante] en la UAM, ¿verdad? ¿o ya lo van a agarrar de maestro? jaja. Está bien. Que tenga de dónde vivir... Es lo único que le va a quedar cuando lo saquemos de aquí... Ojalá que sea pronto.”

Conclusiones

En este capítulo presenté la historia de un movimiento surgido en la comunidad agraria de Santa María, el cual busca transformar la dinámica organizativa de su núcleo agrario. Las historias de su nacimiento y transformaciones que presenté se articularon alrededor de posporruines, buitres y aguilillas de Harris, por nombrar algunos de las aves que formaron parte de los eventos importantes, de las metáforas y

las redes que mantuvieron con vida a la organización política de los Comuneros Titulares. Nacida entre oyameles y encinos en 2019, en recorridos para formarnos como “guías observadores de aves”, la organización declara tener el objetivo de “remover al cacique”, en lo inmediato, y “democratizar el núcleo agrario para el cuidado del territorio”, a más largo plazo. Luego de cuatro años de trabajo, la organización es conocida en el pueblo, ha logrado consolidar sus liderazgos y ha acumulado una amplia trayectoria de intervenciones políticas y denuncias institucionales y jurídicas en busca de remover de su cargo al actual Representante de la comunidad. A pesar de sus esfuerzos, de contar con más experiencia, trabajo y una amplia red de aliados, los Comuneros Titulares no han cumplido con su objetivo, pues, como mencioné, para finales de 2023 el Representante mantiene su cargo y continúa su participación en los programas estatales y otros proyectos con diversas instituciones.

El capítulo se presentó en cuatro secciones. En la primera, hablé sobre mis primeros contactos con el pueblo y sus diversas organizaciones interesadas en la conservación del bosque, iniciando con Xoxoctli, pasando por AVEDEL y terminando con la comunidad agraria de Santa María. Mostré las circunstancias que permitieron el origen de la organización política comunal a partir del taller de observación de aves. Además, presenté mis reflexiones sobre la pedagogía fenomenológica para la observación de aves que construí junto con los comuneros. Como mencioné, la dinámica de la capacitación consistió en explorar las principales características del ave, especificando sus dimensiones, primero, y luego señalando algunas características que permitieran identificarlas rápidamente. Más que una descripción

técnica centrada en la clasificación taxonómica, el estado de conservación o su distribución geográfica, como suelen presentar algunos manuales de identificación, me propuse generar un abordaje práctico, orientado a la experiencia del encuentro con el ave, lo que Stephen Wood denomina un acercamiento fenomenológico. Esto a partir de considerar más útil para el aprendizaje ir más allá de las representaciones pedagógicas sobre las aves basadas en el “producto final”, es decir, un ave totalmente *visible*, una abstracción del campo de la experiencia. Las aves, nos recuerda Wood, se asoman con mayor frecuencia en un instante, dejando ver apenas alguna característica del vuelo, alguna nota en su canto o un poco de color del pico. Es por ello que el *jizz*, esa forma característica, a veces instantánea y profundamente fragmentada, en la que un ave aparece ante quien la observa, orientó mis presentaciones ante los brigadistas, así como mi atención a las particularidades, inicialmente fragmentarias, de las posiciones políticas que fuimos construyendo. Además de estos apuntes para la pedagogía de la ornitología, aproveché la presentación de estos primeros contactos con la comunidad para reflexionar sobre la educación ambiental como una herramienta para la organización política. Si bien durante las sesiones de estudio nos centramos en adquirir habilidades prácticas para identificar a las aves, en las excursiones complementarias no solamente buscábamos al junco ojos de fuego o al bajatroncos, sino también respuestas a cuestiones de organización horizontal, del zapatismo o experiencias cooperativas exitosas en el país. Estos espacios de reflexión sentaron la base para el surgimiento de la organización política que derivó en el movimiento de los Comuneros Titulares. En el texto insistí en que si bien la observación de aves es reconocida como una estrategia de educación

ambiental, capaz de generar conciencia crítica y sensibilidad ecológica, en este caso, nuestro taller resultó más bien una herramienta política transformadora, la cual dio origen a un movimiento social. Es decir, más que funcionar como un espacio para la difusión de ciertas cuestiones ambientales específicas, en donde los comuneros recibirían pasivamente esos saberes y con ello adquirirían “sensibilidad ambiental”, el taller se convirtió en un espacio de diálogo en el que los participantes discutieron sus propios conocimientos, dudas e intereses, permitiéndoles concluir en conjunto que, para cuidar su territorio, debían generar transformaciones políticas en su núcleo agrario. Pensando con Paulo Freire concluí que, gracias a los constantes diálogos y a las actividades formativas y convivenciales en el bosque, además de aprender a reconocer las aves, pudimos generar una educación ambiental como práctica de la libertad.

En la segunda sección, hice un recorrido histórico del surgimiento de la organización de comuneros, detallando la historia de aquella excursión donde surgió el movimiento gracias al posporruín, además de presentar el proceso de articulación inicial de la organización, el cual dio lugar a la realización de dos Asambleas Comunales en 2019. Estas Asambleas, si bien no alcanzaron el objetivo de la destitución del Representante, sí permitieron la creación del Comité de Vigilancia, un organismo encargado de vigilar que los actos del Representante se ajusten a los preceptos de la ley y a lo dispuesto por el reglamento interno o la asamblea, además de revisar cuentas y operaciones en busca de irregularidades, entre otras facultades. Los comuneros consideraron la creación de este nuevo organismo como una medida fundamental para avanzar en la transparencia y democratización de su comunidad.

Con el Consejo, los comuneros buscaban generar un Punto de Paso Obligado (PPO), un sitio de influencia y control que limitara el poder del Representante y gradualmente construir un espacio que denominaban “de participación”, permitiendo la creación de múltiples comisiones abiertas para atender los diversos problemas de la comunidad. Los comuneros partían de considerar que la centralización del poder de quien denominaban “el cacique” sustrae a la comunidad de la posibilidad de construcción política, al reducir la toma de decisiones y acumulación de experticia y prestigio a una sola persona.

En la tercera sección exploré un conflicto surgido entre la organización de comuneros y la Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, institución donde realizo mi investigación doctoral. Los comuneros enviaron una carta demandando la suspensión de un proyecto de colaboración entre la universidad y el Representante, argumentando, entre otras cuestiones, que no había sido expuesto ni aprobado por la Asamblea de comuneros, faltando así a las recomendaciones internacionales del convenio 169 de la OIT y organizaciones de Derechos Humanos. Los comuneros demandaban la rendición de cuentas de las personas involucradas y llamaban a mesas de diálogo y a una Asamblea específica para informar sobre el asunto. Si bien el Rector de la unidad Cuajimalpa suspendió temporalmente el proyecto, argumentando la necesidad de investigar más sobre la situación, eventualmente se continuó sin mayor apuro. En primer lugar, ello se debió a la falta de insistencia por parte de los comuneros organizados, quienes estaban interesados ahora en explorar otras vías de acción. Sin embargo, sostengo también que esta falta de atención al *acontecimiento*, como denomino a esta irrupción creadora, siguiendo a Alain Badiou, se debió también

a ciertas constricciones que enfrenta la universidad, necesitada de generar resultados que demuestren cierto impacto social en la zona; a la habilidad del Representante para sostener una imagen de “oficialidad”, además de poner a disposición de las necesidades y objetivos de la institución sus redes de trabajo; y de la movilización de “significantes vacíos”, de términos lo suficientemente vagos, como “comunidad” o “conservación”, capaces de adecuarse tanto a los intereses de la institución como a los del Representante. Al final hice algunas recomendaciones a los procesos de vinculación, tratando de aprender de la experiencia. Primero, sugiero tomar en cuenta, como los comuneros indicaron, la voluntad de una Asamblea y de consultar e informar allí adecuadamente sobre los proyectos que se ofrecen *antes* de iniciarlos. Luego, informarse sobre los procesos políticos que atraviesa la comunidad con la que se plantea trabajar, entendiendo que no se trata de una entidad estática, sino que, como toda entidad colectiva, posee conflictos propios. Además, alejarse de la idea de una intervención “neutral” y más bien asumir que toda colaboración implica una toma de partido, la cual puede resultar la afirmación del status quo, como en este caso. Habría valido la pena reflexionar conjuntamente sobre los proyectos y el proceso de vinculación en la Asamblea y las mesas de trabajo propuestas reuniendo a todas las personas involucradas, como los comuneros, el Rector y otras personas involucradas sostuvieron inicialmente. Finalmente, insisto en no perder de vista la asimetría en la relación: la universidad puede seguir cumpliendo con sus objetivos con el Representante o sin él, sin embargo, para la comunidad agraria hay una diferencia fundamental entre reforzar el caciquismo verde o abrir la puerta a nuevas formas democráticas de organización. Considero que atender estas cuestiones no requiere

inventar desde cero. De acuerdo con la profesora que entrevisté en octubre de 2023, a quien introduje más arriba, las funciones de vinculación de la universidad estarían migrando hacia el Laboratorio de Ciudades en Transición (LabCit). De acuerdo con la información de su portal, se trata de un espacio de la UAM Cuajimalpa que, mediante un modelo abierto y participativo, busca “impulsar la formulación y desarrollo de proyectos multidisciplinarios sobre las transiciones socioecológicas”³⁸⁶. La profesora sostiene que el carácter abierto, democrático y participativo del LabCit y su interés por constituir en el poniente de la CDMX un observatorio ciudadano con estos mismos valores, representa una ventaja a futuro y una oportunidad para enriquecer la vinculación universitaria, pues “permite abrir estos procesos a más vigilancia [horizontal]”, “a que más personas puedan preguntar qué pasa” y con ello abrir al escrutinio público los proyectos y las relaciones con los actores involucrados. Estos procesos se alinean a mis recomendaciones. De este modo, LabCit puede apoyar para generar y fortalecer los procesos de diálogo abierto, receptividad y construcción común que sugiero más arriba y que de hecho fueron solicitados en la irrupción de los comuneros.

³⁸⁶ Laboratorio de Ciudades en Transición, “¿Qué es el Laboratorio de Ciudades en Transición LabCit?”, <https://labcit.cua.uam.mx/>. Accedido el 15 de enero de 2024.

5. Epílogo

Para terminar

A lo largo de estos capítulos acompañé las historias del Desierto con herramientas conceptuales de varios autores, buscando que las reflexiones mantuvieran un compromiso con la multiplicidad en vez de hacer pasar todo bajo la luz de un solo autor, como mencioné en la introducción. Sin embargo, al actuar de este modo, si bien se gana en diversidad, se corre el riesgo de perder de vista los principales ejes de la discusión, planteados igualmente al principio del texto: ensamblajes humanos y no-humanos, receptividad y crítica a la colonialidad. Para atender el asunto, en este cierre busco regresar a estos ejes, destacando su papel articulador respecto a las variadas discusiones, objetos e historias que brotaron a lo largo del texto, permitiendo apreciar los principales aportes de esta historia ambiental. De este modo, en lo que sigue, hablo sobre i) la ontología de ensamblajes humanos y no-humanos y su relación con esta historia ambiental; ii) la necesidad de cultivar una política de la receptividad para el Desierto y iii) la urgencia de una perspectiva crítica ante la colonialidad en la conservación para generar nuevos horizontes ecológicos para el Desierto de los Leones.

El Desierto y los ensamblajes humanos y no-humanos

El Desierto de los Leones nunca ha sido un *desierto*. Como mostré a lo largo de los capítulos, sus bosques de oyamel han sido habitados por densas tramas *sociales* que, más que simplemente *naturales* –si por natural se entiende generalmente “libre” de

contacto humano—, se han ido tejiendo entre presencias que son a la vez políticas, religiosas, culturales, científicas, militares, deportivas y mucho más. Por otro lado, al mostrar esta compleja red de *actantes*, he buscado resistirme no sólo a la *naturalización* del Desierto, sino también a la conclusión de que éste es y ha sido meramente *humano*. Recordando lo expresado más arriba, utilizo “actante” en lugar de “actor” siguiendo, principalmente, a la filósofa Jane Bennett, para insistir que toda acción “depende de la colaboración, cooperación o interferencia interactiva de varios cuerpos y fuerzas” y no simplemente de la voluntad de un solo actor³⁸⁷. Con ello, coincido con Bennett cuando apunta que lo social no puede reducirse a la asociación y libre acción de lo humano, pues ello no se realiza en el *vacío* y requiere la participación de un entramado de entidades que son más-que-humanas. Como el presente texto permite apreciar, ni la voluntad de Venustiano Carranza, al declarar el parque nacional, ni la de algún comunero, ni la mía deambularon *solas* por el Desierto, pues frecuentemente debimos asociarnos, nutrirnos y confrontarnos con, por ejemplo, la burguesía mexicana de principios del siglo xx, una colección de piedras regadas en el territorio comunal o un taller de observación de aves, por mencionar algunos de los *contactos* que, respectivamente, debimos experimentar para circular en el espacio. Es así que en esta historia ambiental he buscado plantear una resistencia triple: primero, que el Desierto de los Leones nunca ha sido un *desierto*, pero tampoco solamente *Natural* ni tampoco *Humano*.

Este movimiento me permite tomar distancia, en primer lugar, del enfoque que se ha sostenido desde el gobierno mexicano, el cual ha construido al Desierto como

³⁸⁷ Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), p. 21.

“salvuarda” de una *Naturaleza* prístina en peligro de desaparecer³⁸⁸. Esta visión, sembrada desde el siglo XVII con el cultivo de la soledad de los Carmelitas y mantenida hasta el presente, ha derivado en políticas públicas de “cuidado” del bosque que han implicado la criminalización de las actividades de sustento de las comunidades vecinas. En segundo lugar, me permite tomar distancia de las historias ambientales que reducen lo natural a lo *humano*, como las de Christopher Boyer, Simon Schama o incluso Hugh Raffles, quienes concluyen que los espacios que estudian en el fondo han sido meramente *humanos*, en tanto que “culturales” o “políticos”³⁸⁹. Considero que al construir historias ambientales de esta forma se genera la sensación de que las interacciones entre humanos son suficientes para dar cuenta de lo sucedido y con ello se cierra la posibilidad tomar en serio a los no-humanos, esto es, como entidades cuya experiencia importa y contribuye a la creación de distintos mundos.

De este modo, en vez decantarme por contar esta historia desde un polo u otro, en estas historias traté de mantener la tensión irreductible entre lo humano y lo no-humano y así explorar los múltiples vínculos en los ensamblajes *surgidos por el medio*, como se ha hecho en diversos estudios del enfoque post-humanista, como

³⁸⁸ CONANP. “Desierto de los Leones, 100 Años de Conservación en México”. 28 de noviembre de 2017. <https://www.gob.mx/conanp/articulos/100-anos-de-conservacion-en-mexico-136632>. Accedido el 20 de enero de 2022.

³⁸⁹ Christopher Boyer, *Political Landscapes. Forests, Conservation, and Community in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2015); Simon Schama. *Landscape and Memory* (Nueva York: A. A. Knopf, 1995); Hugh Raffles, *In Amazonia: A Natural History* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

documentan ampliamente Leticia Durand y Juanita Sundberg³⁹⁰. Esto con la finalidad de insistir en que lo no-humano forma parte de complejas redes con las que es necesario *negociar*. Es decir, los no-humanos poseen una materialidad donde, más que encontrarse inertes a la espera de una voluntad humana para finalmente recibir forma, son capaces de *tomar acción*, *apoyarla* o incluso *negarse* a ella, como se apuntó en diversas experiencias a lo largo del texto. Me interesa que esta historia ambiental pueda contribuir para abandonar la idea de que lo no-humano es el dominio de lo *automático* o lo *dado por sentado* y reconocer que esta enorme diversidad de entidades son elementos *vitales* del mundo, como insiste, junto con otras autoras y autores en los STS, la filósofa Jane Bennett³⁹¹. Como ella, considero de gran importancia política, conceptual y estratégica el reconocimiento de la participación de lo no-humano en la acción colectiva. La construcción moderna, que distribuye de manera polar lo humano-agencia, por un lado, y lo no-humano-inerte por el otro, habría resultado simplista para esta investigación, ya que hubiera sido incapaz de dar cuenta de las redes de actantes no-humanos participantes en estas historias, ya fueran los santos católicos en el siglo XVI o las aves en el XXI. Por otro lado, quiero mencionar que esta investigación a menudo permitió dar cuenta de que, como indican teóricos críticos de la descolonización como Enrique Dussel o Aníbal Quijano, en la práctica, esta agencia ni siquiera ha sido atribuida de la misma forma a

³⁹⁰ Leticia Durand y Juanita Sundberg, “Sobre la Ecología Política Post-humanista”. *Sociedad y Ambiente* 20 (2019).

³⁹¹ Para construir su idea de lo *vital*, Bennett se basa en la idea de *conatus* de Spinoza, entendiéndolo como la tendencia a persistir de cada existente. Además, la filósofa se vale de la noción spinoziana de *afecto* para construir su concepto de agencia, la cual entiende como una *confederación* de elementos humanos y no humanos capaces de generar efectos sobre otros existentes, como mencioné en el primer capítulo de esta tesis. Bennett, *Vibrant matter...*

todos los humanos, pues gracias al racismo estructural de la modernidad, algunos seres humanos podemos ser clasificados en el dominio de lo no-humano-inerte, incluso al mostrar resistencia³⁹². Es por ello que el bloque *humano* de la modernidad también resulta inadecuado. Así, en vez de (algunos) humanos actuando sobre cosas, resulta más fecunda una perspectiva *ecológica* en donde lo humano –diverso en sí mismo y no monolítico– se entiende como parte de ricos entramados *híbridos* en proceso de ensamblaje, donde se convive con muchas otras entidades más. Abordar así el Desierto ayuda a generar una conciencia más refinada sobre la compleja red de conexiones entre las distintas entidades que allí ocurren y han ocurrido y nos permite mejores intervenciones, políticas públicas e incluso resistencias, en esta *ecología* de actantes.

Esta discusión se mantiene a lo largo de la tesis, si bien no siempre explícita. Por ejemplo, en el primer capítulo, dedicado a la historia del Desierto de los Leones, puede apreciarse que, las dos fundaciones del Desierto, la del Santo Yermo y la del Parque Nacional, más que deberse a la mera voluntad de algún destacado personaje –Fray Juan de la Madre de Dios o Venustiano Carranza–, los interesados debieron articularse con una gran diversidad de actantes humanos y no-humanos. Ángeles, apariciones y virreyes, así como automóviles, élites burguesas y artículos

³⁹² Enrique Dussel, 1492, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (La Paz: Plural Editores, 1994). Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad” *Perú Indígena* 13, 29 (1992): 11-29; Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder y clasificación social” en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007). Sin mencionar las críticas feministas o de la diversidad sexual y genérica, las cuales se suman a esta problematización de lo humano como monolito planteado por la modernidad.

periodísticos, fueron algunas de las entidades a las que se debió el éxito de los proyectos que acompañaron, los cuales debieron atravesar intensas *negociaciones* y corrieron el riesgo del fracaso. Por otro lado, sobre la cuestión colonial y la agencia, es posible apreciar cómo los intereses de los carmelitas y las élites burguesas se construyeron mediante la reconfiguración de la capacidad de actuar de las comunidades y sus entramados, ya fuera eliminando sus dioses y asimilándose en la servidumbre del convento o criminalizando sus actividades de sustento del espacio.

En el segundo capítulo, dedicado al oyamel, la importancia de los *afectos* de los no-humanos es clara al pensar la participación del incendio de abril de 1998 en la configuración eventual del espacio, por comenzar con ejemplo. No solamente por el impacto inmediato que este evento generó sobre el paisaje, o la urgente respuesta por parte de los combatientes, sino también en su legado a las políticas sobre el fuego que se construyeron en las siguientes décadas. Por otro lado, la crítica de los comuneros hacia las políticas que pretenden *governar* el fuego permite apreciar la existencia de un ensamblaje, el cual articula a las instituciones del Estado con la acumulación de material ígneo (ramas, troncos y hojarasca) y con la creciente posibilidad de un nuevo desastre como el del 98. Además, sobre esta discusión, en este mismo capítulo, al abordar la “copia forestal”, puede apreciarse cómo los comuneros no actúan *solos*, sino que aprovechan la materialidad del bosque para resistir a los programas gubernamentales, pues se valieron de *hacer equipo* más-que-humano con los oyameles del vivero, viejos gafetes membretados y algunas tazas de chocolate caliente para hacer frente a los inspectores, cuya voluntad estaba aliada solamente con el tedio de un trabajo mal pagado. Vale la pena mencionar que la participación de los

no-humanos en la resistencia no es ninguna novedad, pues podemos pensar fácilmente en ejemplos que van desde las barricadas en la Revolución francesa en el siglo XVIII, pasan por las creativas trampas con las que el ejército vietnamita se defendió durante la segunda mitad del siglo XX o los bosques de Chiapas utilizados por el EZLN para resguardarse durante los últimos veinte años del siglo pasado.

En el siguiente capítulo, dedicado al Archivo de Piedra de la comunidad, comencé destacando el papel de los no-humanos en la construcción de los límites del territorio, ya fueran mapas, sistemas de coordenadas o mojoneras. Enseguida presenté las historias resguardadas en cada uno de los documentos de piedra de este Archivo. A partir de ello insistí en que estos objetos poseen un papel *activo* en dos sentidos: primero, que el encuentro con ellas hace que los comuneros comiencen a conversar sobre sus memorias –además de que algunas de ellas ocasionaron algunos conflictos entre los comuneros, como la historia del Amigo de la Peña de San Agustín. Y segundo, que las piedras tienen un papel importante en la formación de la comunidad, pues resguardan y transmiten los valores, advertencias y límites que los comuneros consideran importantes, ofreciendo una guía acerca de lo deseable e indeseable para la colectividad. Otro aspecto fundamental es que, si bien el papel activo de estas piedras es importante, debo aclarar que no podrían participar en la construcción de la memoria comunal sin su *receptividad*, es decir, si las piedras no manifestaran la capacidad de ser afectadas por la comunidad y sus historias. Me parece que esta versatilidad, el poder alternar entre dar y recibir, es una característica de las entidades que conforman los ensamblajes y permite entender mejor el poder-cósico y la agencia distribuida de Bennett. Si bien la filósofa estadounidense no

lo menciona explícitamente en *Vibrant Matter*, y se centra más bien en la capacidad de actuar de los no-humanos, si la agencia se encuentra distribuida en los ensamblajes, puede entenderse que sus elementos a veces actúan y en otros momentos pueden resistir o incluso no hacer nada, sin embargo, también pueden recibir y permitir la acción de otras entidades que forman parte del ensamblaje³⁹³. Así como el actuar, también es importante estar atento y recibir.

En el último capítulo dedicado a las Aves, si bien se abordan principalmente problemas *humanos*, ya que presento conflictos entre un grupo de comuneros y otras colectividades, las aves fueron muy importantes, pues constituyen la base de la organización del movimiento actual de comuneros. Por otro lado, inicialmente, las aves justificaron mi presencia en el espacio, pues sin el taller que ofrecí en distintos espacios, nunca hubiera llegado a Santa María, difícilmente hubiera trabajado para la comunidad ni participado en la organización de comuneros y probablemente hubiera realizado una investigación doctoral completamente diferente. Además, el interés que los comuneros mostraron hacia estas aves, el esfuerzo para poder reconocerlas en el espacio, así como las efímeras y fraccionarias presencias (*jizz*) de estos animales, fueron determinantes para el encuentro de estos comuneros entre sí, permitiendo la germinación de su acción política. Si bien conforme pasó el tiempo las aves se hicieron menos presentes en las actividades de organización, siendo reemplazadas por documentos y asambleas, ellas siguieron impulsando el pensamiento y la acción de los comuneros mediante el papel de las metáforas, como se aprecia en el capítulo. Por

³⁹³ Si bien, como mencioné, Bennett no desarrolla específicamente el tema de la receptividad en los ensamblajes, algo de esto se puede intuir principalmente en el segundo capítulo de *Vibrant Matter*, en especial cuando discute sobre la responsabilidad. Bennett, *Vibrant Matter... p. 20-38*.

recuperar una de ellas, la del buitre, al cual don José asoció al Representante para resaltar ciertos atributos desagradables entre el animal y la autoridad comunal, orientó las emociones del grupo en diversas ocasiones. Sin la presencia de las aves en estos ensamblajes no hubieran existido los Comuneros Titulares de Santa María Yohualli, ni sus esfuerzos por la democratización de su núcleo agrario.

Una vez hechas estas precisiones, quisiera aclarar que, si bien la propuesta de Bennett fue una herramienta fundamental hasta este punto, permitiéndome destacar la participación de lo no-humano en los ensamblajes recién descritos, tomo distancia en un punto clave. Me parece que la construcción ontológica de Bennett es problemática al mantenerse dentro de los imágenes del “individualismo interesado”, como lo denomina el filósofo comunista Alain Badiou, al insistir en una visión *empresarial* para la existencia, donde la competencia y el interés privado son propiedades extensibles a toda entidad/ensamblaje³⁹⁴. Esta idea puede entenderse mejor al leer la crítica del pensador marxista Bolívar Echeverría:

la primacía de la sociedad civil o burguesa [...] en que la sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas [...] lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano³⁹⁵.

³⁹⁴ «Contre courant» Michel Onfray frente a Alain Badiou". YouTube, 5 de enero de 2024. Video, 39:47. <https://www.youtube.com/watch?v=s64XtjV5WVo>.

³⁹⁵ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (México: Era, 2016), p. 16.

Dicho esto, considero que Bennett naturaliza el capitalismo al atribuir a los no-humanos (y humanos) las características específicas de las empresas modernas, es decir, el ser proyectos singulares que deben afirmarse a sí mismos en competencia, guiados únicamente por la búsqueda de satisfacer y expandir su “interés propio”, como insiste la filósofa con mayor claridad en las últimas secciones de *Vibrant Matter*³⁹⁶. Si bien Bennett por un lado se aleja de la división moderna entre humano y no-humano, al mismo tiempo, consagra otra cara de la modernidad, el capitalismo, haciendo del interés propio y la competencia privada un requisito para existir, asociando esta idea al *conatus* spinoziano. Así, la ontología de Bennett da la razón a la famosa condena de Margaret Thatcher: “no hay alternativa” y excluye otros horizontes basados en atributos comunales, como el apoyo mutuo o el cuidado colectivo. Además, si bien la autora entiende que los existentes de ninguna manera son seres *cerrados* y autosuficientes, pues los considera como *entidades-mosaico*, formadas por muchos otros más, la cooperación que desarrolla sigue fundándose en el interés propio, solo que extendido y ocasional³⁹⁷. Al afirmar la cooperación como una herramienta para la defensa de un interés propio, Bennett se mantiene, a lo más, en un individualismo colectivo que, de acuerdo con Echeverría, constituye otro de los ejes de la modernidad capitalista³⁹⁸. Si bien la ontología de Bennett busca abandonar

³⁹⁶ Bennett, *Vibrant Matter*... p. 111-122.

³⁹⁷ *Idem*.

³⁹⁸ Echeverría agrega “*capitalista*” ya que su propuesta conceptual y política, la transmodernidad, no condena la modernidad *per se*, sino que plantea una crítica a ciertas limitaciones y contradicciones que identifica dentro de la modernidad capitalista, a la cual considera “la modernidad realmente existente”. Echeverría reconoce algunos valores positivos asociados al proyecto de modernidad, como la emancipación individual y la búsqueda de la libertad, pero sostiene que estos ideales no se han realizado plenamente en el contexto de la modernidad capitalista, especialmente en el ámbito

la moderna distinción humano/no-humano, al mismo tiempo es radicalmente moderna-capitalista al abrazar el individualismo y la competencia como características básicas de todo existente. Como bien se ha señalado desde Marx, es un error considerar que ciertos aspectos del sistema capitalista, como la competencia desenfrenada o el egoísmo radical, son simplemente "naturales", en lugar de construcciones específicas de este sistema de producción particular, error al que el filósofo Mark Fisher ha denominado más recientemente como "realismo capitalista"³⁹⁹. Considero importante añadir que esta crítica a la visión empresarial de la existencia, a la que acaba adhiriendo Bennett –y agrego de una vez también a Latour– no solo proviene del marxismo, pues reflexiones feministas dentro de STS han planteado alternativas a la afirmación interesada de uno mismo, como la ontología del cuidado más-que-humano de María Puig de la Bellacasa o la sofisticada invitación a "quedarse con el problema" de la filósofa Donna Haraway⁴⁰⁰. Además, existen interpretaciones de la idea de *conatus* que van más allá del interés individual,

latinoamericano. En lugar de rechazar la modernidad "potencial o denegada" y sus promesas de emancipación, Echeverría propone la idea de la transmodernidad como una posibilidad de superar las limitaciones y contradicciones inherentes a la modernidad capitalista. Busca un horizonte transmoderno que no se quede simplemente en la crítica de la modernidad, sino que vaya más allá, explorando nuevas formas de organización social, económica y cultural que permitan la realización de los valores emancipatorios prometidos por una realidad que el capitalismo jamás fue capaz de materializar. Echeverría. *Modernidad...*

³⁹⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2023); Mark Fisher, *Capitalist Realism. Is there no alternative?* (Washington: Zero books, 2009).

⁴⁰⁰ María Puig de la Bellacasa, *Matters of Care, Speculative Ethics in More Than Human Worlds* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2017); Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016).

como la de los filósofos spinozistas Toni Negri o Laurent Bove⁴⁰¹, sin mencionar la filosofía de la liberación, orientada a la atención radical al Otro, antes que a la afirmación de uno mismo, de Enrique Dussel⁴⁰². Además, destacan los ejemplos teórico-prácticos desarrollados por los pueblos originarios y revolucionarios de Latinoamérica, como los del Ejército Guerrillero de los Pobres en Guatemala iniciada en la década de 1970, o más recientemente, el EZLN y su propuesta de una tierra radicalmente común y no-propiedad, como detallan en su vigésimo comunicado publicado en diciembre de 2023⁴⁰³.

Con todo esto, además de evidenciar la participación de los no-humanos en los entramados del Desierto de los Leones, concluyo que plantear alternativas a la modernidad (o modernidades alternativas) requiere en primer lugar, como afirman Bennett, Latour y otros más, dejar atrás la distinción humano/no-humano. Sin embargo, ello también nos obliga a abandonar el estrecho horizonte empresarial del realismo capitalista y su devoción por la absolutización del propio interés. Me parece que una de las herramientas para ello es el cultivo de la receptividad.

⁴⁰¹ Laurent Bové, *La Estrategia del Conatus. Afirmación y Resistencia en Spinoza* (Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2009); Antonio Negri, *Spinoza Ayer y hoy* (Buenos Aires: Cactus, 2021).

⁴⁰² Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011).

⁴⁰³ Andersen, Nicolás. *Guatemala, escuela revolucionaria de nuevos hombres* (México: Editorial Nuestro Tiempo, 1983); EZLN, “Vigésima y Última Parte: El Común y la No Propiedad”. 20 de diciembre de 2023. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/12/20/vigesima-y-ultima-parte-el-comun-y-la-no-propiedad/>. Accedido el 15 de enero de 2024.

Cultivar la receptividad

Como mencioné al principio de la investigación, parto de las reflexiones del filósofo Hilan Bensusan, para entender la receptividad como la capacidad de responder a los demás, una reacción que no ocurre de manera espontánea y que tiene lugar después de una interrupción⁴⁰⁴. Si el realismo capitalista se basa en el interés propio y la afirmación de uno mismo, una *filosofía de la receptividad* se fundamenta en la atención a las demandas e intereses que constantemente nos plantean los demás. Esta perspectiva se nutre principalmente del trabajo de Emmanuel Levinas, quien considera que la receptividad es un ejercicio de *hospitalidad*, esto es, de atención y respuesta ante la irrupción de los otros. Para Levinas esta responsabilidad es ineludible y precede a cualquier elección consciente, es decir, más que el cuidado hacia potenciales aliados que procuran mis propios fines –como el colectivismo interesado de Bennett–, la receptividad es una apertura radical hacia lo diferente, lo que no es parte del propio *mundo*. Para Levinas, la presencia de El Otro es por su exterioridad una fuente de libertad, creación y novedad.

Dar importancia política a la receptividad, como sugiere el filósofo levinasiano Enrique Dussel, es esencial para evitar la proyección de lo *Mismo* en el *Otro*, es decir, nos previene de generar una imagen de Totalidad, donde no haya cabida para nada exterior a ella. En términos más concretos, una política de la receptividad implica la apertura hacia los demás, especialmente, hacia quienes han sido sistemáticamente excluidos, marginalizados y empobrecidos, con la posibilidad de extender esta

⁴⁰⁴ Bensusan, Hilan, *Indexicalism. Realism and the metaphysics of paradox* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), p. 135.

atención hacia no-humanos⁴⁰⁵. Esto se manifiesta más allá de la simple inclusión de lo distinto en lo que ya existe y más bien implica la construcción de nuevas formas de lidiar con la diferencia que la aparición del otro solicita⁴⁰⁶. Esta disposición creativa para generar *nuevos mundos* es esencial para desbordar el dictamen “no hay alternativa” del realismo capitalista, el cual moldea tanto filosofías como políticas y procedimientos institucionales en relación con el Desierto, como los capítulos anteriores permitieron apreciar.

Si bien la filosofía de la receptividad de Levinas me ofrece una alternativa crítica a los problemas que identifiqué en el *individualismo interesado* de ontologías como la de Bennett, mi principal interés radica en que me permite contrastar la acción política de los comuneros de Santa María Yohualli y la sostenida por el Gobierno de la Ciudad de México. Considero que apoyarse en esta filosofía es útil para no perder de vista la originalidad en los planteamientos de los comuneros y su invitación a otras formas de proceder políticamente en el Desierto, las cuales contrastan con las políticas *no-receptivas* de las instituciones con las que se enfrentaron. Para desarrollar este punto, quiero recuperar algunos momentos que expusieron con mayor claridad las posiciones de los comuneros.

Como expuse en el capítulo “Oyameles”, siguiendo al filósofo Amador Fernández Savater, distinguí entre dos formas de proceder en las políticas del bosque: la del gobernar y la del habitar. De manera sintética, una busca *gobernarlo* y organiza el bosque de manera que pueda ser gestionado por las autoridades estatales, con el

⁴⁰⁵ Bensusan, *Indexicalism...* p. 134-183.

⁴⁰⁶ Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2011); Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (México: Siglo XXI, 2020). Tomos 1 y 2.

objetivo de mantenerlo libre de personas y prácticas no autorizadas por el Estado. En contraste, la otra promueve un bosque *habitado*, dando a los residentes locales la oportunidad de vivir en él, plantear sus propias preguntas, participar en la toma de decisiones respecto a su manejo y aprovechar de manera activa los recursos forestales. Estas políticas se encuentran conviviendo estrechamente en los bosques del Desierto. Las políticas del gobernar que presenté en el capítulo, referentes a la administración que inició en 2019, buscaron generar objetos *impermeables*, es decir, instituciones y bosques que redujeran la afectación de las personas gobernadas al mínimo. Si el uniforme no era de la talla de los brigadistas o si la paga era miserable –o de plano nunca llegó–, fue un asunto secundario. Tampoco interesaba mucho si los participantes estaban de acuerdo con los objetivos elaborados por la Secretaría, si tenían intereses propios o contaban con formas distintas de entender el bosque y su cuidado. Lo central fue cumplir los objetivos dados de antemano y gastar los recursos económicos asignados al programa para el año fiscal en curso. Esta política del gobernar se basó en la ilusión de control sobre un espacio en la que se priorizó la movilización de indicadores por encima de la materialización efectiva de los compromisos, como se pudo apreciar en las historias. Al apostar por este tipo de políticas, se construyeron instituciones y bosques sin receptividad ante las demandas, crítica, prácticas e historia de las comunidades que han habitado estos bosques durante mucho tiempo.

¿Por qué ha ocurrido esto? Me parece que, en primer lugar, se debe a la inercia de una historia colonial, como profundizaré en el siguiente apartado, sumado a una estructura jerárquica al interior de las instituciones, pues entre los funcionarios se

distingue claramente entre las personas que toman las decisiones y aquellas que deben trabajar para materializarlas. Los trabajadores deben estar receptivos a la línea dictada desde arriba, pero no sucede así en el caso inverso. Mientras estuve cerca de estas instituciones de conservación, no supe de la existencia de dinámicas de retroalimentación entre ejecutores y directivos que permitieran informar mejor las decisiones, atender los problemas o refinar las acciones y de trabajo con las comunidades y sus bosques. Su dinámica vertical y unidireccional, dedicada a materializar a como diera lugar las órdenes dictadas desde arriba, ya fueran reforestaciones, recolecciones de basura o la extracción de información geográfica, desperdiciaba la información acerca de lo que sucedía en campo con las comunidades, como el testimonio de mi compañero el inspector de la Secretaría de Medio Ambiente permite apreciar. En este escenario, la dinámica se extiende a las comunidades, receptoras últimas de esta dinámica jerárquica, haciendo que su participación se reduzca al cumplimiento de los procedimientos formulados por la institución, como he venido repitiendo, y, a lo mucho, a participar en políticas de inclusión, pasando del “peligroso talamontes” al “héroe combatiente de incendios”. Sin embargo, como ha indicado Elizabeth Povinelli, esto no es receptividad⁴⁰⁷. Como mencioné, ello implicaría apertura ante las demandas planteadas desde las comunidades de manera atenta, creativa y respetuosa y no la simple reducción de su “participación” a los esquemas formulados previamente. Habría sido necesario generar espacios de participación, diálogo y construcción común de diagnósticos y soluciones con las

⁴⁰⁷ Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002).

comunidades, es decir, adoptar una política del *habitar* fundada en el cuidado de la receptividad.

Por otro lado, la política que defienden los comuneros plantea un bosque *habitado*, en el cual las personas de la zona y visitantes justamente puedan convivir, formular sus propias preguntas y construir colectivamente sus políticas y llevarlas a cabo, así como aprovechar directamente los productos forestales y cuidar del bosque. Esta política del habitar, más que formularse de antemano, es una invitación. Los comuneros buscan construir espacios y dinámicas participativas donde el trabajo conjunto se promueva y fortalezca, en donde las acciones sean tan importantes como los indicadores y las promesas. Como mostré, a pesar de su malestar y de la incapacidad de las instituciones gubernamentales para la receptividad, los comuneros ven en ellos mismos conocimientos y perspectivas que valdría la pena poner en diálogo con otras autoridades políticas, investigadores y expertos para el cuidado del bosque, como puede apreciarse en su recuento histórico sobre el incendio del 98, donde ofrecen una crítica a la versión oficial, o cuando uno de los señores recordó que sus conocimientos sobre el uso del bosque son valiosos, pues aunque han aprovechado la madera sus bosques se han mantenido vivos, a diferencia de otros espacios naturales de la Ciudad de México, por mencionar un par de ejemplos. Podría objetarse que los comuneros persiguen sus propios intereses, lo cual es cierto; sin embargo, considero que hay una diferencia esencial entre su planteamiento y el institucional, pues su apuesta política no parte de sacrificar su receptividad para afirmarse a sí mismos. Considero que, en las historias aquí reunidas, los comuneros han mostrado una gran capacidad receptiva, la cual se ha expresado incluso en el set

para las inspecciones descrito en el capítulo “Oyameles”, pues finalmente generaron en su territorio un espacio para la naturaleza *gobernada* e indicadores requeridos por la necesidad de gestión del Estado.

De orientar los esfuerzos de conservación en el Desierto de los Leones desde una política del habitar, es decir, de permitirse instituciones plurales basadas en la receptividad, en primer lugar, podrían generarse políticas públicas capaces de dar atención a los problemas que de hecho identifica y vive la comunidad, los cuales no necesariamente son del conocimiento de los actuales tomadores de decisiones. Con ello, en vez de torpes esfuerzos que nacen y mueren cada seis años –o incluso antes–, las acciones de conservación podrían verse fortalecidas y ser mejor aceptadas entre las poblaciones involucradas, pues ellas mismas participarían en su formulación e implementación, de así desearlo –por supuesto. Hay que recordar que la receptividad implica la posibilidad de ser apoyado, pero también de recibir un “no” como respuesta, lo cual debe ser tomado en consideración por todo programa que se diga participativo.

Por otro lado, al permitirse la participación de las comunidades, podrían darse los primeros pasos para abandonar las dinámicas coloniales que se han sostenido desde hace quinientos años, las cuales han infantilizado a los pueblos originarios, negando sistemáticamente su capacidad de decisión, visión e intereses en relación al Desierto. Entre otros beneficios, podrían generarse estructuras de participación y diálogo entre comunidades e instancias gubernamentales, compromisos más sólidos y a largo plazo, la creación de liderazgos comunitarios, proyectos de investigación participativa y responsable con las comunidades, órganos de colaboración plurales y

el fortalecimiento de la gobernanza colectiva en el núcleo agrario, por enumerar algunas posibilidades. Como mencioné, nada de esto ocurre actualmente, pues las políticas del gobernar de las instituciones de conservación de la Ciudad de México parecen ver la autonomía –es decir, en la capacidad de acción y participación de las comunidades– como una amenaza a sus intereses y no como una oportunidad para ponerse al servicio de las personas y bosques, y así avanzar hacia el “mandar obedeciendo” zapatista, el cual a finales de 2023 el presidente López Obrador hizo parte de su retórica⁴⁰⁸. Sin embargo, a la fecha, la poca receptividad del aparato institucional parece estar grabada en el hueso de los gobiernos de la denominada “Cuarta Transformación” (4T), lo cual caracteriza principalmente al gobierno federal, desde donde se condena la crítica realizada desde la izquierda, acusándola de dividir al pueblo y tachándola de conservadurismo, a la vez que se tejen alianzas con sectores empresariales nacionales e internacionales, se abraza el militarismo y se abren las puertas de par en par a viejos políticos corruptos enriquecidos durante el *periodo neoliberal*⁴⁰⁹. Todo esto es profundamente irónico en un proyecto que se jacta de

⁴⁰⁸ Emir Olivares y Néstor Jiménez, “Ahora hay que mandar obedeciendo y no menospreciar al pueblo: AMLO” . *La Jornada*. 16 de octubre de 2023. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2023/10/16/politica/ahora-hay-que-mandar-obedeciendo-y-no-menospreciar-al-pueblo-amlo-9620>. Accedido el 15 de enero de 2024.

⁴⁰⁹ Miguel Ángel Ramírez Zaragoza, “AMLO, la 4T y la crítica desde la izquierda social”, *Contralínea*, 4 de diciembre de 2023. <https://contralinea.com.mx/opinion/amlo-la-4t-y-la-critica-desde-la-izquierda-social>. Accedido el 15 de enero de 2024; Massimo Modonesi “México: las izquierdas negadas por la «cuarta transformación»”, *Nueva sociedad*, mayo de 2019. <https://nuso.org/articulo/mexico-izquierdas-amlo/>. Accedido el 15 de enero de 2024; Isaín Mandujano, “Gobierno de AMLO “no representa ningún cambio”: EZLN”, *Proceso*, 15 de noviembre de 2023. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2023/11/15/gobierno-de-amlo-no-representa-ningun-cambio-ezln-318529.html>. Accedido el 15 de enero de 2024

tener a Enrique Dussel, renombrado autor de una ética y política basada en la receptividad, entre sus pensadores de cabecera⁴¹⁰. Al parecer, la dinámica de esta administración, en continuidad con las anteriores, va más allá de cualquier ideología anunciada en *cartillas morales*, pues sus acciones finalmente se adecúan a una lógica basada en la imposición y mantenimiento del poder, sin horizonte crítico ante el capitalismo y sus todos sus vicios, como bien ha venido apuntando el EZLN⁴¹¹.

Por cierto, hay que precisar también que, como el conflicto con la unidad Cuajimalpa de la UAM y el surgimiento de la organización Comuneros Titulares, no todas las personas en la comunidad abogan por políticas del habitar. La comunidad de Santa María no es una entidad *esencial* ni homogénea, sino que, como toda colectividad, se compone de distintas perspectivas y esfuerzos políticos. Como presenté, de acuerdo con el grupo de comuneros organizados, su Representante, al cual identificaron como un “cacique”, es funcional a las necesidades de control en beneficio de sus propios intereses, entorpeciendo los esfuerzos por mejorar la participación y auditoría de la comunidad, así como la construcción de nuevas formas

⁴¹⁰ Jorge Zúñiga, “Enrique Dussel, filósofo del Sur global y dirigente de Morena”, El País, 12 de noviembre de 2023.

<https://elpais.com/mexico/2023-11-12/enrique-dussel-pensar-la-realidad-para-transformarla.html>.

Accedido el 15 de enero de 2024.

⁴¹¹ Enrique Dussel, “Hacia una nueva Cartilla Ético Política”, 2019. http://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/nueva_cartilla_%C3%89tica_ap%C3%A9ndice.pdf. Accedido el 15 de enero de 2024. ; EZLN, “Décima Parte: Acerca de las Pirámides y sus usos y costumbres. Conclusiones del análisis crítico de MAREZ y JBG. (Fragmento de la entrevista hecha al SubComandante Insurgente Moisés en los meses de agosto-septiembre del 2023, en las montañas del Sureste Mexicano)”, 14 de noviembre de 2023.

<https://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2023/11/14/decima-parte-acerca-de-las-piramides-y-sus-usos-y-costumbres-conclusiones-del-analisis-critico-de-marez-y-jbg-fragmento-de-la-entrevista-hecha-al-subcomandante-insurgente-moisés-en-los-meses-de-ag/>. Accedido el 15 de enero de 2024.

de convivencialidad con el bosque e instituciones propias y gubernamentales. La organización de comuneros buscó fortalecer las instituciones receptoras al interior de la comunidad al crear su Consejo de Vigilancia, sin embargo, su trabajo a menudo encontró dificultades, entre ellas la colaboración de la autoridad comunal con la UAM Cuajimalpa y otras instituciones.

A propósito de ello, las recomendaciones de cultivo de la receptividad no solamente se reducen a las instituciones de conservación del gobierno de la Ciudad de México. Para el caso expuesto en el capítulo “Aves”, quisiera recuperar un conjunto de sugerencias que los comuneros plantearon a la UAM Cuajimalpa, las cuales pueden ser útiles como punto de partida para futuros procesos de intervención. De manera sintética, son: i) tener en cuenta la voluntad de la Asamblea y asegurarse de consultar e informar adecuadamente sobre los proyectos antes de iniciarlos, ii) informarse sobre los procesos políticos que atraviesa la comunidad con la que se planea colaborar, reconociendo que, como cualquier entidad colectiva, tiene sus propios conflictos internos; iii) complejizar la idea de “neutralidad” y entender que nuestras acciones pueden fortalecer o atacar al *statu quo* en la comunidad; iv) buscar la reflexión conjunta sobre los proyectos y el proceso de vinculación en la Asamblea en mesas de trabajo plurales; y v) no perder de vista la asimetría en la relación, pues los conflictos generados en la comunidad por la intervención institucional no afectan a las instituciones de la misma forma. Este conjunto de recomendaciones resuena con las formuladas por otrxs pensadorxs de pueblos originarios, como Max Leboiron o Kim Tallbear, quienes abogan por una colaboración académica consciente del legado colonial en la institución, haciendo necesaria la adopción de compromisos éticos que

permitan tomar acciones al respecto⁴¹². Estas recomendaciones pueden ser útiles para esfuerzos dentro de la misma UAM Cuajimalpa, como el del Laboratorio de Ciudades en Transición (LabCit), quienes pueden incorporar en su quehacer participativo el compromiso por una política receptiva que aborde críticamente la historia colonial y con ello puedan avanzar hacia las transiciones socioecológicas que se proponen.

De manera sintética, podríamos concluir afirmando que el cultivo de la receptividad requiere pasar de la pregunta “¿puede el subalterno hablar?” –que claro que pueden–, a cuestionarnos si podrán ser escuchados y cómo y qué tipo de dinámicas e instituciones deben construirse para facilitarlos⁴¹³.

Colonialidad de la conservación y tercera fundación del Desierto

Como señalé al inicio de esta investigación, además de evidenciar la riqueza humana y no-humana que ha habitado el Desierto de los Leones y luego de insistir en la importancia de una política de la receptividad para el cuidado del espacio y una convivencia respetuosa con las comunidades, he querido detenerme a reflexionar

⁴¹² Max Liboiron, *Pollution Is Colonialism* (Durham: Duke University Press, 2021); Kim TallBear, “Standing with and speaking as faith: A feminist-indigenous approach to inquiry”. *Journal of Research Practice* 10, 2 (2014).

⁴¹³ Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” en *Marxism and Interpretation of Culture*, comps. Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988), p. 271; Navnita Chadha Behera, “The ‘subaltern speak’: can we, the experts, listen?”. *International Affairs* 99, 5 (2023): 1903–1927; J. Maggio, “Can the Subaltern Be Heard?: Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak.” *Alternatives: Global, Local, Political* 32, 4 (2007): 419–43.

críticamente sobre dos importantes legados que han atravesado estos bosques durante siglos: la colonialidad y el racismo. Como en el caso de muchos otros parques nacionales en el mundo, la conservación se ha institucionalizado en el Desierto a partir de la exclusión y condena de las comunidades originarias que en él habitan⁴¹⁴. La herencia colonial y racista del Santo Yermo en el siglo XVII se mantuvo en la fundación del parque en el XX y se expresa en los programas conservacionistas del XXI. Si bien estos proyectos se encuentran separados por mucho tiempo y obedecen a contextos diferentes, tienen en común la exclusión sistemática de las comunidades originarias, tanto física, como de sus actividades de sustento, así como de su capacidad de plantear problemas y soluciones en relación con el uso y cuidado del espacio. Como mencioné al principio, especialistas ambientales como Yolanda Ariadne Collins y sus colaboradores han denominado *Colonialidad de la Conservación* a este legado de desigualdades estructurales incorporado a la disciplina ecológica⁴¹⁵. La colonialidad se refiere a la permanencia de las estructuras de poder y dominación originadas durante el período colonial, incluso después de haberse terminado la relación de dependencia formal de las colonias, es decir, el colonialismo. Estas estructuras establecen una jerarquía que clasifica a las personas y culturas –y

⁴¹⁴ William Cronon, “The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature” *Environmental History* 1, 1 (1996): 7-28; Andrew S. Matthews, *Instituting Nature: Authority, Expertise, and Power in Mexican Forests* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2011); Arturo Escobar, *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2018); Loni Hensler, Loni y Juliana Merçon. “Áreas Naturales Protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida”, *Sociedad y Ambiente* 22 (2020): 180-211.

⁴¹⁵ Yolanda Collins; Victoria Maguire-Rajpaul; Judith Krauss; Adeniyi Asiyani; Andrea Jiménez; Mathew Mabele y Mya Alexander-Owen, “Plotting the coloniality of conservation”, *Journal of Political Ecology* 28, 1 (2021).

usos del bosque— en función de su proximidad o lejanía de los estándares culturales europeos occidentales. Ello se articula gracias al racismo, es decir, a la clasificación de las personas en razas, a las cuales se les atribuyen ciertas características ordenadas jerárquicamente. El racismo permite la dominación colonial al asignar un estatus inferior a ciertos grupos raciales y superior a otros dependiendo de su cercanía al estándar colonial construido a partir del esquema europeo y occidental⁴¹⁶. Como diversas autoras y autores han descrito, la colonialidad atraviesa distintas áreas, afectando al poder, el saber, el ser en el mundo o el género⁴¹⁷. Así, la Colonialidad de la Conservación consiste en la construcción y cuidado de los espacios naturales siguiendo el patrón del legado de estructuras colonialistas y el racismo, manteniendo viejas hegemonías coloniales en las perspectivas y acciones de conservación. Con ello, los valores y necesidades del orden colonial son más fácilmente incorporados a los planes y acciones que realizan las instituciones dedicadas a la conservación, mientras que las prácticas e ideas de las comunidades son vistas como peligrosas e ignorantes o, en el mejor de los casos, como una oportunidad para beneficiarse de su árida

⁴¹⁶ Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena* 13, 29 (1992): 11-29.

⁴¹⁷ Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder y clasificación social” en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007); Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2003); Nelson Maldonado Torres. “Sobre la colonialidad el ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007); Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula rasa*, 9 (2008): 73-101.

inclusión. La conservación colonialista que se mantiene en el Desierto de los Leones asocia el cuidado de sus bosques con la protección de los privilegios raciales heredados de la historia colonial de México en detrimento de las necesidades y deseos de las comunidades y sus bosques.

La colonialidad ha dado forma al espacio, pero también a la memoria. Al consultar los documentos provenientes de los archivos hemerográficos así como las crónicas de la fundación del Desierto, con las cuales construí principalmente el primer capítulo, pude apreciar un sesgo colonial en dos sentidos. El primero, explícito, pues los documentos a menudo contienen descripciones, anhelos y condenas que replican el racismo estructural de su época en relación con el cuidado de los bosques del Desierto. Las quejas de los carmelitas en las crónicas del siglo XVII o las denuncias en los periódicos del siglo XX, en ambos casos se construyó explícitamente a la gente de las comunidades como una amenaza a los proyectos coloniales del Santo Yermo y el Parque Nacional, respectivamente. Por otro lado, el sesgo colonial del archivo se expresa también en la ausencia del registro propio de perspectivas y acciones de las personas racializadas en estos documentos. Sin embargo, es posible recuperar su acción, pues su contacto con los proyectos fundacionales quedó registrado cuando fungieron como asistentes, constructores del convento o destruyendo sus propios dioses, así como quienes decidieron seguir talando los bosques para su sustento, como lo habían hecho durante siglos. En la historia que aquí he elaborado, como un pequeño gesto de dignidad ante estas ausencias fabricadas por la colonialidad del archivo, he querido destacar la importancia del maestro albañil Juan Díaz, quien, como explico al principio del primer capítulo, formó parte de las primeras

exploraciones que buscaron fundar el Desierto en Puebla. El maestro Díaz, referido en la mayoría de las crónicas simplemente como “un indígena”, es la única persona de los pueblos originarios que aparece en las crónicas del Desierto a quien se le llama por su nombre⁴¹⁸. De manera similar, la prensa de principios del siglo XX mantiene el generismo con el que se refiere a los pobladores originarios en contraste con la clara particularidad del nombre y apellidos de los no-indígenas en la construcción de sus historias. Como ha señalado la antropóloga Marisol de la Cadena, esto expresa la colonialidad del registro, donde se construye una distribución jerárquica y racista en la capacidad de autoría, memoria y agencia histórica ⁴¹⁹. Debido a estas características, al realizar estudios históricos y ambientales sobre el Desierto de los Leones es importante ser conscientes de este legado de opresiones y tomar distancia crítica para evitar replicarlo en el análisis, como han apuntado Achille Mbembe, Marisol de la Cadena y Ann Laura Stoler⁴²⁰.

⁴¹⁸ Como mencioné en el primer capítulo, su nombre aparece mencionado en la relación escrita por Fray Andrés de San Miguel. Sin embargo, en la crónica de Fray Agustín, no se hace mención de él. Lo mismo ocurre en la historia de León. En contraste, Gómez de Orozco y Tornel sugieren que los frailes estaban acompañados por "un albañil", mientras que Herrerías de Sosa asegura que iban en compañía de "un indígena". El anonimato del maestro albañil puede pensarse con de la Cadena, pues la autora reflexiona sobre la forma genérica con la que se refiere a los pobladores indígenas a diferencia de la clara distinción que hace respecto a la singularidad de los no-indígenas en la construcción histórica. Marisol de la Cadena, *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (Durham: Duke University Press, 2015).

⁴¹⁹ de la Cadena. *Earth Beings...*

⁴²⁰ de la Cadena, *Earth Beings...*; Achille Mbembe, “The Power of the Archive and Its Limits” en *Refiguring the Archive*, ed. Carolyn Hamilton (Nueva York: Springer): 19-26; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

En contraste con el sesgo colonial de estos documentos, la convivencia estrecha con los comuneros, así como su Archivo de Piedra, me permitieron apreciar historias y formas de resguardar la memoria desde una perspectiva distinta a la colonial. Los comuneros mantienen un registro vivo de su historia, la cual es rebelde, “de izquierda radical” –según denominan ellos–, gentil y receptiva y proyecta otras formas de convivencia y cuidado con el bosque. En ella se cuentan historias propias y se proyectan comunidades futuras. De esta colección de *documentos* y memorias deben nutrirse los proyectos de cuidado del Desierto si es que buscan dejar atrás el lastre colonial que se ha replicado durante quinientos años. Esto, claro está, no mediante la extracción de sus conocimientos, sino a través de la participación de la gente de los pueblos en espacios colectivos y plurales para la toma de decisiones e implementación de acciones de conservación, así como de la construcción de la memoria y el futuro del Desierto.

Como mencioné, la Colonialidad de la Conservación ha sido un componente de las políticas estatales en relación con el Desierto desde hace mucho tiempo y continúa presente en los programas actuales de conservación. La más reciente administración, iniciada en 2019, ha adoptado políticas de inclusión, buscando atender el legado colonial –aunque no explícitamente–, sin embargo, a pesar de utilizar nombres en náhuatl y de la incorporación de brigadistas de los pueblos como ejecutores de las políticas, éstas han sido insuficientes, pues mantienen la reproducción de desigualdades en lugar de abordar las raíces profundas de la injusticia social. Esto ya que, como describí a lo largo de los capítulos, las pagas fueron bajas y los riesgos altos, sin mencionar que se mantuvo la exclusión de las perspectivas, críticas e intereses de

las comunidades en la formulación de los proyectos y de su implementación. Estas políticas de inclusión, en lugar de romper con las estructuras de poder colonial, buscaron reforzar el control y regulación sobre la vida de las personas racializadas y sus bosques y adecuarlos a expectativas coloniales. Por otro lado, como he venido mencionando, los comuneros plantean un horizonte más profundo que la simple inclusión, basado en el *habitar*, es decir, en la generación de acciones participativas y plurales que partan de reconocer el legado de injusticias estructurales de la historia colonial. Los comuneros defienden un bosque habitado, con estrategias, planeación, políticas públicas y regulaciones legales en favor de la convivencia democrática y participativa, capaz de proteger el futuro de las comunidades y las redes de actantes humanos y no-humanos que se benefician de la existencia del Desierto de los Leones. Más que esfuerzos inadecuados y sin receptividad, como las estériles políticas de la inclusión, el combate a la herencia colonial requiere la creación de proyectos abiertos, plurales y críticos.

Respecto a ello, hace algunos años, a raíz de las conversaciones con mis amigos comuneros sobre de mis hallazgos sobre las dos fundaciones del Desierto, la del Santo Yermo y la del Parque Nacional, ellos plantearon una tercera. Al imaginar otros futuros, los señores dijeron que en estas tierras debía darse un ejercicio similar al del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) en Bolivia. Esta área protegida, fue declarada parque nacional en 1965 y reclamado como Territorio indígena en 1990 y finalmente decretada como tal por el Estado boliviano en 2011,

gracias a décadas de intensa lucha por parte de los pueblos⁴²¹. Luego de ver algunos videos y compartir notas periodísticas sobre el TIPNIS y sus conflictos, los comuneros consideraron necesaria la tercera fundación del Desierto de los Leones, un nuevo espacio que abordara críticamente el legado colonial y diera pie a la creación de nuevas formas de política y conservación basadas en la participación efectiva de los pueblos. A su manera, los señores insistieron en la diferencia entre hablar de naturaleza y territorio, pues la primera concibe un espacio donde ellos no tienen cabida. Estas charlas culminaron en la idea de fundar los “Territorios Comunales y Parque Nacional Desierto de los Leones”. Los comuneros afirmaron la necesidad de organizarse entre los distintos pueblos para dar lugar a ello. Si bien el tema fue importante para estos señores durante algún tiempo, hoy día, en 2024, no forma parte de las discusiones ni objetivos principales de su organización. Sin embargo, me parece una formulación valiosa que no quisiera perder de vista.

La colonialidad es una penosa realidad en nuestros territorios, sin embargo, igualmente reales son la esperanza y las invitaciones creativas y rebeldes de los distintos pueblos y resistencias en todo el planeta, de las cuales forma parte Santa María Yohualli. De ignorar su invitación, corremos el riesgo de pasar por alto las funestas consecuencias que las relaciones desiguales de poder y la violencia colonial han impuesto sobre nuestros mundos. Por el contrario, la escucha atenta a estas críticas genera la posibilidad de tejer entramados plurales capaces de resistir la imposición monolítica de un solo “Mundo”, capitalista, moderno y colonial. El diálogo

⁴²¹ Verónica Barroso Mendizábal. “TIPNIS ¿Un conflicto ambiental o de territorio? (Actualidad) = TIPNIS ¿Environmental or territorial conflict?”. *Letras Verdes. Riesgos de desastres: contextos urbanos en América Latina*, 11 (2012): 112-122.

y la acción colectiva y anticolonial que plantean compañerxs de muchas partes del mundo son herramientas necesarias para transitar hacia futuros más justos, Desiertos más verdes y abonar poco a poco a la construcción de *mundos donde quepan muchos mundos*⁴²².

Semillero

No quisiera terminar sin mencionar que esta investigación deja tras de sí diversas oportunidades de profundización y colaboración con las comunidades. Por soltar algunas ideas, sobre el Desierto de los Leones está pendiente explorar la perspectiva de mujeres y niños en la comunidad y su relación con el territorio. Las mujeres forman una parte esencial en la organización comunal, la fiesta y el cuidado y las niñas realizan varias actividades en relación con el bosque, como la extracción de hongos o la fiesta en la Cruz. Sin embargo, según escuché de los comuneros, la defensa del territorio carece de la participación de niños y jóvenes, quienes crecen cada vez menos relacionados con el bosque. Además, hace falta explorar con mayor profundidad la fiesta de la Cruz de Coloxtitla, sus especificidades y sus consecuencias políticas en el tejido de las relaciones intra e inter-comunales. Es necesario dar cuenta también de las perspectivas e historias de las otras comunidades vecinas en relación con el Desierto y de los conflictos que ocurren entre ellas. Así también, de la evolución del movimiento de comuneros y su crítica al poder caciquil luego de lo registrado en

⁴²² EZLN, *Cuarta Declaración... op. cit.*

este documento. Y, finalmente, de la necesidad de continuar generando estrategias de acercamiento institucional respetuosos con la labor de las comunidades.