



Detalles sobre la publicación, incluyendo instrucciones para autores e información para los usuarios en: <http://espacialidades.cua.uam.mx>

Raúl Eduardo Cabrera Amador, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México

Responsabilidad social corporativa en el sector minero mexicano. Testimonio de las comunidades afectadas pp. 21-38

Fecha de publicación en línea: octubre 2024
DOI: <http://doi.org/10.24275/esp/2023/02/02>

© Raúl Eduardo Cabrera Amador, 2024. Publicado en Espacialidades. Todos los derechos reservados. Permisos y comentarios, por favor escribir al correo electrónico: revista.espacialidades@cua.uam.mx

ESPACIALIDADES. Volumen 13, núm. 02, julio-diciembre de 2023, es una publicación semestral de la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Cuajimalpa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Ciencias Sociales. [Prolongación Canal de Miramontes No. 3855, Col. Ex Hacienda de San Juan de Dios, Tlalpan, C.P. 14387](#) y [Av. Vasco de Quiroga No. 4871, Col. Lomas de Santa Fe, Cuajimalpa, C.P. 05300, Ciudad de México, México](#) teléfono 525558146500 ext. 3754. Página electrónica de la revista: <http://espacialidades.cua.uam.mx>. Dirección electrónica: revista.espacialidades@cua.uam.mx. Editora Responsable: Dra. María Moreno Carranco. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2023-

021013134600-102, ISSN: 2007-560X; ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: María Fernanda Flores Torres (Dendrita Publicidad S. A. de C. V.), [Temístocles, núm. 79, int. 3, Colonia Polanco IV Sección, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11550, Ciudad de México](#); fecha de última modificación: octubre del 2024. Tamaño de archivo 388 KB.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Universidad Autónoma Metropolitana

RECTOR GENERAL: Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia

SECRETARIA GENERAL: Dra. Norma Rondero López

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa

RECTOR: Mtro. Octavio Mercado González

SECRETARIO DE UNIDAD: Dr. Gerardo Francisco Kloss Fernández del Castillo

División de Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTOR: Dr. Gabriel Pérez Pérez

JEFE DE DEPARTAMENTO: Dr. Rafael Calderón Contreras

Revista Espacialidades

DIRECTORA DE LA REVISTA: Dra. María Moreno Carranco

ENCARGADO DE LA EDICIÓN: Dr. Manuel Alejandro Jordán Espino

COMITÉ EDITORIAL: Dra. Tiana Bakic Hayden (El Colegio de México, México), Dr. Claudio Alberto Dávila Cervantes (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México), Dr. José Álvaro Hernández Flores (El Colegio de México, México), Dr. Vicente Moctezuma Mendoza (Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México), Dra. Analiese Marie Richard (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México), Dra. Paula Soto Villagrán (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México), Dr. Alejandro Vega Godínez (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México) y Dr. Humberto Cavallin (Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico).

COMITÉ CIENTÍFICO: Dr. Tito Alegría (Colegio de la Frontera Norte, México), Dra. Miriam Alfie (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México), Dr. Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México), Dra. Flavia Freidenberg (Universidad de Salamanca, España), Dra. Clara Irazábal (Columbia University, Estados Unidos), Dr. Jorge Lanzaro (Universidad de la República, Uruguay), Dr. Jacques Lévy (École Polytechnique Fédérale de Lausanne, Francia), Dr. Scott Mainwaring (University of Notre Dame, Estados Unidos), Dr. Miguel Marinas Herrera (Universidad Complutense, España), Dr. Edward Soja † (University of California, Estados Unidos), Dr. Michael Storper (London School of Economics, Reino Unido) y Dra. Maite zubiaurre, (uCLA, EE. UU).

Espacialidades Espacialidades tiene como propósito constituirse en un foro de discusión académica que aborda la compleja, contradictoria y multicausal relación entre el espacio y la vida social. Espacialidades se inscribe en el debate académico internacional sobre el giro espacial en las ciencias sociales e invita al análisis de diversas prácticas sociales y formas de organización y acción política desde una perspectiva multidisciplinaria que ponga énfasis en las diferentes escalas territoriales. Los textos publicados incorporan métodos y problemas tratados desde la sociología, la ciencia política, la economía, los estudios urbanos, la geografía, los estudios culturales, la antropología, la literatura, el psicoanálisis y el feminismo, entre otros.

Cuerpos, territorio y biopolítica plebeya

Bodies, territory and plebeian biopolitics

RAÚL EDUARDO CABRERA AMADOR*

Resumen

Las condiciones actuales del avance neoliberal en América Latina han propiciado políticas y legislaciones que privilegian la sustracción de recursos naturales por consorcios privados nacionales o internacionales, cuyas consecuencias han sido el deterioro ambiental de amplias regiones, así como el despojo de las comunidades rurales que las habitan, en especial las indígenas. La crisis ocurrida en este marco evidenció los riesgos de un modelo extractivista, sobre todo a partir de la pandemia de la Covid-19. Ello ha dado lugar a la evolución de las demandas sociales en algunos movimientos, como el de la defensa del territorio, que tienden en la actualidad a colocar, en primer plano, la protección de la vida, no sólo humana, sino también de la naturaleza. Con base en experiencias de integrantes de pueblos indígenas, producto de la observación, de entrevistas, en especial con algunas mujeres, y de la indagación en Internet, este artículo propone pensar estas luchas que llevan al ámbito político un campo de disputa en torno a la expansión o constricción de las formas de vida. A partir de este contexto es posible introducir una reflexión sobre la biopolítica, más allá del biopoder, tal y como Foucault lo planteó. Es en este sentido que sugiero la noción de biopolítica plebeya.

Palabras clave: biopolítica plebeya; disputa; territorio; pueblos originarios.

Abstract

The current conditions of the advance of neoliberalism in Latin America have propitiated policys and legislations that privilege the subtraction of natural resources by private national or international consortia. In so doing, they have favored the environmental deterioration of large regions and the dispossession of rural communities, mainly indigenous, that inhabit them. The existence of a crisis that occurred within this framework evidenced the risks of an extractive model, especially from the Covid-19 pandemic. This has led to the evolution of social demands in some movements, such as those that have been given in defense of the territory, wich currently tend to put the protection of life in the foreground, not just human, but nature itself. Based on some experiences of members of indigenous peoples, as a result of observation, interviews carried out, mainly with some women and research on the Internet, this article proposes to think about these struggles that lead to the political arena a field of dispute around to the expansion or constriction of life forms. From this context it is possible to introduce a reflection on biopolitics, beyond biopower, as Foucault proposed it. It is in this sense that I suggest the notion of plebeian biopolitic.

Keywords: Plebeian Biopolitics; Dispute; Territory; Indigenous People.

Fecha de recepción: 1 de junio del 2022

Fecha de aceptación: 1 de agosto del 2024

*Profesor-investigador titular C, Departamento de Educación y Comunicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM Xochimilco. C.e.: <raulcamador@gmail.com>.

Introducción

A raíz de la exploración y observación en campo de diversas movilizaciones, así como de información obtenida de entrevistas, a mujeres indígenas y de sitios de Internet, he identificado en movimientos de resistencia y defensa del territorio, principalmente en comunidades rurales y en buena parte indígenas, que sus demandas por la conservación de los recursos naturales y culturales ante la presencia masiva de megaproyectos, se han transformado. Lo que en el siglo pasado dio lugar a amplias expresiones de lucha por la tierra (Bartra y Otero, 2008) y luego por la defensa del territorio (Paz, 2017), en la actualidad se ha transformado en la necesidad de colocar en el centro de las contiendas la defensa y el cuidado de la vida de las personas, de las comunidades y de la naturaleza. Estos posicionamientos pasaron de golpe a la escena de los debates mundiales a partir de la pandemia de la Covid-19, y evidenciaron los riesgos para la vida derivados de un modelo capitalista de organización económica, política y cultural eminentemente extractivista y depredador de los entornos naturales y socioculturales.

En este ámbito, observamos que la noción de biopolítica tomó forma a partir de Foucault (2000; 2006; 2007), como el modo en que la vida se introduce en el campo de la política, con efectos en sus formas de producción, gestión y control. Foucault instituyó así otra modalidad de comprensión del poder que, por una parte, se dirigía al ser viviente individual, adaptando sus rutinas y formas de vida a las necesidades propias del capital y, por la otra, al ser masificado a través de una intervención que ya no recaía sobre el “disciplinamiento de los cuerpos”, sino sobre un conjunto de fenómenos ligados al nacimiento, a las enfermedades, a la incapacidad y a la muerte de las poblaciones convertidas así en objeto de ese poder. Es, por lo tanto, un poder que ya no está dirigido al cuerpo de los individuos, sino al cuerpo social. A esta modalidad del poder, que Foucault llamó biopolítica y que inscribió en las formas de gubernamentalidad, dedicó parte fundamental de sus últimos años de vida. Entonces, calcular, gestionar y regular el movimiento de las poblaciones fue el eje que lo llevó a pensar en nuevas formas del poder asociadas a las dinámicas propias de la acumulación capitalista, y es en este sentido que le dio un lugar fundamental a la investigación sobre la gubernamentalidad.

Ahora bien, pese a ello, la reflexión del filósofo francés se concentró en el modo en el que la biopolítica propicia una forma más sofisticada del poder. La vida queda así incluida en modalidades de gobierno y de eficacia extractiva de la energía y de la fuerza de trabajo, pero al mismo tiempo separa a las poblaciones y delimita qué vidas merecen ser vividas y cuáles excluidas, dejándolas al margen de su capacidad de agencia (Castro-Gómez, 2015). El control y deterioro de las formas de vida sólo es, entonces, una consecuencia del poder biopolítico. Foucault, sin embargo, no desarrolló con la misma hondura cómo los cuerpos podían también resistir y reapropiarse de sus experiencias de vida y propiciar, a través de éstas, una potencia y capacidad política, o más ampliamente: biopolítica. Cabe, sin embargo, señalar algunos matices. Foucault distinguió en su *Historia de la sexualidad* (1988) lo que llamó un código moral de la moral propiamente dicha. El primero establece el conjunto de reglas y valores que, a través de determinadas instituciones, se encargan de prescribir modos de comportamiento. El segundo, en cambio, corresponde a la conducta particular de los individuos y al modo en el que esta conducta se relaciona con las reglas y valores, así como con las instituciones que la sancionan. Al hacer esta distinción, Foucault abrió la puerta para pensar no sólo la forma en que los individuos quedan sujetos a los principios morales que regulan los comportamientos, sino también a la manera en que se resisten a ellos e incorporan en sus vidas márgenes de transgresión. Hay ahí, entonces, una premisa que lleva a pensar una vía posible por la cual se introduce la resistencia biopolítica en la experiencia de vida de los individuos.

Así pues, este artículo tiene como objetivo ahondar en este otro ámbito de la biopolítica, siguiendo la experiencia de pobladores de comunidades rurales, principalmente indígenas, que han propiciado formas de organización y de lucha en defensa y cuidado de su territorio y de la vida. Por lo tanto, es necesario pensar no sólo en la vida humana, sino, en todo caso, en el ser humano incluido en el devenir de los procesos de vida, frente a las amenazas de megaproyectos de carácter extractivo que apuntalan su destrucción.

Esta disputa por la vida, mediante concepciones distintas a la relación entre el ser humano y la naturaleza (Ameringo, 2009), abren el terreno a otras consideraciones en las que la biopolítica no toma la forma de un biopoder. Éste, como lo he señalado, se ejerce tanto sobre las prácticas de vida de los sujetos en lo singular, como sobre su control y apropiación de la

fuerza vital en poblaciones específicas, pero es necesario introducir una variación del concepto de biopolítica con base en una perspectiva orientada por una apuesta política disensual (Quintana, 2020), centrada en la expansión y defensa de la vida. Al respecto, como veremos más adelante, los hallazgos en la materia son pocos. Hay, sin embargo, algunos autores como el griego Panagiotis Sotiris (2020) que, durante la pandemia de covid-19, exploró otras formas de enfrentar la expansión del virus, a partir de la pregunta por las posibilidades presentes en prácticas inmunitarias, cuyo soporte no fuera el de las restricciones impuesta por las autoridades de los gobiernos, sino el de la participación y organización de las comunidades en defensa de la vida. A esta práctica la llamó biopolítica popular o democrática. Desde esa perspectiva pretende contribuir este artículo, empleando para ello la noción de biopolítica plebeya.

Algunas consideraciones metodológicas

Si bien este artículo busca apuntalar una reflexión sobre la noción de biopolítica plebeya, no considero que se trate de un texto meramente teórico. Por el contrario, parte de la pregunta por el carácter de la experiencia y de las voces, sobre todo de mujeres, que han impulsado diversas luchas en defensa y cuidado del territorio, a fin de reconocer en ellas formas de acción colectiva que atravesaron por un terreno de disputa relativa a la expansión o a la supresión de las formas de vida.

En este sentido, empleo la idea sugerida por Quintana (2020), de rehusarse a separar el trabajo empírico del teórico. De este modo es posible detenerse en ciertos escenarios, donde han estado en juego la disputa por el territorio y sus recursos, y en ciertas expresiones narrativas que adquieren fuerza dramática a partir de la lucha de estas mujeres, y hacerlas dialogar con determinadas producciones conceptuales, principalmente posestructurales; es decir, concepciones que ponen en cuestión los modos de representación que, en el caso que nos ocupa, nos permite pensar las representaciones de mujeres, en particular de mujeres indígenas. Por tal motivo, es necesario considerar también la igualdad de los discursos, colocar los relatos experienciales en un plano dialógico respecto de las articulaciones conceptuales, sin subsumir ninguno de los discursos al otro, sino como distintas producciones semánticas que pretenden orientar a la reflexión de un modo de ser de lo común, que es al final de cuentas la intención de la política.

Otra consideración relevante es la comprensión de la noción de territorio, de la cual hay al menos tres dimensiones que resulta importante tener en cuenta. La primera, como referencia geográfica de una superficie delimitada, con sus pliegues y sus rugosidades, su clima y formas de vida animal y humana. La segunda, como una superficie terrestre sujeta a diversas modalidades de intercambio político, económico, sociocultural y ambiental para la gestión y la reproducción de las formas de vida humana y natural. La tercera, como espacio del que una determinada población se apropia históricamente y al que defiende para asegurar la satisfacción de sus necesidades vitales, que representa tanto una dimensión material como simbólica (Ramírez y López, 2015). El territorio es, además, un espacio en disputa por bienes que, en muchos casos, pasan de ser comunes a bienes privados, dando lugar a escenarios de conflicto.

Una tercera consideración es que la elección de las experiencias colectivas que han dado lugar a luchas por la preservación y expansión de formas de vida responden a la manera en la que, en éstas, aparecen modalidades distintas de relación entre la vida y la muerte, inscritas en prácticas políticas en defensa de los territorios. Mientras que en algunas se hace énfasis en paradojas a las que están sujetos los pobladores a partir de la presencia de megaproyectos y uso expansivo de los monocultivos y semillas transgénicas, es decir, efectos perniciosos a largo plazo en los modos de vida de la gente, en otras se ponen en juego las prácticas de resistencia, tanto las que enfrentan el uso extractivo de minerales y otros recursos naturales a gran escala, como las que construyen y buscan la expansión de otras formas de vida y, por lo tanto, de formas de ser en común. Finalmente, se incluyen algunas modalidades a través de las cuales las comunidades se ven empujadas al límite de la supervivencia, dando lugar a respuestas categóricas por la defensa de la vida. Con ello, el artículo intenta mostrar un panorama distinto de producción de formas de subjetivación política (Rancière, 2006) a partir del modo en el que la vida adquiere relevancia y se inscribe en una lógica disensual.

Propongo, entonces, el acercamiento a algunos de estos escenarios que, durante la última década, han sido objeto de luchas por su preservación y a las formas propias de enunciación de sus actoras, a fin de realizar un ejercicio de análisis que

le dé sustento al empleo de la noción de biopolítica plebeya. El primer escenario se localiza en la península de Yucatán, en el municipio de Bacalar, Quintana Roo, donde la colectiva de mujeres K-luumil X'ko'olelo'ob (Tierra de mujeres) impulsa, desde hace ocho años, en la comunidad de Nueva Jerusalén, la organización de mujeres, en articulación con otras organizaciones de la región peninsular, en defensa y cuidado de la salud comunitaria y de los territorios habitados por pobladores mayas.

Desde el 2019 he seguido el trabajo de la colectiva de mujeres, ya sea mediante intercambios con el conjunto de sus integrantes, a través de espacios de entrevista grupal y talleres para profundizar, a través de reflexiones colectivas, en las problemáticas objeto de su atención. De este modo, hemos establecido acuerdos para privilegiar en cada encuentro temas específicos a tratar. Ello ha conducido a la puesta en común de la historia de lucha de algunas mujeres de la colectiva y de la formación de la agrupación en el 2016, a las problemáticas vinculadas a su condición de género en la toma de decisiones comunitarias, a las articulaciones con otras organizaciones de mujeres a nivel peninsular y a la manera de comprender y enfrentar una dimensión política de su lucha: “El primer territorio que defendemos es nuestro cuerpo” (entrevista con integrantes de K-luumil X'ko'olelo'ob, 29 de octubre de 2022). También he realizado entrevistas individuales con la finalidad de indagar los sentidos que algunas de las mujeres le otorgan a determinadas prácticas o concepciones, presentes en la lengua maya yucateca y en su trabajo político y comunitario.

El segundo escenario referido por García (2019) es producto de la confrontación en la comunidad Magdalena Teitipac, en los Valles Centrales del estado de Oaxaca, por mujeres pobladoras, a raíz de la decisión del comisariado ejidal de aprobar un proyecto minero de extracción de oro y plata a la empresa canadiense Plata Real, en territorio de la comunidad. La elección de esta experiencia colectiva encabezada por mujeres y documentada por García, pone al descubierto el papel de las mujeres en la defensa del territorio, con base en la analogía que las pobladoras le dan a la relación entre la vida del territorio y la vida humana y, permite repensar otras manifestaciones que ocurrieron en la región del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, a raíz del intento del consorcio Mareña Renovables y el Fondo de Infraestructura Macquarie México con apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) por instalar un parque eólico en la laguna Superior del istmo, durante la segunda década de este siglo (Cabrera, 2017).

El tercer escenario de conflicto ocurre por la llegada de megaproyectos como el del Acueducto Independencia para el pueblo yaqui, en el estado de Sonora, que pretendía desviar las aguas del río Yaqui hacia el río Sonora para el abastecimiento de agua en la zona industrial de Hermosillo. Pese a que desde el 2010 los integrantes de dicho pueblo han entablado diversos juicios de amparo para la suspensión de las actividades relativas a la puesta en marcha del acueducto y que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) otorgó en el año 2013 una sentencia en la cual declara ilegal la construcción y operación del mismo, las actividades continuaron con apoyo de los gobiernos estatales (Tiburcio, 2018).

Con base en estas experiencias de lucha, que ponen el acento en aspectos distintos de las vivencias, principalmente de mujeres, respecto de las amenazas presentes en los megaproyectos, me propongo indagar algunas manifestaciones de los movimientos en defensa del territorio y de la vida, liderados por mujeres indígenas, cuyas comunidades son amenazadas por estos proyectos. Es preciso reconocer, que cada una de estas manifestaciones contempla la fuerza dramática de ciertas expresiones y narrativas, ya que muestran un modo particular de enunciar una política de la vida que estaría en el centro de la biopolítica plebeya. Es decir, como producto de la disputa, en escenarios geográficos, de otras maneras de concepción de la vida en común que no responden a las políticas neoliberales.

Finalmente, cabe señalar en este apartado que el uso de la noción plebeya comprende un doble sentido de la palabra: por un lado, refiere a la plebe, al pueblo como sujeto de la práctica biopolítica y, por el otro, al concepto que se utiliza en forma despectiva para nombrar a quien, por su lugar en la estructura social, no cuenta con la enseñanza y el conocimiento propios de la clase social con privilegios, y que, por lo tanto, no tiene cabida en una estructura dialógica del lenguaje, tal y como lo señala Spivak (2011). Al respecto, es necesario introducir esta noción, tanto en el sentido que le otorga Rancière (Gauny, 2020) como exclusión del orden simbólico dominante, al que están sujetos determinados discursos que no disponen de un lugar en el texto propio del lenguaje político o filosófico; pero, al mismo tiempo, como un pensamiento al que, a pesar de serle negada su propia fuerza y capacidad, es capaz de desordenar las formas propias a través de las que se ejerce un orden de la opresión y abrir la posibilidad de la igualdad.

Del mismo modo, lo plebeyo está presente en la tradición de un republicanismo cívico que otorga a las formas de autogobierno y de participación ciudadana en los asuntos públicos una intención de ampliación de los derechos humanos, de manera tal que prevalezca una especie de ciudadanización de las decisiones públicas (Quintana, 2021). Según Quintana, se trata de un tipo particular de *ethos* que combina el papel de las instituciones republicanas en el abordaje de la cosa pública, pero con una amplia ligazón con la esfera ciudadana, capaz de generar contrapesos y evitar la formación de un poder oligárquico. Su postura implica el reconocimiento de prácticas y espacios excedentarios respecto de las formas propias del tratamiento institucional de los asuntos públicos, de manera tal que puedan emerger otras manifestaciones que contemplen un abordaje de lo que es común, desmonopolizando el papel de las instituciones. Es en este sentido que cobra relevancia la noción para referirse a las producciones de esos modos de ser en común desde la plebe.

Ahora bien, una biopolítica plebeya puede ser pensada, y ésta es una de las apuestas de este artículo, colocando el énfasis no sólo en la producción de modos de ser en común, sino en la apropiación y el despliegue de formas de vida, en un escenario de disputa por las condiciones en las cuales se produce la expansión de las posibilidades de vida de las poblaciones involucradas o la contracción de éstas hasta convertirlas en pura supervivencia.

Pagar nuestra muerte

La Colectiva K-luumil X'ko'olelo'ob se creó en 2016 con el objetivo de impulsar acciones por la salud comunitaria y por la defensa de la tierra y el territorio, actividades en respuesta al permiso que el gobierno federal había otorgado a la empresa Monsanto para la siembra de soya transgénica y por el uso de agrotóxicos en monocultivos de grandes extensiones. En un encuentro realizado en marzo de 2019 (Arrese, 2021), una de las integrantes mencionó lo siguiente:

En Hopelchén dicen que los centros de salud están llenos de menonitas porque están enfermos, se están muriendo de cáncer. En Blanca Flor hubo un menonita que ya se murió de cáncer. La pregunta es ¿por qué nos estamos enfermando? No es sólo un asunto de economía. El sistema y los medios de vida que tenemos para producir, ¿qué impacto están teniendo en nuestras vidas? En Maya Balam, una viejita fue muy clara, cuando empezó a ver todo el problema y les dijimos del cáncer, la señora dijo: “Usted tiene razón, nosotros hace unos años éramos muy pobres, venimos de Guatemala por la guerra, ahora tenemos dinero y trabajo, pero ¿sabe para qué utilizamos ese dinero? Lo utilizamos para ir al doctor, mi familia está enferma —y a la señora se le quebró la voz—. ¿Para qué nos ha servido trabajar tanto? Para pagar nuestra muerte. Entonces, el punto cuando miramos esto no es sólo si ganamos, pero eso a la larga ¿qué va a tener? A mí no me gustaría que en mi comunidad tuviéramos un problema de cáncer masivo o de la contaminación. En Hopelchén y en Yucatán ya han hecho análisis donde se han encontrado glifosato en la orina de la gente, que es el veneno que causa cáncer. En la leche materna han hecho análisis y tiene glifosato. Los bebés se están alimentando con veneno. Ese veneno hace cinco años dijo la OMS [Organización Mundial de la Salud] que causa cáncer. No es un tema de que yo digo de más, es un tema que está pasando, en unos años en Hopelchén porque ahorita llevan 12 años con el tema de la deforestación, pero va a ser el problema. El agua está contaminada, al menos ocho comunidades de Hopelchén hicieron análisis de sus pozos comunitarios y el agua que está tomando la gente tiene glifosato. La gente se está contaminando porque existen 30 mil hectáreas deforestadas donde se están utilizando químicos. En Maya Balam, familias enteras fueron intoxicadas porque se comieron unas calabazas que acababan de rociar. En Maya Balam, Cuchumatán, Miguel Hidalgo, San Isidro, ha habido muertes por intoxicación de gente que se va a la milpa, y se muere, no es una, son varias. La gente no dice por qué. En el periodo en el que estuvimos nos enteramos de muertes por cáncer. No es algo que es tan lejano a nosotras, nos sorprendió. No son sólo los menonitas, ese sistema y método porque hay que resolver, porque nos jodimos a la tierra, antes no era así y nos está matando también (Pilar Arrese, 2021: 136-137).

Alika, la mujer que enuncia la problemática, muestra un diagnóstico de la situación de salud, vivida en diversas comunidades de la región, a raíz de la entrada de grandes proyectos de producción agrícola, principalmente de soya, en el cual vincula la salud de las personas a las condiciones de explotación de la tierra y al uso de los recursos naturales. El comentario de esta mujer mayor de edad, entrevistada en Maya Balam, de que el trabajo y su remuneración se emplean para “pagar nuestra muerte”, adquiere una connotación que pone de manifiesto una lógica en la que la reproducción de las condiciones de vida a través del trabajo ya no resulta provechosa. El trabajo deja de crear modos de apropiación del territorio, cuyo eje es la sostenibilidad, en primer lugar, de la tierra y de los recursos naturales y, por ende, de las formas de vida de las comunidades rurales. La descripción que hace de los hallazgos de glifosato en el agua de Hopelchén, e incluso en la leche materna, no es sólo un signo epidemiológico, sino, como Alika misma lo señala, un tema muy doloroso para los habitantes. Entonces, la inclusión de una agricultura extensiva con uso de semillas transgénicas y de agroquímicos conlleva consecuencias en la salud de la población, la cual se someterá a la práctica de dependencia de las instituciones de salud, restringiendo la movilidad de las personas respecto de sus posibilidades de transformación productiva de las condiciones de vida.

Así, un sistema de producción agroalimentario, con una intensificación de medidas de extracción y explotación de recursos naturales, a través de prácticas extensivas de monocultivo y de mercantilización de la producción, tiene consecuencias en otros ámbitos de la vida de las comunidades. Al ser éstas arrojadas a condiciones de crecimiento de aspectos que las vulneran, se amplía en las mismas la producción de un sujeto que adquiere, como soporte de su identidad, una condición (vulnerabilidad) resultante de la desposesión de oportunidades (Butler y Athanasiou, 2017). De este modo, el campesinado se vuelve dependiente de los poderes que lo han privado de dichas oportunidades. Así, este sujeto adquiere una condición que paulatinamente lo desarraiga de un territorio y de sus modalidades de apropiación, y que se nutre de la precariedad a la que es lanzado. Con base en esta separación¹ y transformación paulatina de una condición identitaria, el Estado construye sobre sí otras definiciones sociales y le otorga una nueva categoría en el establecimiento de políticas públicas dirigidas a ese sector y al tipo de problemas que enfrenta, tal y como lo señala Makowski.

Los sujetos son despojados de sus pertenencias subjetivas y reducidos a cosificaciones interpelables en términos de beneficiarios, clientes y usuarios; y los ciudadanos ven minadas sus capacidades políticas para someterse a las leyes del mercado y del don público en la distribución de los bienes y servicios. Con estas premisas operan las formas contemporáneas de intervención social y política (2019: 47).

Ahora bien, estas prácticas obedecen o están más cerca de lo que Foucault (2007) denominó la biopolítica o el biopoder y que Agamben (2017) resignificó a partir de la reflexión sobre la diferencia entre la *zoé* y el *bíos*. Este filósofo italiano señaló que mientras la *zoé* hace referencia al sustrato propio de la existencia, eso que nombra *nuda vida* o vida desnuda; el *bíos* está más relacionado con las formas de vivir, con las posibilidades de la vida que son el soporte de los derechos humanos y, por tanto, de inscripción de la vida en el orden jurídico. Con esta distinción, Agamben planteó que la inclusión de la *nuda vida* en el campo de la política tiende a suplantar a la vida, entendida como posibilidades de la vida presentes en el derecho constitucional, aproximando esta noción a la de la *vida nuda*. Este modo de acercamiento de las formas de vida, a la vida como sustrato de la existencia, como supervivencia, es propiamente el terreno de la biopolítica contemporánea.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta dimensión de la biopolítica con la esfera que he denominado biopolítica plebeya? que, en todo caso, estaría más cerca de procesos de reterritorialización de las identidades con base en la reapropiación de los territorios (Deleuze y Guattari, 1997) o en otros términos, de la capacidad de intervención de las y los actores

¹ Empleo la noción de separación con base en la formulación hecha por Navarro (2019), en el sentido de una condición necesaria para realizar el ciclo de extracción, que contempla, de entrada, la inversión de capitales que convierten al territorio en mercancía, para lo cual requiere el desprendimiento de los pobladores de sus vínculos emocionales y materiales con dicho territorio.

sociales y comunitarios en la reconfiguración de un modo de ser de la vida en el territorio, a partir de sus preocupaciones socioambientales, tal y como lo muestra la reflexión de Alika.

Lo que interesa señalar es que, en este escenario de disputa por un modo de ser de la vida en común, también está en juego la existencia de otro sentido otorgado al territorio, que no es sólo el geográfico: involucra un espacio en el que se reproduce la vida tanto en términos materiales, como simbólicos (Jiménez, 2001). Esta dinámica propia del territorio, supone también relaciones entre sí y con los otros, de tal manera que la amenaza por la presencia de megaproyectos o por prácticas que empujan a los pobladores al desarraigo territorial es una amenaza a las formas de reproducción de la vida. En consecuencia, el territorio se convierte, en la actualidad, en un escenario de disputa (Svampa, 2008), no sólo por los bienes que su espacio natural representa, sino también por lo que este espacio constituye como puesta en escena de diversos proyectos y concepciones de mundo, expresadas en la manera en que se entienden las formas de vida en común.

De este modo, se pensaría que esta disputa ocurre en relación con espacios naturales y socioculturales delimitados territorialmente. Aparecen entonces en confrontación, por un lado, las formas de mercantilización y extracción de ganancias de los bienes materiales e inmateriales presentes en dichos territorios, lo que Jason W. Moore (2020: 65) define como “coproducción de la naturaleza, la búsqueda de poder y la acumulación de capital”. Por el otro, otras formas de intercambio en el mundo rural, concebidas como continuidades que enlazan a los sujetos sociales con el territorio, que Moore (2020: 61) denomina *oikeios*; relaciones que se adaptan a una ecología-mundo, a la recreación de las formas de vida de las comunidades y del entorno en búsqueda de equilibrio, de tal modo que éstas configuran un modo de ser que algunos autores, siguiendo la cosmovisión de los pueblos indígenas de la región andina, han denominado el buen vivir (Prada, 2012; Svampa, 2019), y que las mujeres mayas del municipio de Bacalar nombran *Tóoj ólal*, el tejido colectivo de la salud o del estar bien (Alika Santiago, 27 de febrero de 2023).

Ante los procesos de extracción de recursos naturales en forma extensiva, convertidos en mercancía para su explotación, vale preguntarse cuáles son los mecanismos para hacer frente a tal circunstancia y, por lo tanto, a la desestabilización y despojo de las perspectivas socioambientales de producción de la vida en los territorios, que acaban por reconfigurar los vínculos y las prácticas de sus pobladores originarios. Y también nos preguntamos por otro tipo de interpretaciones de lo que acontece en los ámbitos comunitarios y regionales, capaces de confrontar políticamente las visiones dominantes del desarrollo, así como de la gestión y control de la vida de las poblaciones originarias, además de producir a partir de esta confrontación nuevos horizontes de recreación de la vida.

La mirada de estos pueblos indígenas acerca de los términos en los que se produce la disputa por el territorio constituye un referente fundamental para pensar el terreno propio de una biopolítica plebeya. Esto significa que sus prácticas de producción y reproducción de la vida incorporan o pretenden incorporar formas de equilibrio entre los seres vivos inmersos, en lo que Moore (2020) denomina tramas de vida. Estas lógicas resultan antagónicas a las lógicas del capital y a sus prácticas de extracción de recursos naturales. De este modo, cabe considerar una perspectiva que supone la expansión del *bíos*, de las formas de la vida conformando un campo de disputa biopolítico cuyo soporte está en las prácticas del cuidado del territorio, así como en otras configuraciones de una ecología-mundo que tienden a radicalizar los modos de vida. Sotiris (2020), al explorar expresiones de subsistencia durante la pandemia de la Covid-19, sugirió que en distintos escenarios, sobre todo en ciudades afectadas por el virus, se puso en juego la experimentación de formas distintas de organización social, dando prioridad al cuidado mutuo, la solidaridad y la puesta en marcha de otros modos posibles de ejercer una forma de vida en común. Es decir, se pusieron a prueba otros escenarios de creación colectiva capaces de confrontar las tendencias contemporáneas a la individualización. El filósofo griego señala que estas experiencias obligan a repensar el modo en el que entendemos las prácticas de salud, colocando en el centro no sólo la capacidad hospitalaria para la atención, sino también las formas de organización colectiva centradas en el cuidado recíproco. Sotiris (2020) se refirió a esta experiencia como biopolítica democrática, la cual constituye uno de los soportes para la reflexión sobre la biopolítica plebeya.

No me verás morir

Partamos ahora de otros ejemplos. En una cita presente en García (2019), en la cual describe cómo una mujer originaria de Magdalena Teitipac, en los Valles Centrales de Oaxaca, puso sobre la mesa las decisiones relativas a la presencia en el territorio de un proyecto minero a cargo de la empresa canadiense Plata Real. García señala lo siguiente:

En la primera reunión eran como 15 mujeres, pero en la segunda ya eran como 50 o 60, incluso en un momento se para una señora, preguntó dónde estaba el síndico y la autoridad, y dijo: “ustedes que no permiten que participemos las mujeres, porque según que las mujeres no tenemos capacidad para argumentar, porque no estamos en las asambleas y según que no sabemos hablar. Yo quisiera ver a esos hombres que nos han negado el derecho a las mujeres a participar en la política de la comunidad, los quiero oír; qué van a decir. Porque si no dicen nada, es porque no les duele cómo se paren los hijos, nosotras las mujeres que parimos el mundo, porque parimos a los hijos, sabemos lo que cuesta tener un hijo y cuidarlo, y qué futuro les vamos a dejar [...]”. Y dijo que era el momento de que los hombres se pusieran a pensar qué le iban a dejar a sus hijos, ya que con ese panorama sólo les iban a dejar migración y el pueblo va a morir. Y les dijo que si les preocupaba su pueblo que hablaran (García, 2019: 103).

Durante una asamblea comunitaria, la interpelación de la mujer, dirigida a las autoridades y a los hombres de la comunidad, interroga no sólo las relaciones comunitarias, que a su vez son relaciones de género, sino el papel que las mujeres tienen en la toma de decisiones. Interroga también el modo en el que hombres y mujeres ocupan lugares distintos de enunciación, a partir de los cuales sus palabras son oídas o no. La idea de que las mujeres no pueden argumentar porque no participan en las asambleas funciona como un modo de nombrar las cosas que, de algún modo, circunscribe y propicia que sigan predominando las formas identitarias basadas en la desigualdad (Rancière, 2011). Estas formas limitan, a su vez, el poco cuerpo que constituye a las mujeres como sujeto de interpelación y argumentación en los procesos de toma de decisiones. A pesar de ello, la voz de esta mujer de Magdalena Teitipac pone en entredicho las decisiones tomadas por las autoridades, en el sentido de aprobar la intervención de la minera. Al hacerlo, se opone a la forma (capacidad o no de argumentar en las asambleas) otra forma en la que su palabra adquiere un soporte argumental en los actos sentidos, por los cuales la relación entre el dolor de lo que significa parir un hijo y la herencia de un territorio están ligados. De algún modo, el conflicto es recolocado en un terreno que hasta entonces otorgaba distintos lugares de enunciación a hombres y a mujeres, y a partir de esos lugares determinaba el valor o no que pudiese tener la palabra. La mujer hace aparecer, con su dicho, una capacidad de agencia que no existía antes, a partir de la cual nombra no sólo el conflicto político en torno a aceptar o no la intervención de la minera, en el territorio de la comunidad, sino también el conflicto por la capacidad de los hombres y mujeres de hacer valer decisiones comunitarias respecto de lo que es común. En este sentido, Rancière señala:

Detrás de todo conflicto político, está el conflicto sobre el hecho mismo de saber quién está dotado de la capacidad política de la palabra. La dominación se fundamenta siempre en la idea de una diferencia sensible, en la idea de que hay personas que no hablan verdaderamente, o que no hablan más que para expresar el hambre, la cólera y cosas así. Durante mucho tiempo, este modelo ha servido para relegar a las clases pobres o, incluso durante más tiempo, para relegar a las mujeres (Rancière, 2011: 103).

Intentemos profundizar en el carácter de estas voces ligadas a la vida y a la defensa del territorio, en particular de las mujeres de pueblos indígenas. En otro trabajo (Cabrera, 2017), me he referido al conflicto ocurrido a raíz del intento de la empresa Mareña Renovables para construir un parque eólico en la Laguna Superior del Istmo de Tehuantepec, donde se asientan pueblos indígenas binnizá e ikoots. Ahí sostenía que las prácticas de resistencia a la intervención del megaproyecto, por parte de las comunidades que se extienden en la rivera de la laguna, propiciaban diversas experiencias colectivas, que no necesariamente suponían una perspectiva común de lo que el territorio representa para cada pueblo. Sin embargo, consideré que la aparición de una narrativa basada en la defensa del territorio respondía, sólo en primera instancia, a una política de

desposesión que afecta fundamentalmente a pueblos y comunidades. Desde mi punto de vista, había, tras esa narrativa, el resguardo de modos de vida basado en la idea de oponerse a las prácticas de extracción de recursos naturales, conocimientos y saberes que consideran a la tierra y el territorio como seres vivos, con los cuales se establece un continuo intercambio. Ese intercambio supone un cuidado sin el cual la recreación de la vida está en peligro. En este campo de reflexión llama la atención el poema de la zapoteca (binnizá) Irma Pineda, escrito originalmente en zapoteco:

No me verás morir/no podrás olvidarme/Soy tu madre/tu padre/la vieja palabra de tu abuelo/la costumbre de los tiempos/la lágrima que brota de un anciano sauce/la más triste de las ramas/perdida entre las hojas/No me verás morir/porque soy/un cesto de carrizo/donde aún se mueven las tenazas/del papá del camarón/el pescado que Dios comió/la serpiente que devoró un conejo/el conejo que siempre se burló del coyote/el coyote que tragó un panal de avispa/la miel que brota de mis senos/tu ombligo soy/y no me verás morir/Aunque creas que todos se han marchado/no me verás morir/Habrà una semilla/escondida entre los matorrales del camino/que a esta tierra ha de volver/y sembrará el futuro/y será alimento de nuestras almas/y renacerá nuestra palabra/y no me verás morir/porque seremos fuertes/porque seremos siempre vivos/porque nuestro canto será eterno/porque seremos nosotros y tú/y los hijos de nuestros hijos/y el temblor de la tierra/que sacudirá el mar/y seremos muchos corazones/aferrados a la esencia de los binnizá/y no me verás morir/no me verás morir/no me verás/morir (Pineda, 2018).

En el poema de Irma Pineda se asienta una voz que enuncia y refleja este encuentro con los llamados recursos naturales, en el que la palabra liga intrínsecamente a los ancestros, a los espectros, diría Derrida (1995), con el sauce, con las ramas, con el cesto de carrizo donde aún perviven las “*tenazas del papá del camarón*”. Pues el camarón representa una fuente principal de ingresos para las comunidades asentadas en los linderos de la laguna. Este estrecho vínculo entre la voz que se desplaza a través de la herencia y que une al ancestro con quien elige en el presente apropiarse de ella, contempla la presencia de otras voces que se manifiestan en los seres vivos a través de sus emociones: “la lágrima que brota de un anciano sauce/la más triste de las ramas/perdida entre las hojas”. Y es este intercambio con la voz de los ancestros y con las emociones presentes en los árboles, en las ramas y en ese conjunto natural que conforma el territorio lo que hace posible la recreación de la vida. Entonces cobra sentido la fuerza del verso inicial y final del poema “No me verás morir”, que se traduce en una voz de resistencia, una fuerza que permite a la cultura propia perseverar y acrecentar sus posibilidades, aún frente a las amenazas que los procesos extractivos representan.

Es por ello que considero que la resistencia no opera necesariamente como una práctica o estrategia de confrontación, enmarcada en los movimientos sociales que resisten los embates neoliberales, a partir de elecciones racionales de carácter colectivo, tal y como lo plantea Melucci (1999). Tampoco se trata de acciones que los sujetos llevan a cabo de manera cotidiana en sus prácticas y discursos ocultos, invisibles, con el fin de minar el poder del otro, hasta que las relaciones de fuerza permitan una confrontación abierta, como lo propone Scott (2000). Hay otra expresión de la resistencia, que estaría más ligada a dos aspectos que considero afines: por un lado, la idea de que, si bien está cada vez más presente el papel que desempeñan los dispositivos de gobernabilidad, sobre todos los procesos vivos que, evidentemente, repercuten en el control y disciplinamiento de los cuerpos, respondiendo a la velocidad que el capital impone para su reproducción, también es cierto que dichos procesos siempre exceden las formas de sometimiento y encuentran expresiones de vitalidad, en el corazón mismo de esas operaciones de control y dominación. Lo anterior sucede porque se recurre a expresiones culturales, como en el poema de Pineda, o a otras manifestaciones más cercanas a la creación de alternativas productivas, como en el caso de los cultivos agroecológicos, la producción de semillas nativas o los fertilizantes hechos a base de sustancias naturales, que denominé ecología mundo, siguiendo a Moore (2020). Por el otro, la resistencia puede ser entendida, además, desde estas prácticas de lucha que no recurren solamente a la confrontación. Se trata de prácticas que abonan al desenvolvimiento de ligas entre el pasado espiritual de los pueblos originarios, y condiciones presentes en las que se ponen en juego formas de lo posible. A pesar de ello, no dejan de considerar en sus diagnósticos las ruinas (Stoller, 2013) que los procesos extractivos han dejado, pero propiciando nuevos campos de experimentación más cercanos a la noción de potencia, tal y como Agamben

(2016) la entendió, siguiendo la reflexión de Deleuze. La potencia, señala el filósofo italiano, es la condición de posibilidad de un acto, pero al mismo tiempo la suspensión de ese acto, es decir, contiene en sí misma tanto la posibilidad del acto como su supresión. De este modo, pone en juego una instancia que detiene el impulso inmediato hacia el acto y así impide que la potencia se agote en el acto, es decir, se expresa como conservación de la potencia, como capacidad acumulada para llevar a cabo el acto (Agamben, 2016: 40). Ante esta comprensión de la noción de potencia es posible señalar que la resistencia presente en ese “No me verás morir”, alude a una voz que, si bien está dirigida al otro, que de algún modo propicia esta muerte y lo enfrenta, también se encuentra con otras voces que la sostienen como condición de posibilidad de un acto, como potencia que produce un ensamblaje distinto entre las voces de los ancestros, las de la naturaleza y la de aquellos que se apropiaron de esta herencia. Ese acto no puede ser otro que el de la recreación de la vida.

En consecuencia, es posible mencionar que una biopolítica plebeya, en el caso que nos ocupa, no sólo abre un terreno de disputa en el marco de la preservación y cuidado de los territorios. También incorpora un lenguaje que le otorga valor a un mundo de vida que busca revertir las formas dominantes de valoración mercantil, de acuerdo con Navarro (2013), siguiendo la expresión de Martínez Alier (2009). El valor es producto de un tipo de vínculo con el territorio, expresado en la metáfora del dolor del parto, del cual habla la mujer en la asamblea de Magdalena Teitipac: “nosotras las mujeres que parimos el mundo, porque parimos a los hijos”. El territorio asume así un valor que trasciende aquel que el mercado le impone, y que adquiere la forma de una voz que, si bien no tiene lugar en la toma de decisiones, expresa la solidez de ese vínculo con el otro, por medio de la integración y el equilibrio entre la herencia, el mundo natural y el mundo humano.

Morir para no morir

La resistencia por la defensa del territorio ha orillado muchas veces a los integrantes de las comunidades originarias a optar por caminos que no siempre corresponden a una llamada vía pacífica. Los proyectos que llegan a instalarse en sus territorios sin su consentimiento informado, según el artículo 169 de la OIT, son, a la larga, proyectos que conducen a fenómenos como el desplazamiento forzado o el conflicto abierto. Es en estos términos que cobra sentido la voz de un integrante del pueblo yaqui al mencionar:

Lamentamos que hayamos tenido que llegar a estas manifestaciones, pero no tenemos muchas opciones. O dejamos que nos roben nuestra agua o luchamos por nuestras vidas, obviamente decidimos luchar de nuevo; el dilema es: seguimos por la vía pacífica o volvemos a nuestro pasado reciente donde nuestros antepasados perdieron muchas vidas para dejarnos este territorio que hoy nos toca defender ante la amenaza de muerte que representa el Acueducto Independencia (Tribu yaqui, 2013).

El terreno en el que se expresaba el conflicto no tenía ya más opciones, ante la imposición de un proyecto como el Acueducto Independencia, que desviaba el cauce del río Yaqui para el abastecimiento de la zona industrial de Hermosillo. Esta manera de plantear las cosas nos lleva a pensar en la noción de sublevación que Foucault definió en la entrevista que ofreció a Farès Sassine en 1979. El filósofo francés definió así sublevación: “Prefiero morir para no morir. Prefiero mejor morir bajo las balas que morir aquí, prefiero morir hoy sublevándome que vegetar bajo el golpe del amo del que soy [inaudible]. Entonces el morir en lugar de morir” (Foucault y Sassine, 2015: 41).

El conflicto entraba en un proceso al que no le quedaban opciones, en su momento importantes para el pueblo yaqui, pues éste había recurrido a diversos amparos, con una sentencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación a su favor. El morir para no morir es una medida radical de exposición y defensa de la vida, no obstante que esa exposición implica la muerte. En ello estriba lo dramático de la definición que le da sentido a la noción de sublevación, y que es posible pensar en la lucha del pueblo yaqui frente a la construcción del Acueducto Independencia, que despojaría a su territorio del vital líquido.

Es posible apreciar que en las voces que hemos tomado de las experiencias de pobladores originarios en defensa del territorio ocurren al menos tres perspectivas distintas desde las cuales se pensaría una biopolítica plebeya. Estas perspectivas ponen en juego la relación entre la vida y la muerte de las poblaciones, circunscritas al campo propio de lo político.

En la primera de éstas cobra relevancia el dicho de la mujer de Maya Balam, en el sentido de vincular los frutos de su trabajo en términos de remuneración, al pago de servicios médicos relacionados con una muerte gradual, como producto del deterioro de las condiciones ambientales en el territorio habitado. “Pagar nuestra muerte” es una expresión dramática de una vida sin sentido. El trabajo remunerado que tendría que propiciar mejores condiciones de vida, se ocupa para cubrir los gastos de la muerte. “Nos esforzamos en la vida para pagar nuestra muerte”. En ese mismo sentido, el proceso neoliberal propicia el despojo de los territorios, mediante una paulatina separación o desprendimiento de los vínculos de los pobladores con dichos territorios, y pone en cuestión las formas propias de reproducción de la vida, principalmente en las comunidades rurales. La lucha por la vida, que pone en juego algo más que la lucha por la existencia, da lugar entonces a pagar la muerte, o a quedar desprendida de las condiciones a través de las cuales esta lucha propicia la expansión de la vida. Ambas amenazas son manifestaciones de una vida que no merece ser vivida.

La segunda perspectiva está relacionada con la dimensión propia de la subjetividad, y de las emociones que en ésta se juegan, que constituye un referente para la comprensión del valor de un territorio, que no es sólo el del valor de cambio, tal y como ocurre con los megaproyectos de desarrollo ligados a intereses corporativos; sino que un territorio se comprende desde la entraña misma de lo que significa parir. Un dolor que es, al mismo tiempo, un dolor que da vida. Y es desde esa entraña y desde la defensa de esta experiencia que se conecta la herencia proveniente de los ancestros, con la que se deja a otros por venir, conexión cuyo soporte es la vida en el territorio y no únicamente un bien material. Es porque se está ligado al territorio, que se está conectado a una historia y a un porvenir. En tanto, el “No me verás morir” es el refrendo de una voz que hace parir formas de vida, y esa voz toma cuerpo cuando se trata de entender la resistencia como creación y reproducción de condiciones de vida en el territorio pese a las amenazas, o quizás por la existencia misma de éstas. Lo que hemos llamado potencia, siguiendo la propuesta de Agamben, es un modo de resistencia que se expresa como capacidad para la acción y para la recreación de la vida, y no sólo como confrontación del poder. Entonces, si en la primera perspectiva se vislumbran las amenazas a la vida en el largo plazo, como producto del deterioro del territorio, en ésta se manifiesta una reacción que se traduce en la emergencia de una fuerza emocional que empuja a la acción, que propicia la defensa y expansión de las formas de vida, aún ante las amenazas de muerte. La biopolítica plebeya toma la forma de una disputa por las condiciones a través de las cuales se despliegan estas posibilidades de la vida o, por el contrario, éstas se contraen hasta convertir a las poblaciones en sobrevivientes, lo que algunas autoras como Stoller (2013) han llamado campo arruinado. Un campo donde se multiplican los efectos de las prácticas neoliberales y coloniales, y pese a ello también dan lugar a diversas dislocaciones donde se reconfiguran los escenarios dañados. En este sentido, distintos movimientos actuales estarían luchando por extender formas de vida, por ejemplo, respecto de las diferencias sexuales (LGBTTI+), las desigualdades en las identidades de género (feminismos) o, como lo hemos visto en este trabajo, respecto de la diversificación de la vida natural y animal a través de la búsqueda de equilibrios.

La tercera perspectiva comprende la radicalización del conflicto que encarna, en ocasiones, la llegada de megaproyectos, como el del Acueducto Independencia para el pueblo yaqui. Las opciones dejan de existir tal y como lo señala uno de sus integrantes. No hay caminos ya para producir formas de vida; sin agua, la vida se extingue. La muerte es significada como algo inminente y, por tanto, la única opción es luchar por la vida, aunque esta lucha represente la propia muerte.

Lo que Foucault resaltó con el concepto de sublevación es que, a diferencia de la resistencia al poder del otro, o la potencia para expandir formas de vida en el territorio, ante determinadas condiciones, la única alternativa es la lucha, aunque ésta simbolice la propia muerte. Éste es el terreno en el que muchos defensores del territorio han perdido la vida.² Sin embargo, recientemente, como resultado de esa larga lucha, el gobierno federal acordó llevar a cabo un Plan de Justicia

² El periódico El País reporta que en 2021 fueron asesinados 54 defensores del medio ambiente y territorio, en <<http://el país.com>> américa – futura>, consultado el 30 de mayo de 2023.

del Pueblo Yaqui, el cual puede ser el inicio de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, al reconocer a estos como sujetos de derecho con capacidad de tomar decisiones relativas a sus territorios y de suscribir acuerdos con los diversos órdenes de gobierno (INPI, 2021).

Territorio y biopolítica plebeya

Hasta ahora hemos seguido diversas expresiones presentes en las luchas iniciadas en algunos territorios de México, principalmente habitados por pueblos originarios, amenazados por la instauración de proyectos a gran escala de extracción y mercantilización de bienes naturales. En torno a estas luchas, hemos hecho una lectura que apunta a señalar distintas perspectivas, desde las cuales pensar las formas de resistencia y conservación de la vida de las personas, de las comunidades y del medio ambiente reunidas bajo la noción de biopolítica plebeya. Intentemos, en función de estas experiencias, profundizar en la comprensión de esta noción.

Estas luchas socioambientales han dado lugar, en algunos casos, a la emergencia de formas de reapropiación del medio ambiente en los territorios, pero también de reorganización de los escenarios comunitarios para hacer frente al despojo y a la devastación. Hemos señalado que la defensa del territorio no solamente atañe a la protección y el cuidado de la diversidad medioambiental, sino también al fortalecimiento de vínculos y espacios de reproducción de la vida o de expansión de las formas de vida, que conlleva tanto la vigencia de prácticas ancestrales como de alternativas contemporáneas. En este marco, se observa que el terreno de la confrontación abre una distinta aproximación al tema del valor. Mientras que en el ámbito de los proyectos de extracción y mercantilización de bienes naturales se impone un modo de naturalización de estas prácticas, como una necesidad trascendente de crecimiento y desarrollo, y como un hecho histórico inevitable que le otorga valor a un objeto por su relevancia en el mercado (acumulación). En el otro ámbito, no se niega esta realidad que impone el mundo contemporáneo, pero introduce y afirma otra concepción del valor y la somete a un juego distinto de lo que da consistencia a la vida, no sólo humana, sino también extrahumana (Echeverría, 2005).

Desde esta perspectiva, cobra sentido la emergencia de un sujeto para el cual la relación con el territorio no es sólo producto del trabajo y de lo que se obtiene de éste. Ocurre también a través de los ritos y ceremonias en los que se ofrenda a la madre tierra, o incluso en aquellos en los que se crean divinidades ligadas a los distintos elementos de la naturaleza. Así, la montaña, el mar, los animales salvajes pueden adquirir una dimensión hierofánica presente en algunas formas de vida (Díaz, 2007). El valor está puesto entonces en un tipo de vínculo que establecen las comunidades con la tierra y el territorio, donde estos elementos naturales son fuente de riqueza, pero también la matriz de toda creación cultural. Es en este sentido que Martínez Alier (2009) habla de lenguajes de valoración no mercantil, referidos por Navarro (2013). Hay entonces en estas luchas una relación intrínseca entre la existencia de un mundo de vida en el que se comparten estos valores y la producción de una subjetivación política, tal y como lo aborda Rancière (2011).

Esta subjetivación hace posible el despliegue de determinadas formas de valoración del mundo, que buscan revertir la naturalización de modos dominantes de definición de lo común. De igual modo, pretenden revertir un lugar y un papel definidos con base en una jerarquía y un campo, en el que se legitima un conocimiento como conocimiento universalizado, que no es el de las mujeres a las que nos hemos acercado, que otorgan sentidos distintos a los problemas medioambientales, ni responde entonces a sus intereses como comunidades indígenas.

Ha habido, sin embargo, una intención del Estado, mediante sus instituciones, de impedir que estas maneras de concebir el valor de los bienes comunes adquieran relevancia en las perspectivas regionales, sobre todo en aquellos estados del país con mayor población indígena. Díaz (2007) señala que en el artículo 27 de la Constitución mexicana, reformado en 1992, en lo relativo a la posesión de las tierras de las comunidades indígenas, se transformó la propuesta inicial que sostenía: “La ley garantizará la integridad territorial de los pueblos indígenas”, por “La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas” (Díaz, 2007: 25). El autor de origen mixe señala que, con esta modificación, el Estado adquiriría el lugar de protector, y por tanto la ley le otorgaba una primogenitura respecto al uso del territorio en las comunidades indígenas, además de malversar el reconocimiento de los pueblos, llamándolos “grupos indígenas”. Con base en lo anterior, Díaz

reconoció la importancia del Convenio 169 de la OIT, que sostiene en su artículo 13: “Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación” (OIT, 2014: 21). Así, frente a las amenazas que han puesto en juego los pactos establecidos entre gobiernos estatales y municipales y las empresas nacionales o internacionales por llevar a cabo procesos de ocupación de tierras y territorio en posesión de pueblos indígenas, estos han recurrido en su defensa al mencionado Convenio 169 de la OIT, como ocurrió en la Laguna Superior del Istmo de Tehuantepec (Cabrera, 2017).

Ahora bien, al llevar estas expresiones de la resistencia, en la lucha y defensa de los territorios, al escenario de la biopolítica, y en particular a una biopolítica plebeya, nos encontramos con un concepto poco desarrollado en el ámbito de la reflexión filosófica o política, que más bien ha sido pensado con base en los aportes de Foucault (2000; 2006; 2007), de Agamben (2017) o de Esposito (2009), como un biopoder; es decir, se trata de un modo de control de la vida de las poblaciones que se expresa a través de la forma que toma la gubernamentalidad, y que tiende a extraer la energía vital en favor del desarrollo del capital y a separar las vidas que merecen ser vividas, de otras que son abandonadas a la supervivencia. A pesar de ello, la noción de biopolítica democrática adquirió cierta relevancia a partir del 2020. Si bien la interrogación por las prácticas de gobierno más o menos coercitivas y las disposiciones que estos gobiernos dispusieron frente a la pandemia, como el distanciamiento social, la toma de muestras y datos para vigilar a la ciudadanía y la reclusión en casa, dieron lugar a múltiples expresiones que se concentraron en pensar el ejercicio de un biopoder. También es cierto que algunas voces se pronunciaron en búsqueda de una oportunidad que la pandemia brindaba para poner en juego formas de cuidado colectivo de una manera no coercitiva, y la creación de espacios de deliberación democrática, que no sólo tuvieran como referente la palabra autorizada de los expertos, sino un conocimiento más plural (Sotiris, 2020).

Es por ello que adquiere relevancia la capacidad de agencia de los sujetos sociales. Me refiero a la capacidad colectiva para llevar a cabo formas de control ciudadano de los procesos ligados a la vida en las comunidades, y de atención a las prácticas de salud, que no abandonan la idea de que las consecuencias de los procesos de deterioro del medio ambiente están vinculadas a la aparición de virus y enfermedades. Es en este terreno donde, la mujer que habita en una comunidad al poniente del municipio de Bacalar, piensa la salud comunitaria como una estrategia colectiva estrechamente ligada al cuidado y defensa del territorio, y no sólo a la promoción de la salud de las personas en un plano individual. Alika lo menciona en los siguientes términos: “Se reconoce la salud de los cuerpos, de los seres vivos, los elementos, de los bienes naturales, de los medios de vida, de la comunidad en un territorio específico, donde en caso de no estar en bienestar (o enfermedad) los síntomas se vinculan al contexto, las formas de vida y las relaciones con el territorio” (Alika Santiago, 8 de septiembre de 2021).

La biopolítica plebeya exige entonces una reorientación de las prácticas incorporando el cuidado, la aparición y expansión de nuevas formas de vida, que pueden y de hecho son antagónicas a la lógica del capital y que, por lo general, emergen ligadas a la situación en la que se encuentran las clases subalternas. Sotiris (2020) señala que la formación de un nuevo campo de disputa a partir de las luchas, en este caso de defensa de los territorios, ofrecen la posibilidad de considerar una forma biopolítica que escape al terreno donde el control y la gestión de las poblaciones tiene lugar. En este sentido, la fuerza de las luchas subalternas cobra relevancia, como lo señaló Spinoza (citado en Butler, 2014) en la definición de la vida como “el ser que busca perseverar en su propio ser”, es decir, un modo de afirmación de la vida que se encuentra en el esfuerzo del ser por preservarse como ser y para ello acude y acrecienta las potencias que le permiten incrementar estas posibilidades.

La biopolítica plebeya es, entonces, una manera de repensar las formas del cuidado de la vida en un sentido amplio, es decir, un cuidado que implica la vida de las personas en comunidad, tanto como la vida de los territorios donde ésta se reproduce. Tal visión configura un nuevo campo de disputa por el poder, que toma forma no sólo en el enfrentamiento político, sino también en la posibilidad de impulsar la transformación de las relaciones sociales, con base en la creación de nuevos escenarios de organización y expansión de las formas de vida, que son antagónicas a las lógicas de reproducción del capital. Hemos señalado que la lucha del pueblo yaqui, ante circunstancias de extrema vulnerabilidad de la vida de las comunidades por lo que llamaron el robo del agua, ha traído consigo un nuevo pacto con el gobierno federal, que sería el nacimiento de una relación distinta entre el Estado y los pueblos indios. Este tipo de acuerdos representa una parte de

esta biopolítica plebeya, que lucha por la creación de condiciones donde las formas de vida y no sólo la apuesta por otras expresiones de lo común alcanza diversas posibilidades.

En este ámbito adquieren relevancia otros modos de concebir el saber y la producción del conocimiento que exigen el desarrollo de vertientes, basadas en las concepciones de los pueblos originarios, mediante la comprensión de sus lenguas y de los usos asociados a los significados de las palabras. Las prácticas relativas al cuidado de la vida, en particular en el ámbito de la salud, no se inscriben solamente en el acceso para toda la población a un sistema de salud universal. La salud requiere, además, una comprensión más amplia que vincula la emergencia de las enfermedades a las condiciones de vida, donde diversos factores inciden para que ésta se expanda o se restrinja. De esta forma, es posible pensar que, temas como el de la obesidad en amplios sectores de la población en México, están vinculados al incremento de cadenas de expendio de alimentos chatarra a lo largo de todo el territorio nacional. La participación de las poblaciones en la modificación de esas condiciones es también parte sustantiva de esta biopolítica.

Así pues, una biopolítica plebeya sería pensada a través de la existencia de diversos espacios de confrontación, que ponen en juego no sólo la posibilidad de que las voces de los de abajo adquieran relevancia en los procesos de toma de decisiones, sino también de crear formas de convivencia más afines a la conservación de espacios colectivos de apropiación y recreación de la vida y, por ende, de las condiciones propicias para su desenvolvimiento.

Sin embargo, cabe preguntarse cuáles son los alcances de la noción de biopolítica plebeya y de este modo particular de aproximación a ésta. Hasta ahora he señalado la trascendencia que puede tener en los movimientos en defensa del territorio y otros movimientos, como el LGTBTTI+, al atribuir al campo de las identidades sexuales un terreno actual de expansión de formas de vida, que han sido reprimidas en el pasado y que siguen luchando por su reconocimiento. También profundicé en la lectura de algunos movimientos feministas, en la medida en que sus demandas comenzaron a privilegiar, en la última década, la defensa de la vida ante la violencia de género y aumento de los feminicidios (Cabrera, 2021). En ambos casos, está en juego no sólo la multiplicación de formas de vida mediante la asunción de nuevas identidades o de su reconfiguración, sino también la puesta en cuestión de estatus socioculturales que han construido históricamente escenarios de desigualdad. Por ello resulta trascendente continuar explorando los alcances de esta noción.

Finalmente, cabe mencionar que, al reconocer diversos escenarios de disputa por los territorios, cuyos impactos presentan distintas magnitudes y temporalidades, es posible construir acercamientos a prácticas que configuran campos de experimentación de las formas de vida, sin desconocer la producción de ruinas a las que estos territorios han sido sometidos. Se abren así posibilidades de identificación, tanto de los daños que los megaproyectos producen en diversas regiones del país, la forma en que estos daños son vividos por las poblaciones afectadas, como los modos a través de los cuales éstas resisten y desorrollan potencias capaces de alterar la relación de desequilibrio entre la vida y la muerte en los territorios mencionados.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2020). "La invención de una epidemia", *Sopa de Wuhan*, en <<http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>>, consultada el 17 de septiembre de 2021.
- Agamben, Giorgio (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2016). *El fuego y el relato*. Trad. de Ernesto Kavi. Madrid: Sexto Piso.
- Ameringo, María (2009). "Concepciones del ser humano y la naturaleza desde el antropocentrismo y el biosferismo", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, vol. 10, núm. 3: 2017-2034.

- Arrese Alcalá, Pilar Carolina (2021). "Mujeres indígenas rurales: procesos organizativos y participación en la defensa de su territorio. La experiencia de la colectiva *K-luumil X'ko'olelo'ob* en Bacalar, Quintana Roo". Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, tesis de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones.
- Bartra, Armando y Gerardo Otero (2008). "Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia", en Sam Moyo y Paris Yeros (coords.). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: Clacso, en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/moyo/18BarOt.pdf>>, consultada el 20 de agosto de 2021.
- Butler, Judith (2014). "El deseo de vivir. La ética de Spinoza bajo presión", en *Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: El 'giro ético' de Judith Butler*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones "María Saleme de Burnichon" de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Butler, Judith y Athena Athanasiou (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Trad. de Fernando Bogado. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Cabrera Amador, Raúl E. (2021). "En los bordes de la biopolítica", *Revista Nomadías* núm. 30: 165-189.
- Cabrera Amador, Raúl E. (2017). "Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales", en J. Carlos Domínguez (coord.), *Megaproyectos, desplazamiento forzado y reasentamiento involuntario en México. Testimonios y reflexiones*. México: Instituto Mora.
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Historia de la gubernamentalidad*, vol. 1. Bogotá: Siglo del Hombre editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Díaz, Floriberto (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Sofía Robles y Rafael Cardoso (comps.). México: UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2005). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder.
- Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- Foucault, Michel (1988). *Historia de la sexualidad*, vol. 2, El uso de los placeres. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel y Farès Sassine (2015). "No puede haber sociedades sin sublevación", *Me cayó el veinte. Revista de Psicoanálisis*, núm. 31.

- García González, Madai (2019). “¡El cerro es la vida! Actores, conflicto y organización frente al despojo minero en Magdalena Teitipac, Oaxaca”. Ciudad de México: INAH, tesis de maestría en Antropología Social.
- Gauny, Gabriel (2020). *El filósofo plebeyo*. Buenos Aires: Cactus.
- Han, Byung Chul (2020). “La emergencia viral y el mundo del mañana”, *Sopa de Wuhan*, en <<http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>>, consultada el 17 de septiembre de 2021.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2021). “Plan de Justicia para el Pueblo Yaqui resarcirá injusticias cometidas históricamente: INPI”, en <<http://www.gob.mx/inpi/articulos/plan-de-justicia-para-el-pueblo-yaqui-resarcira-injusticias-cometidas-historicamente-inpi>>, consultada el 30 de septiembre de 2021.
- Makowski, Sara (2019). “Ética y micropolítica de la intervención psicosocial”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 27: 39-56.
- Martínez Alier, Joan (2009). “Conflictos ecológicos y lenguajes de valoración”, en *Ecología política en el capitalismo contemporáneo*. Buenos Aires: Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales/Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Melucci, Alberto (2019). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Moore, Jason W. (2020). *El capitalismo en las tramas de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Navarro, Mina Lorena (2019). “Despojo capitalista y luchas por lo común en defensa de la vida en México”, en Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín (coords.), *Ecología política latinoamericana* (UAM/CLACSO), vol. 2: 225-240..
- Navarro, Mina Lorena (2013). “Subjetividades políticas contra el despojo capitalista de bienes naturales en México”, *Acta Sociológica*, núm. 62: 135-153.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2014). “Convenio núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, en <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>, consultada el 10 de septiembre de 2021.
- Paz, María Fernanda (2017). “Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socio ambientales en México”, *Acta Sociológica*, núm. 73: 197-219.
- Pineda, Irma (2021). “No me verás morir”, en <https://literaturabachillerato2020.blogspot.com/2021/02/no-me-veras-morir-irma-pineda.html?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+Literatura2020+%28Literatura+2020%29>, consultada el 5 de septiembre de 2021.
- Prada, Raúl (2012). “El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico”, en *Más allá del desarrollo*. México: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Quintana, Laura (2022). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.

Quintana, Laura (2021). “Republicanismo democrático y conflicto emancipatorio”, en Macarena Marey (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona: Herder.

Quintana, Laura (2020). *Política de los cuerpos*. Barcelona: Herder.

Ramírez, Blanca Rebeca y Liliana López Levi (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: Instituto de Geografía, UNAM/UAM Xochimilco.

Rancière, Jacques (2011). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.

Rancière, Jacques (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM.

Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

Sotiris, Panagiotis (2020). “Thinking Beyond the Lockdown: On the Possibility of a Democratic Biopolitics”, *Historical Materialism*, vol. 28, núm. 3: 3-38.

Sпивак, Gayatri Chakravorty (2011). *¿Pueden hablar los subalternos?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Stoller, Ann Laura (2013). *Imperial Debris. On Ruins and Ruination* Durham: Duke University Press.

Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara/CALAS Maria Sibylla Merian Center.

Svampa, Maristella (2008). Cambio de época. *Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Tiburcio, Argelia (2018). “Transformación del territorio hidrosocial del Río Yaqui. El surgimiento de la región hidropolitana en el suroeste de Sonora”, en Gilda Guerrero Salgado y Juan Carlos Valarezo (eds.), *Geopolítica, territorio y gobernanza multinivel. XVII encuentro de geógrafos de América Latina*. Quito: Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

Tribu yaqui (2013). “Tropa yoemia, namakasia kaabe amau tawabaane”, en <<https://bochabetia.jimdo.com/comunicados/tropa-yoemia/>>, consultada el 10 de septiembre de 2021.

Entrevistas del autor

Con integrantes de K-luumil X'ko'olelo'ob, 29 de octubre de 2022.

Con Alike Santiago, 2019.

Con Alike Santiago, 8 de septiembre de 2021.

Con Alike Santiago, 27 de febrero de 2023.