



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Agua, comunidad y conflictividad social en Santiago Mexquititlán.

Tesis

**Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas.**

Presenta:

Leopoldo Antonio Vazquez Cabal

Dirigido por:

Edgar Israel Belmont Cortés.

Dr. Edgar Israel Belmont Cortés

Presidente

Dra. Diana Patricia García Tello

Secretaria

Dra. Beatriz Utrilla Sarmiento

Vocal

Dra. Adriana Terven Salinas

Suplente

Dr. César Enrique Pineda Ramírez

Suplente

Centro universitario, Querétaro, Qro.

Noviembre del 2024.

México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED


Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional


Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

AGRADECIMIENTOS.

Doy gracias a Dios por todos sus dones y bendiciones, por haberme brindado a mi familia, amigos, mentores, alumnxs y compañerxs de lucha; por haberme cruzado en el camino a las personas de Santiago Mexquititlán que me han permitido compartir vida, aventuras y aprendizajes durante este recorrido. Jo negü ingado ju.

Doy gracias a mis padres Jesús Antonio Vazquez Villarreal y María del Carmen Cabal Arribillaga. Les agradezco el haberme criado, guiado, alimentado y amado; por acompañarme y apoyarme en todas mis locuras y también por su ejemplo de vida.

Doy gracias a mis hermanas Marlene y Gaby y a mi hermano Rodrigo, por su camaradería, amor y apoyo. Lo mismo para mi tía Pilar, Nancy y Alejandro; también para mis compas y primos Norman, Rodolfo, Santiago, Miguel, Iótoni, Klara, Anaí, Cristofer, Carlos, Héctor, Ricardo, Edwin, don José Ugalde, Irma Orgen, Leonardo, ElVino del Cerro, Aldo, Rogelio, Raúl, Harry, Charmin, Zamarripa, Hatziry, Daniel, Ana, Álvaro, Juan Carlos, Javo, Lulú, Britzia, Cristian, Agüita, Alaín, Fer, Mauricio, Paulina, Arturo, David, Adrián, Juanita, Daniela, Joanna, Pablo Marco, Andrea, Nayely, Kimberly, Caro, Joel, Nuria, Orlando, Tania, Edson, profes Compean, Baez, Gaby, Nicktze Ha, Ceci, Arandi, Susana, Astrid, Uzi, Emanuel. A los Abis por su apoyo y cuidado de mis hijxs.

Jamädi Sara, Estela Hernández, Jacinta Francisco, don Faustino, Enedina, Ezequiel; mi gratitud y respeto por la confianza, la amistad, la acogida y lo aprendido. Igual manera para Tzolkin, Braulio, Juan, Charly, Ale, Luis, Naomi, Lina y todxs lxs compas del CAG y de la REDAVI.

Agradezco la confianza, el acompañamiento y el consejo de Edgar Belmont, Boris Marañón, Enrique Pineda, Diana Tello, Beatriz Utrilla, Adriana Terven, Eduardo Solorio; José Luis Plata, Magnolia Hernández, Erika Ramos, Diana García, Gema Juárez, Marco Antonio.

También agradezco al CONAHCYT por la beca y las facilidades prestadas con las cuales pude realizar mis estudios e investigación durante mi estancia en la maestría.

Dedico este trabajo a mis hijos Sophia Naáyun y Mathias Yoban cuya vida y existencia llenan sentido, alegría y aprendizaje a mi vida y me brindan fuerzas para seguir adelante. Los amo con todo mi ser.

– Ar tsi dehe bui –

– El agua vive –

ÍNDICE.

ÍNDICE DE IMÁGENES Y TABLAS.

RESUMEN.

INTRODUCCIÓN: UNA MIRADA SITUADA AL PROBLEMA.

CAPÍTULO 1: EL AGUA EN CONTEXTO: LA IMPORTANCIA MATERIAL Y SIMBÓLICA.

- 1.1 El agua y la conformación de la vida.
- 1.2 El agua y los ecosistemas.
- 1.3 Cuencas hidrográficas y ciclo hidrosocial.
- 1.4 Geopolítica del agua en Querétaro y su mercantilización.

CAPÍTULO 2: DEHE NGATHO METIHO: EL AGUA VERNÁCULA Y LAS SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

- 2.1 Las sociedades hidráulicas:
- 2.2 Elementos económicos y sociales de las sociedades hidráulicas
- 2.3 Clasificación de las sociedades hidráulicas.
- 2.4 Gestión comunitaria del agua: el agua-comunidad.
- 2.5 Agua vernácula en Mesoamérica: los agua-cerros otomíes.
- 2.6 Territorio, espiritualidad y paisaje.
- 2.7 El modelo del altépetl: el agua-cerro.
- 2.8 Los barrios como organización social y comunitaria de los agua-cerros.
- 2.9 El agua-cerro (*ar dehe t'ōhō*) de Santiago Mexquititlán.
- 2.10 La organización de los barrios de Santiago Mexquititlán.

CAPÍTULO 3: EL PARADIGMA DE LOS COMUNES Y EL AGUA-COMUNIDAD.

- 3.1 Explorando las interacciones socioeconómicas y culturales de los comunes.
- 3.2 Comunes: ¿una economía de reciprocidad? ¿una economía del valor?
- 3.3 4 corrientes, un mismo cause: los comunes, la comunidad, lo comunal y la comunalidad.
- 3.4 Agua-comunidad y su relación con los comunes.

CAPÍTULO 4: AGUA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN SANTIAGO MEXQUITILÁN. UN PRIMER ACERCAMIENTO.

- 4.1 La encrucijada entre los paradigmas de valor de uso y valor de cambio.
- 4.2 H₂O o agua-mercancía (*dehe meti ya hñobujo*).
- 4.3 La propiedad en las sociedades hidráulicas.
- 4.4 Colonialidad del Poder y Control Cultural como mecanismos de la conflictividad social y del despojo.
- 4.5 El Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán ¿un movimiento etnopolítico frente al despotismo hidráulico?
- 4.6 Tejiendo redes de solidaridad: la lucha por el agua y la autonomía.
- 4.7 No es sequia es saqueo: la paradoja de la conflictividad socioambiental alrededor del pozo de barrio IV.

CONCLUSIONES.

BIBLIOGRAFÍA.

ANEXO 1. GLOSARIO DE TÉRMINOS.

ÍNDICE DE IMÁGENES Y TABLAS:

Imagen 1. Ilustración de una Cuenca Hidrográfica.....	20
Imagen 2. Mapa ilustrativo sobre las 37 Regiones Hidrológicas de México.....	21
Imagen 3. Mapa ilustrativo sobre la cantidad de pozos registrados en el estado de Querétaro.....	23
Imagen 4. Mapa de subcuencas que se ubican en el municipio de Amealco.....	26
Imagen 5. Pozo de riego Barrio II.....	34
Imagen 6. Pila de agua bendita en el Templo de Santiago Apóstol, Santiago Mexquititlán.....	36
Imagen 7 Cartografía digital sobre bordos y cuerpos de agua alrededor de Santiago Mexquititlán.....	38
Imagen 8. Mapa que ubica los agua-cerro de Santiago Mexquititlán, Jilotepec y Temoaya.....	41
Imagen 9. Bordos en Santiago Mexquititlán.....	43
Imagen 10. Mapa de cuenca hidrológica del río Lerma-Santiago.....	48
Imagen 11. Foto de mural comunitario en Santiago Mexquititlán.....	69
Imagen 12. Ilustración sobre los cuatro elementos principales que se articulan dentro de la lógica del Común.....	74
Imagen 13. Fotos comparativas entre el agua vernácula y el H ₂ O.....	82
Imagen 14. Imágenes que ilustran al agua como un producto comercial.....	84
Imagen 15. Elaboración propia sobre la representación de la Colonialidad del Poder.....	89
Imagen 16. Foto de un mural en la colonia La Nueva Realidad.....	94
Imagen 17. Foto de la Acción Global por el Agua y la Vida realizada en la Facultad de Filosofía.....	98
Imagen 18. Foto de la Segunda Asamblea Nacional por el Agua y la Vida.....	102
Imagen 19. Cartografía participativa sobre la conflictividad social de Querétaro.....	105
Imagen 20. Fotografía del pozo de Barrio IV en el 2017.....	111
Imagen 21. Fotografía del pozo de Barrio IV en el 2023.....	111
Tabla 1. Control Cultural.....	90

RESUMEN:

El presente trabajo enfoca la observación en la relación que hay entre el agua, las comunidades que interactúan con ella y la conflictividad social. Se hace énfasis en el caso de la comunidad ñhõñhõ de Santiago Mexquititlán, ubicada en el municipio Amealco de Bonfil, en el estado de Querétaro. El planteamiento del problema aborda cómo la escasez y distribución del agua son generadas por despotismos hidráulicos capitalistas que reproducen un patrón de poder colonial-moderno que genera tensiones y conflictos que afectan el bienestar y la cohesión social.

Los objetivos de la investigación son: 1) Analizar los motivos, el discurso y las relaciones sociales que va tejiendo la comunidad de Santiago Mexquititlán en su lucha por lograr controlar y gestionar de manera comunitaria el agua de su territorio; 2) Analizar los factores que contribuyen a la conflictividad social relacionada con el agua; y 3) Indagar sobre la racionalidad económica, las percepciones y prácticas comunitarias sobre la relación vernácula con el agua.

La metodología empleada combina enfoques cualitativos y cuantitativos basados en entrevistas, observación participante y revisión documental. Las entrevistas se realizaron con diversos actores locales, incluyendo líderes comunitarios, habitantes y autoridades locales. La observación participante permitió captar las interacciones y las prácticas relacionadas con el uso y la gestión del agua. Además, se efectuó un análisis documental de políticas públicas relacionadas con la gestión del agua y un estudio geográfico de la cuenca a la que pertenece Santiago Mexquititlán.

Los resultados indican que la escasez de agua en Santiago Mexquititlán no solo es una cuestión ambiental, sino también un problema social y político. La falta de acceso equitativo al agua ha exacerbado las desigualdades dentro de la comunidad y ha generado conflictos entre diferentes grupos.

Finalmente, el estudio subraya la necesidad de enfoques integrados que consideren los aspectos antropológicos, políticos y ambientales para resolver los conflictos

relacionados con el agua en comunidades indígenas y no indígenas. Esto no solo contribuirá a una mejor gestión del recurso, sino también a la promoción de la justicia social y la cohesión comunitaria.

PALABRAS CLAVE: agua, comunidad, conflictividad social, gestión comunitaria del agua, Santiago Mexquititlán.

ABSTRACT:

The present work focuses its observation on the relationship between water, the communities that interact with it, and the social conflicts that arise from this interaction. Emphasis is placed on the case of the Ñhöñhö community of Santiago Mexquititlán, located in the municipality of Amealco de Bonfil, in the state of Querétaro. The problem statement addresses how water scarcity and distribution are generated by hydraulic despotisms of capital that reproduce capitalist, colonialist, and extractivist patterns, leading to tensions and conflicts that affect social cohesion and local development.

The objectives of the research are: 1) to analyze the factors that contribute to social conflicts related to water, 2) to identify community perceptions and practices regarding water resource management, and 3) to elucidate sustainable water management strategies that consider the perspective and participation of indigenous communities.

The methodology employed combines qualitative and quantitative approaches based on interviews, participant observation, and document review. Interviews were conducted with various local actors, including community leaders, residents, and local authorities. Participant observation allowed for the capture of interactions and practices related to the use and management of water. Additionally, a document

analysis of public policies related to water management and a geographical study of the basin to which Santiago Mexquititlán belongs were carried out.

The results indicate that water scarcity in Santiago Mexquititlán is not only an environmental issue but also a social and political problem. The lack of equitable access to water has exacerbated inequalities within the community and has generated conflicts between different groups.

In conclusion, the study emphasizes the need for integrated approaches that consider anthropological, political, and environmental aspects to resolve water-related conflicts in indigenous communities. This will not only contribute to better resource management but also to the promotion of social justice and community cohesion.

KEYWORDS: water, community, social conflict, community water management, Santiago Mexquititlán.

INTRODUCCIÓN: UNA MIRADA SITUADA AL PROBLEMA.

Mi acercamiento a Santiago Mexquititlán se debe a una serie de sucesos fortuitos. Antes de entrar a la MEASC trabajé en el 2022 en un proyecto implementado en el estado de Guanajuato que tenía por finalidad, promover en niñas, niños y adolescentes el hábito de lavarse las manos con agua y jabón. Dicho proyecto se acompañó de otras actividades culturales concernientes al cuidado del agua, a su almacenamiento y a la correcta desinfección de la misma.

Fuimos 4 personas encargadas de promover el lavado de manos en jardines de niños, primarias y secundarias y nos dividimos en 2 equipos. Tuve como compañera a una socióloga que se especializa en temas concernientes a la gestión comunitaria del agua. Durante nuestros trayectos conversábamos sobre las diferentes fuentes de acceso a agua potable en las comunidades y sobre las formas de organización que se desarrollan para tener acceso al vital líquido. También pude observar que donde se encontraban los pozos de riego, las personas ponían una cruz o un pequeño altar.

Otra de las características que observé a lo largo de mi participación en el proyecto es que la organización comunitaria y el tejido social no solo se observan en las formas de relación de las personas, sino que también se ven reflejadas en las maneras de hacer frente a las distintas problemáticas y a los retos que se van presentando en la vida diaria, entre ellas y en las instituciones educativas.

El 60% de las escuelas visitadas presentaban problemas de acceso al agua entubada y/o de drenaje; sin embargo, las escuelas contaban con una especie de protocolo para almacenar, transportar y administrar el agua. En algunas entradas de escuelas se encontraban madres de familia o maestras esperando la llegada de alumnos para dotarles de jabón y despacharles un poco de agua para el lavado de manos. En algunas ocasiones almacenaban el agua sucia tirándola posteriormente en alguna jardinera. Algo similar observé en algunas secundarias, solo que éstas contaban con un dispensador o llave de agua y con jabón en las entradas de los

salones donde el alumnado se lavaba las manos al entrar a clase y al regresar de receso.

En otras escuelas donde la administración e involucramiento de la comunidad, específicamente de madres y/o padres de familia era débil, pude observar que había mala gestión del agua y disciplina por parte del personal docente, administrativo y el alumnado. En algunas escuelas cuyos baños no contaban con agua entubada y/o tenían una mala gestión, las y los estudiantes reconocían que no se lavaban las manos por falta de acceso y porque no le veían mucho sentido hacerlo cuando las condiciones de acceso a la misma eran poco salubres.

Una de las conclusiones a las que fui llegando a lo largo de ese proceso de intervención es que hay varios factores que son determinantes y que están íntimamente ligados para poder hacer frente a las distintas problemáticas cotidianas o coyunturales. Por ejemplo, en las comunidades con un tejido social considerado medianamente sano, pude observar un mayor involucramiento por parte de la comunidad en atender y resolver los problemas del agua, tanto en la gestión para su acceso, como en la distribución a la población y a lugares específicos como son las escuelas.

Las intervenciones en las escuelas me permitieron conocer algunas condiciones de forma, pero también de fondo sobre cómo perciben niñas, niños, adolescentes y adultos (maestros y padres de familia) la importancia del agua, su acceso y función social, simbólica y de higiene personal.

Antes de mi trabajo de campo en Guanajuato, tuve otras experiencias distintas relacionadas con el agua, donde comunidades y pueblos articulados en movimientos sociales en la defensa del agua, la tierra y el territorio frente a megaproyectos como lo han sido el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), el Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la Presa la Parota (CECOP) y los pueblos de Temacapulín, Acasico y Palmarejo.

Al integrarme a la Maestría en Estudios en Sociedades Contemporáneas (MEASC) empecé a investigar más a fondo sobre las problemáticas, los conflictos sociales, formas de organización y movilización social en el estado de Querétaro. Dentro de las problemáticas para definir mi investigación, me topé con la comunidad de Santiago Mexquititlán, la cual llamó mucho mi atención por ser una comunidad cuya relación cultural y simbólica con el agua corresponde a una cosmovisión vernácula y por contar con un Consejo Autónomo de Gobierno (CAG), siendo la tercera ocasión en la que me involucraría con una comunidad otomí; pues anteriormente me acerqué a las comunidades de San Francisco Magú, San Francisco Xochicuautla y San Lorenzo Huitzilapan ubicadas en el Estado de México, mismas que se encuentran defendiendo la tierra, el agua y el territorio de talamontes, empresas inmobiliarias, de infraestructura carretera y de privatización del agua.

Una vez definido mi sujeto de estudio, me dediqué a recabar información periodística y bibliográfica de la comunidad e inicié mi acercamiento asistiendo a un foro que se realizó en la Facultad de Ciencias Políticas de la UAQ el 7 de septiembre del 2022 sobre la represión que se había dado el 10 de junio del mismo año hacia miembros de la REDAVI que manifestaron de manera pacífica su negativa a la recién aprobada “Ley de Aguas” promulgada por el gobernador Mauricio Kuri González.

Llegando el día del evento, me presenté al foro y ahí pude conocer personalmente a algunos miembros del Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán. Junto a mí se encontraba una estudiante de la carrera de Ciencias Políticas que también estaba interesada en realizar su trabajo de investigación sobre Santiago Mexquititlán. Después de charlar por aproximadamente 30 minutos nos invitaron a una asamblea en el pozo de Barrio 4to el sábado 1 de octubre para que nos presentemos ante la asamblea y para exponer nuestros motivos y propuestas de investigación. Cabe mencionar que todos los primeros sábados de cada mes hay reunión de asamblea en el pozo del Barrio 4to.

Llegando la fecha del 1 de octubre me presenté como habíamos acordado en el pozo de Barrio 4to; pude percatarme que la mayoría de quienes integraban la asamblea ese día pertenecían a Barrio 5to. También había una presencia mayoritaria de mujeres cuya participación en la asamblea fue menos activa. Ahí, después de escuchar y observar cómo se llevaba a cabo la asamblea me pidieron que presentara mi proyecto y los aportes que pudieran hacer a la comunidad mi presencia y trabajo. Después de mi presentación y que la asamblea aprobara mi estancia, se retiró la mayoría quedando solo 7 personas las cuales estaban capacitándose en temas de mecánica y manejo de corriente eléctrica de alto voltaje, mencionaban que si querían controlar la operación del pozo en su totalidad deben de estar preparados para hacerlo y así no depender de la CEA.

Durante la capacitación que estaban tomando aproveché para hacer un breve recorrido por la zona del pozo; a este recorrido me acompañó un señor de Barrio 5to que me narró la historia del pozo, cómo fue que tomaron al pozo y retuvieron una pipa, el cómo después fueron intimidados y acosados por la policía quienes llegaron incluso a detonar sus armas de fuego. Otra cosa que me comentó el señor que guio mi recorrido, es que la CEA sacaba mucho dinero del cobro del agua, pues acudían constantemente al pozo camionetas de traslado de valores.

Antes de concluir la capacitación llegó un señor con una cubeta llena de crucifijos de madera, dicha persona saludó a todos los que estaban, en ese inter comentaron de una comida que iba a dar una diputada y preguntaron si alguien se iba a sumar a la comida, en lo que definían quienes irían y quienes no, don Faustino comentó tajantemente que él no asistiría a ningún evento de esos y que “esas no eran ondas” mientras se subía a su moto para retirarse del lugar.

Así pues, han sido varios los espacios en lo que he participado como observador a lo largo de esta investigación; asistí a diversos eventos públicos convocados por el Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán, la REDAVI y por actores de instituciones de gobierno a nivel estatal. En dichos espacios de encuentro he

observado de manera directa algunas formas de relación que se han venido practicando entre sujetos individuales y colectivos convocados por la defensa y cuidado del agua y también, la relación entre éstos actores y el Estado. En el transcurso, se han analizado discursos, realizado entrevistas y aplicado técnicas de observación participativa.

Se han realizado diferentes tipos de entrevistas que han ido desde la entrevista informal, la semiestructurada y a profundidad a diversos actores clave relacionados con el conflicto social por el agua, la tierra y el territorio tanto de la comunidad de Santiago Mexquititlán, integrantes de su Consejo Autónomo de Gobierno, la REDAVI y funcionarios del gobierno del estado de Querétaro. Algunos de los espacios donde se realizaron dichas entrevistas han sido la segunda y tercera Asamblea Nacional por el Agua y la Vida (ANAVI), una reforestación llevada a cabo los días 15 y 16 de julio del 2023, una pintura de un mural comunitario realizado el 6 y 7 de abril del 2024, así como una intervención a través de una feria de saberes en la Escuela Primaria Belisario Domínguez el 12 de junio del 2024, mismos que se llevaron a cabo en Santiago Mexquititlán. También asistí a la toma de protesta de las y los nuevos integrantes del Consejo Consultivo de la Comisión Estatal de Aguas (CEA) donde pude entablar un primer acercamiento para una posterior entrevista con Katia Reséndiz quien es la presidenta de dicho consejo.

En el marco del *día mundial del agua* y como parte de una serie de acuerdos a los que se llegaron en la 2da Asamblea Nacional por el Agua y la Vida, el 22 de marzo del 2023 en la Facultad de Filosofía de la UAQ (FFI-UAQ) organizamos un evento de análisis y reflexión sobre el agua y su conflictividad social en Querétaro. A dicho evento asistieron mujeres de Santiago Mexquititlán, miembros de colectivos (en su mayoría relacionados a la REDAVI) y docentes y alumnos de la Facultad de Filosofía. En el encuentro se contrastaron y analizaron cuestiones culturales, económicas y políticas concernientes al agua, la tierra, el territorio y los bienes comunes y se cartografiaron de manera participativa conflictos socioambientales en el estado de Querétaro.

Experiencias cercanas a los cerros, al agua y a un sentido de vida en comunidad, han acompañado y antecedido mi trabajo de campo. Subir y bajar, contemplar los paisajes y habitar el territorio escarpado de los municipios de Naucalpan, Atizapán y Jilotzingo han sido algunos de esos elementos vivenciales que me han sido de gran ayuda para afianzar a lo largo de esta investigación una especie de mirada “situada”, que me ha permitido contar con algunas herramientas empíricas, que junto con la literatura, me han servido para poder “pensar en cerro” el conflicto por el agua a través de preguntas como ¿Por qué las comunidades que tienen agua dentro de sus territorios no controlan ni tienen libre acceso a ella?

Durante el trabajo de campo se realizaron diversos recorridos que se transitaron en auto y a pie por el territorio de Santiago Mexquititlán. Las técnicas de observación más utilizadas fueron la participativa, la directa y la indirecta. En dichos recorridos se hicieron registros fotográficos y cartográficos de cuerpos de agua como: manantiales, pozos, bordos, riachuelos y escurrimientos de agua. Además, se llevaron a cabo cuatro ejercicios de cartografía participativa y diversos ejercicios de cartografía digital.

Por último, la estructura del documento obedece a una mirada situada, cuya postura epistémica aspira a analizar una realidad atravesada por diversas coyunturas.

Los primeros dos capítulos contienen una lectura de la realidad a partir de una mirada más densa en lo teórico que en lo práctico, con la finalidad de dotar de cierto sentido común a la narrativa etnográfica y con la que finaliza el documento sobre la conflictividad y comunidad en Santiago Mexquititlán

El primer capítulo consta una mirada general de la realidad que pretende dotar de contexto a partir de algunos conceptos teóricos y sus postulados para poder sintonizar una lectura sobre lo que representa el agua para los pueblos originarios, las sociedades vernáculas y las despóticas.

El segundo capítulo explora algunas interacciones económicas, sociales, culturales y políticas que componen y se articulan alrededor del paradigma de los comunes, poniendo el foco particularmente en el agua.

El tercer capítulo condensa, para ir tejiendo con una mirada etnográfica, las ideas trabajadas en los capítulos anteriores, hilvanándolos con la observación participativa desarrollada sobre el conflicto por el agua en Santiago Mexquititlán y sus relaciones comunitarias ad intra (Consejo Autónomo de Gobierno) y ad extra (Asamblea Nacional por el Agua y la Vida).

Cada capítulo proporciona algunos argumentos e interrogantes con respecto a las relaciones sociales, culturales, económicas y políticas que giran en torno al agua, su gestión, usos, administración y control.

CAPÍTULO 1: EL AGUA EN CONTEXTO: LA IMPORTANCIA MATERIAL Y SIMBÓLICA.

EL AGUA Y LA CONFORMACIÓN DE LA VIDA.

No hay confusión en el bosque causada por ilusión o vino,
Pues las nubes han dotado al arroyo con elixir superfino.
Aun así a la droga se vuelcan los humanos, como al pecho que les da de mamar;
Y llegan a la edad del destete, solo cuando alcanzan el reposo final.
Gibrán Khalil

La pureza es un ideal;
todas las sustancias verdaderas son mezclas de compuestos.
Un compuesto es una sustancia inmutable,
Roald Hoffmann y Vivian Torrence.
Química imaginada. Reflexiones sobre la ciencia.

El agua es el compuesto natural más abundante en la Tierra y esencial para la vida. Químicamente, se compone de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno (H₂O) y es conocida como solvente universal por su capacidad para permitir reacciones químicas fundamentales en los organismos vivos. Esta sustancia incolora, inodora e insípida es indispensable para procesos metabólicos, reacciones enzimáticas y la transferencia de nutrientes y desechos. Su importancia es incuestionable: no se conoce forma de vida que pueda prescindir de ella.

El agua es también un símbolo profundo en diversas culturas. Más allá de su dimensión material, representa el origen de la vida y es objeto de devociones y rituales. Ejemplos de esta conexión espiritual se encuentran en las ofrendas a manantiales y estanques durante las festividades de la Santa Cruz (Galinier, 1990). La concepción del agua como un bien común ha guiado las prácticas comunitarias en diversas partes del mundo, y su acceso ha sido reconocido por la Asamblea General de las Naciones Unidas como un derecho humano fundamental (ONU,

2010). Esto refleja que los derechos humanos son atributos esenciales para la vida, producto de luchas sociales a lo largo de la historia.

Una característica particular de este vital líquido que se mueve entre lo simbólico y material es su capacidad para purificar y limpiar, puesto que, al entrar en contacto con una sustancia le transmite su pureza, mientras que al eliminar la suciedad de una superficie, la deja limpia. (Illich, 2008).

El agua, junto con sustancias viscosas, actúa como lubricante: la saliva lubrica la boca y facilita la masticación y la deglución, las lágrimas lubrican los ojos y limpian cualquier impureza; el líquido sinovial baña las articulaciones; las secreciones mucosas lubrican el aparato digestivo, el respiratorio, el genito-urinario. Mantiene también la humedad necesaria en oídos, nariz o garganta. Proporciona flexibilidad, turgencia y elasticidad a los tejidos. El líquido del globo ocular, el cefalorraquídeo, el líquido amniótico y en general los líquidos del organismo amortiguan y nos protegen cuando andamos y corremos (Carbajal Azcona & González Fernández, 2012, pág. 77).

Además, el agua constituye aproximadamente entre el 45% y 83% del cuerpo humano, según la edad y condición de la persona (Fondo para la Comunicación y la Educación Ambiental. et al, 2006, pág. 15). Mantener una hidratación adecuada es crucial para regular funciones como la digestión y la respiración, con una ingesta recomendada de 2 a 2.5 litros de agua diarios (Perales-García, Estévez-Martínez, & Urrialde, 2016).

EL AGUA Y LOS ECOSISTEMAS.

El agua es ubicua, aproximadamente el 71% de la superficie terrestre está cubierta por agua (Central Intelligence Agency, 2009); a esta capa de agua que cubre la

tierra en sus diferentes estados se le conoce como Hidrósfera y está constituida por océanos, mares, ríos, lagos, manantiales, pozos, casquetes polares, glaciares, vapor de agua, nubes o lluvia. El ciclo del agua o ciclo hidrológico se lleva a cabo dentro de la hidrósfera cuyo proceso de circulación del agua en sus diferentes estados físicos se da mientras circula constantemente de un lugar a otro (del Moral Ituarte, Arrojo Agudo, & Herrera Grao, 2015).

Los cuerpos de agua, como ríos, lagos, océanos y humedales, albergan una gran diversidad de ecosistemas y son hábitats vitales para la reproducción de muchas especies de flora y fauna, generando lo que se conoce como ecosistemas acuáticos. Estos ecosistemas proporcionan alimentos, refugio y recursos para innumerables organismos, además de contribuir a regular el ciclo de nutrientes y mantener la estabilidad ambiental (Toledo, 2006).

En cuanto al tema climático, el agua regula la temperatura ambiental debido a que tiene una gran *capacidad calórica*, esto quiere decir, que el agua puede absorber y contener importantes cantidades de calor, sin que esto incremente demasiado su temperatura (Fernández Cirelli, 2012). Esta propiedad ayuda a regular la temperatura corporal de los organismos, así como a estabilizar el clima global y a mitigar cambios extremos de temperatura en los ecosistemas acuáticos y terrestres.

Sin embargo, según el Banco Mundial (2022), 9 de cada 10 desastres naturales en el planeta se relacionan con el agua. Los riesgos climáticos y sus efectos se ven reflejados en problemas alimentarios, energéticos, urbanos y ambientales; esto quiere decir que el agua es central en todas las problemáticas concernientes al cambio climático.

CUENCAS HIDROGRÁFICAS Y CICLO HIDROSOCIAL

México es un país vulnerable a las sequías y sus efectos desde tiempos prehispánicos; se estima que al menos una cuarta parte de su territorio nacional siempre experimenta algún grado de sequía, lo que ha generado vulnerabilidad histórica ante sequías y conflictos sociales relacionados con el agua (Arenas Ortiz, 2021). La vulnerabilidad de México a la sequía se debe tanto a la distribución desigual de las lluvias en relación con las demandas de agua como a la fragilidad de gran parte de su población, que depende de actividades relacionadas con el agua y carece de recursos y capacidades para adaptarse a las sequías.

Mientras que el sur del país recibe casi la mitad de las lluvias anuales en menos del diez por ciento de su territorio, el norte y el centro, que albergan alrededor del 60% de la población y la mayor actividad económica, reciben solo entre el 5 y el 10% de las precipitaciones (Dobler-Morales & Bocco, 2021).

Las regiones geográficas definidas por límites naturales, como montañas, valles, colinas o llanuras, que actúan como embudos naturales para una red de drenaje fluvial, se conocen como cuencas hidrográficas. Según Robert (1999), el límite natural de cualquier sistema de suelo y agua, así como del clima local, coincide aproximadamente con la cresta natural, conocida como "parteagua". Esta parteagua es un concepto-horizonte que define una cuenca única con su propio clima particular.

Las cuencas hidrográficas juegan un rol clave en la administración de los recursos hídricos, definiendo el flujo de agua hacia ríos y lagos. Son territorios geográficamente delimitados por montañas o valles, donde el agua se captura y se distribuye a lo largo del sistema (Toledo, 2006).

La cuenca ha sido desde hace algunas décadas el escenario ambiental privilegiado para comprender cómo interactúa la atmósfera, la superficie de la tierra, la cobertura vegetal y el sustrato geológico, a través de los procesos

físicos, químicos y biológicos que determinan el comportamiento del fenómeno hidrológico. (Toledo, 2006, pág. 176)

Existen dos enfoques principales para interpretar las cuencas: uno antropocéntrico (cuencas hidrográficas), que las considera unidades para la administración del agua para beneficio humano, y otro biocéntrico (cuencas hidrológicas), que las define como sistemas naturales integrados que mantienen el equilibrio ecológico (Sandoval-Moreno & Günther, 2013).

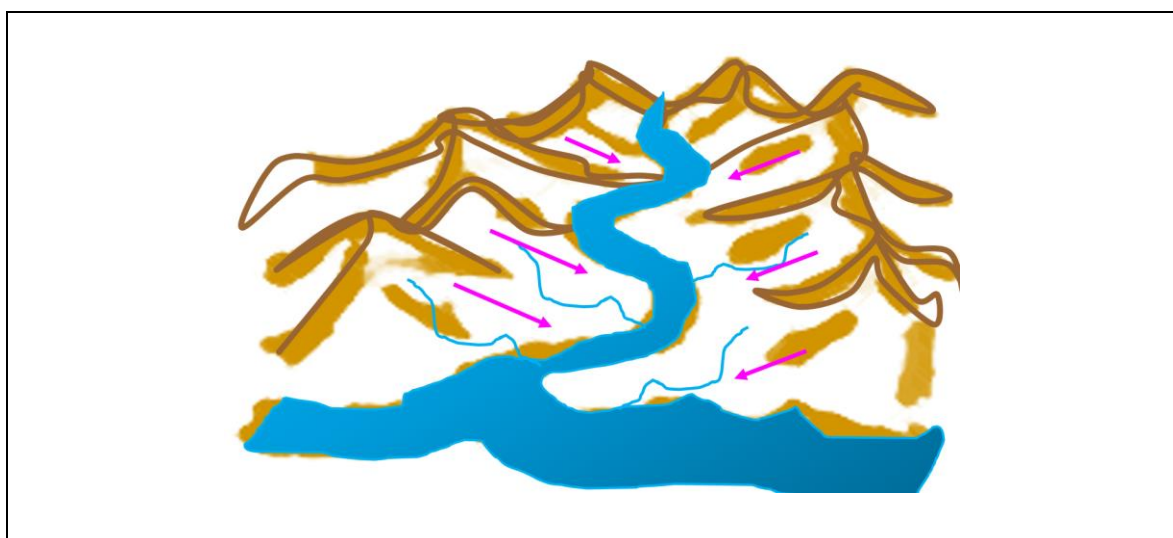


Imagen 1.
Ilustración de una cuenca hidrográfica.

En términos generales, las *cuencas hidrográficas* son reconocidas como unidades territoriales adecuadas para el control, gestión y administración integrada del agua para beneficio humano. Por otro lado, las *cuencas hidrológicas* son formas de organización propias de la naturaleza que recolectan agua de la lluvia, la retienen en sus distintos elementos acuáticos y terrestres, la devuelven a la atmósfera mediante la evaporación de sus paisajes terrestres y la transpiración de su vegetación, y la distribuyen a través de una red de drenaje compuesta por ríos de diferentes tamaños (Sandoval-Moreno & Günther, 2013).

México cuenta con una amplia diversidad de cuencas hidrográficas que varían en características y tamaños. El país está dividido para propósitos de administración de las aguas en 757 cuencas hidrológicas, cada una con sus propias particularidades. Sin embargo, la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) agrupa las cuencas bajo dos enfoques principales: regiones administrativas y regiones hidrológicas en 37 regiones hidrológicas, las cuales están subdivididas en 13 Regiones Hidrológico-Administrativas (RHA) para la gestión y regulación de los usos del agua, tanto superficial como subterránea. Por otro lado, en lo que respecta a las aguas subterráneas, el país está dividido en 653 acuíferos (CONAGUA, 2019).



Imagen 2.

Mapa ilustrativo sobre las 37 Regiones Hidrológicas de México. Se puede observar como el estado de Querétaro cruza las Regiones Hidrológicas del Pánuco (RH 26) y el Lerma-Santiago (RH 12). Fuente: Atlas de agua de la SEMERNAT ¹

¹ Obtenido de: https://gisviewer.semarnat.gob.mx/geointegrador/enlace/atlas2010/atlas_agua.pdf

El ciclo hidrológico es una manifestación del equilibrio natural que establece un vínculo simbiótico y de interdependencia entre las personas y la naturaleza. La forma en que el agua se mueve a través de la atmósfera, la tierra y los océanos refleja un sistema que no solo sustenta la vida, sino que conecta a las comunidades humanas con su entorno natural. La reciprocidad hacia el agua, en muchas culturas, ha promovido prácticas sostenibles, ceremonias y cuidados para garantizar su disponibilidad y pureza.

Por otro lado, se le conoce como ciclo hidrosocial a la compleja relación histórica que abarca aspectos socioambientales, económicos, políticos y culturales de un territorio entre el agua, la vegetación y las sociedades humanas. Este proceso interactivo tiene una relación simbiótica entre las acciones humanas y el poder asociado a ellas que moldean el ciclo “natural” del agua o ciclo hidrológico, pero que también se ve influenciado por la dinámica de flujos naturales del agua que obliga a las sociedades a transformarse (García Guzmán & Muñoz Arellano, 2023).

GEOPOLÍTICA DEL AGUA EN QUERÉTARO Y SU MERCANTILIZACIÓN.

Querétaro tiene una extensión territorial de 11,690.6 km², lo que corresponde al 0.6% de la superficie de la República Mexicana. El estado se localiza en la región del Bajío, en la zona centro-norte del país, y colinda al norte con San Luis Potosí, al sur con Michoacán, al sureste con el Estado de México, al oriente con Hidalgo y al poniente con Guanajuato. La superficie territorial de Querétaro forma parte de las provincias fisiográficas de la Sierra Madre Oriental (35.97%), la Mesa del Centro (14.12%) y el Eje Neovolcánico (49.91%) (Programa Estatal de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano 2021-2027, 2022).

El estado de Querétaro se encuentra ubicado dentro de 2 grandes regiones hidrológicas importantes en el país: el Pánuco y el Lerma-Santiago. En total, cuenta con 178 microcuencas, lo que indica una diversidad significativa de áreas de

drenaje dentro de su territorio. La región Pánuco se compone por las cuencas Tamuín y Moctezuma y cuenta en promedio con un volumen anual de escurrimientos naturales de agua de 20,223.6 hm³, mientras que, la disponibilidad media anual es de 49,069.6 hm³. La región Lerma - Santiago está integrada por las cuencas Lerma-Toluca y La Laja, es una de las cuencas con mayor densidad de población y cuenta con un promedio anual de 13,061.6 hm³ de escurrimientos naturales de agua y contando con una disponibilidad media anual de 9,503.8 hm³ (Programa Estatal de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano 2021-2027, 2022).

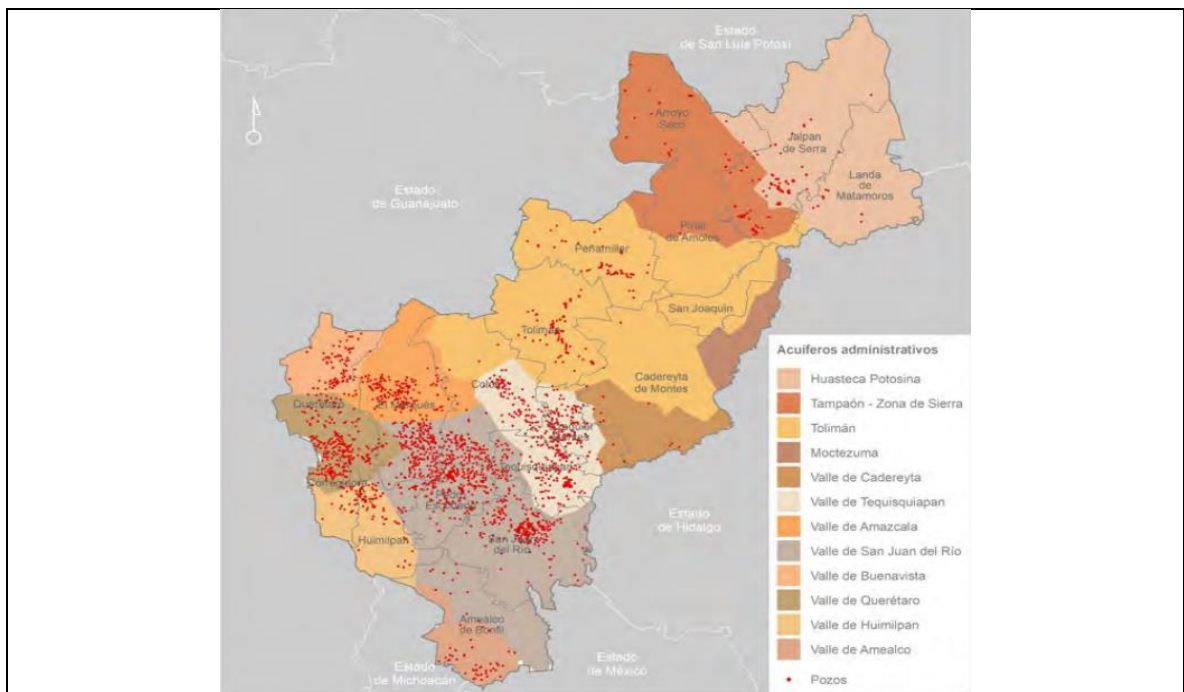


Imagen 3.

Mapa ilustrativo sobre la cantidad de pozos registrados en el estado de Querétaro obtenido del Programa Estatal de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano 2021-2027. En dicho documento se señala un registro de 2,883 cuerpos de agua, de los cuales 11 son presas; 2,340 son pozos y 12 son acuíferos administrativos. Fuente: (Programa Estatal de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano 2021-2027, 2022, pág. 63).

El estado de Querétaro cuenta con 2,883 cuerpos de agua, de los cuales 2,804 se caracterizan como intermitentes; y 79 cuerpos de agua, son de características

perennes; del total de cuerpos de agua, 11 de ellos están categorizados como presas. La Comisión Estatal de Aguas (CEA) registró 40 plantas de tratamiento, 12 acuíferos administrativos y 2,340 pozos distribuidos a lo largo del territorio estatal (Ibid).

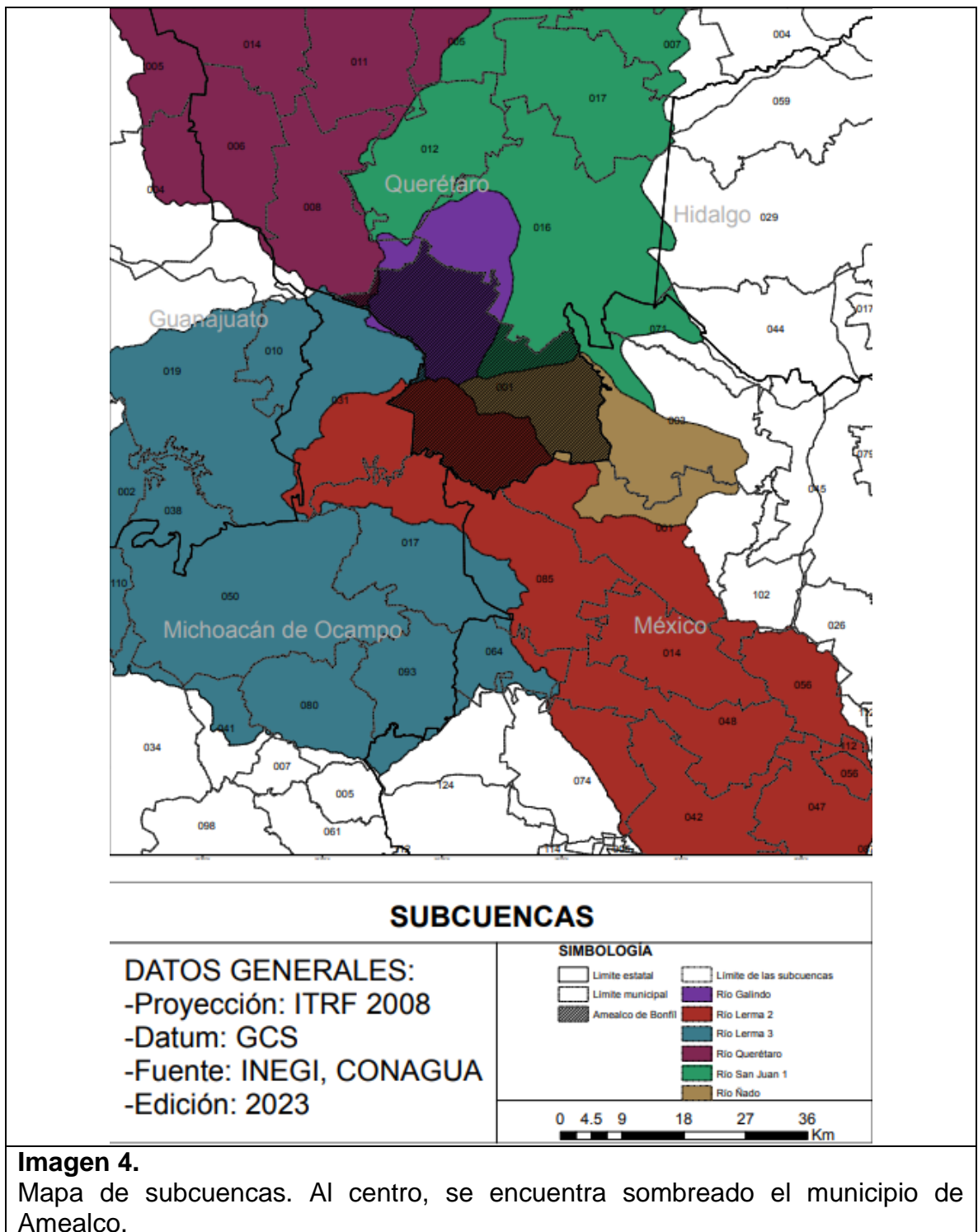
La región otomí del sur de Querétaro y del noroeste del Estado de México se caracteriza por su paisaje montañoso y sus fértiles valles, que albergan numerosos cuerpos de agua. En la zona sur de Querétaro, la región limita con el cerro de Ixtapa y los ríos Lerma y San Juan, mientras que en el Estado de México se encuentran la Sierra de San Andrés Timilpan, Monte Alto y la Sierra de Las Cruces (Questa Rebolledo & Utrilla Sarmiento, 2006).

Amealco es uno de los 18 municipios del estado de Querétaro, cuyo nombre de origen náhuatl significa "lugar de manantiales" o "lugar donde el agua brota de las rocas". Se encuentra en la región sur del estado y forma parte de la región denominada Sierra Queretana, colindando con los municipios de Pedro Escobedo, San Juan del Río y Huimilpan, y con los estados de Guanajuato, Michoacán y Estado de México. Fue fundado en 1933 y tiene una extensión territorial de 717.3 km², representando el 6.1% del territorio del estado (INEGI, 2020).

En el municipio de Amealco, comunidades como Santiago Mexquititlán y San Miguel Tlaxcaltepec conservan el agua de los afluentes del Lerma mediante presas. Además, mantienen pequeñas áreas boscosas que les permiten sostener sus fuentes de agua, lo cual les facilita una producción agrícola más allá de las lluvias de temporal (Questa Rebolledo & Utrilla Sarmiento, 2006)

La población total del municipio es de 66,841 habitantes (INEGI, 2020), de los cuales 20,044 se auto adscriben como indígenas, siendo la etnia ñhōñhō u otomí la más numerosa. Es el municipio con mayor número de habitantes indígenas, distribuidos en 30 comunidades. Gran parte del territorio está compuesto por montañas y colinas habitadas por encinos, oyameles, madroños y pinos, con elevaciones que van desde los 1,800 hasta los 2,500 metros sobre el nivel del mar.

En términos hidrográficos, Amealco se encuentra entre tres cuencas: Río Lerma-Toluca, Río Laja y Río Moctezuma. También pertenece a las regiones hidrológicas del Pánuco y Lerma-Santiago. Respecto a aguas subterráneas, el municipio cuenta con tres acuíferos: Valle de Amealco, Valle de Huimilpan y Valle de San Juan del Río (INEGI, 2006). Los principales ríos son el río San Juan, que nace en el Estado de México, y el río Huandacareo, que nace en el estado de Michoacán y fluye hacia el sureste, cruzando parte del territorio del municipio. Estos ríos son de gran importancia para el desarrollo de la agricultura y el abastecimiento de agua potable.



La economía de Amealco se basa principalmente en la agricultura, la ganadería y el comercio. La producción de maíz, frijol, calabaza y otros cultivos agrícolas es importante en la región. Además, el turismo desempeña un papel significativo en la economía local, ya que los visitantes son atraídos por la belleza natural, las tradiciones culturales y la producción de artesanías (INAH TV, 2017).

Actualmente, la importancia geopolítica de Amealco radica en su capacidad para suministrar agua y territorio a sectores monopólicos en los ámbitos agrícola, residencial e industrial. Megaproyectos de parques industriales y urbanización se ejecutan bajo un patrón de poder moderno (Quijano, 2000, pág. 218), caracterizado por la explotación, contaminación y despojo a pueblos indígenas y campesinos. Los procesos de urbanización en la ciudad de Querétaro se distinguen por un modelo que permite una rápida expansión urbana a través de "empresas ancla", las cuales adquieren terrenos a bajo costo, los dotan de infraestructura básica (agua por pozos, drenaje, electricidad y movilidad), y luego venden dichos terrenos a desarrolladoras inmobiliarias que construyen viviendas populares y residenciales. A su vez, otras empresas se establecen en estas áreas, ofreciendo empleo y servicios, lo que ha atraído, durante trece años consecutivos, un promedio de 120 personas diarias (Rosas, 2023).

La administración del agua en Querétaro está en manos de la Comisión Estatal de Aguas (CEA). La centralización del control del agua ha generado conflictos, especialmente en comunidades como Santiago Mexquititlán, donde los pozos comunitarios fueron intervenidos por la CEA. El agua, tradicionalmente vista como un bien común, es ahora objeto de privatización y explotación.

La mercantilización del agua altera el ciclo hidrosocial, imponiendo un modelo que prioriza el valor de cambio sobre el valor de uso. Las comunidades que dependen del agua para su subsistencia se enfrentan a despojos constantes, lo que agrava la conflictividad socioambiental.

CAPÍTULO 2: DEHE NGATHO METIHO: EL AGUA VERNÁCULA Y LAS SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

LAS SOCIEDADES HIDRÁULICAS:

Una pregunta crucial para determinar si una sociedad puede ser clasificada como hidráulica es: ¿hasta qué punto la densidad hidráulica y las cualidades institucionales definen a una sociedad como tal? Wittfogel (1996, p. 193) plantea que la cohesión espacial y organizativa de una sociedad está determinada por su capacidad para gestionar el agua en sus actividades económicas. Según su definición, "una comunidad hidráulica es capaz de crear un sistema único, más o menos continuo, de riego y control del agua en un paisaje con una fuente principal de humedad accesible".

El desarrollo de las sociedades hidráulicas depende de varios factores: cultura, avances tecnológicos, organización social y política, regímenes de propiedad, así como condiciones climáticas y geográficas. La gestión del agua implica no solo su administración, sino también el control del territorio y sus habitantes a través de la tecnología y el poder político. La construcción de infraestructuras como canales, presas, bordos, tuberías, drenajes, pozos y norias permite la manipulación, distribución y regulación del agua, asegurando así la capacidad de respuesta ante cambios climáticos.

Una sociedad hidráulica es un tipo de Estado que depende en gran medida de la gestión centralizada del agua, especialmente en el contexto de las sociedades antiguas de Asia y el Medio Oriente. Este término se utiliza como una herramienta conceptual para analizar las características específicas de estas sociedades en relación con su dependencia del agua, así como su economía y organización social. La administración y control del agua a través de sistemas de irrigación, represas, bordos, norias, canales y otros medios son fundamentales en estas sociedades.

El concepto de sociedad hidráulica se ha aplicado a sociedades históricas como el antiguo Egipto, Mesopotamia o el Imperio Incaico, donde la gestión del agua era crucial para la agricultura y, en algunos casos, para la supervivencia misma de la civilización. Además, este concepto también es relevante para analizar sistemas despóticos modernos que monopolizan y privatizan el agua, evidenciando así la importancia continua de la gestión del agua en la historia y la sociedad contemporánea.

Según Wittfogel (1996, p. 192), "la cualidad institucional de un área hidráulica varía de acuerdo con su cohesión espacial y el peso económico y político de su sistema". Además, cada área implica una matriz cultural particular (Shiva, 2003), lo que sugiere que cada cuenca hidráulica alberga culturas singulares. En este sentido, las cuencas representan espacios donde nacen o se asientan múltiples culturas.

ELEMENTOS ECONÓMICOS Y SOCIALES DE LAS SOCIEDADES HIDRÁULICAS

Una característica económica fundamental de estas sociedades es su capacidad para garantizar la producción de alimentos, asegurando la soberanía alimentaria y previniendo hambrunas. Esta producción fomenta la riqueza, prosperidad y autonomía, facilitando el crecimiento poblacional y la diversificación económica. Sin embargo, la industria también ha comenzado a integrarse en el análisis contemporáneo de estas sociedades.

El control del agua, además de su valor práctico, ha sido históricamente una fuente de poder político. Wittfogel (1996) señala cómo el agua pasó de ser un límite geográfico o un objeto ceremonial a convertirse en una fuente de energía para la agricultura y la industria. En su obra *Despotismo Oriental*, explica:

Un salto de agua interesaba al hombre primitivo muy poco, excepto como frontera u objeto de veneración. Cuando el hombre sedentario desarrolló la industria a un nivel mecánico sofisticado, actualizó la energía motriz del agua; y en las riberas de los ríos y corrientes surgieron nuevas empresas (molinos). El descubrimiento del potencial técnico inherente en el carbón hizo al hombre consciente de la geología como nunca lo había hecho hasta entonces, y el molino de agua pasó a ser un recuerdo romántico en el paisaje industrial dominado por la máquina de vapor. En los últimos años el hombre ha descubierto las energías productoras de la electricidad. De nuevo vuelve su atención al salto de agua. Pero incluso, cuando el ingeniero del siglo XX erige su planta de energía en el mismo lugar que antes soportó un molino textil, actualiza nuevas fuerzas en el antiguo lugar. La naturaleza adquiere una nueva función, y poco a poco asume también un nuevo aspecto (Wittfogel, 1996, pág. 29)

Entre las características clave de una sociedad hidráulica se encuentran el control centralizado del agua, la dependencia de la irrigación para la agricultura, la asociación del control del agua con el poder político, la economía agraria centrada en el riego, la realización de grandes obras de ingeniería hidráulica y el desarrollo de una burocracia centralizada para gestionar estos sistemas complejos. Estos elementos ilustran la compleja relación entre la gestión del agua y la estructura socioeconómica de estas sociedades a lo largo de la historia. “El agua era el factor más importante de la producción. Cuando se aplicaba en cantidades regulares y copiosas, se obtenían elevados rendimientos por acre y por caloría de esfuerzo” (Harris, 2007, pág. 226).

Ahora bien, todo sistema de control, gestión, distribución y manipulación del agua lleva invariablemente un ejercicio de poder sobre quienes dependen de dichos sistemas. La necesidad de gestionar eficientemente proyectos hidráulicos a gran escala ha conducido a la centralización del poder en manos de una élite, mientras que en otros casos ha derivado en una serie de expresiones organizativas y de

gestión colectiva o comunitaria. Cuando una élite asume un control autoritario sobre la gestión del agua, también adquiere influencia hegemónica sobre diversos aspectos de la vida económica, política y cultural de las poblaciones. A este tipo de poder autoritario se le conoce como *despotismo hidráulico*. Por otro lado, cuando la responsabilidad, control, gestión y distribución del agua recae en comunidades o colectivos, podemos considerarlos como modelos de gestión comunitaria del agua.

Algunas conclusiones a las que llega Wittfoguel (1996, pág. 191) en su análisis sobre las sociedades hidráulicas y su clasificación, hacen referencia a que estas se organizan en varios planos. En primer plano, menciona la diversidad de formas de organización social y política y la capacidad de respuesta de los habitantes ante fenómenos climáticos, lo que moldea sus aspectos culturales. En el siguiente plano, ubica a los factores geográficos, tecnológicos y económicos. El tercer plano consta de una combinación entre la organización hidráulica y el despotismo agrohidráulico. Wittfoguel argumenta que el equilibrio eficaz entre organización y despotismo en estos tres planos puede garantizar la continuidad de una civilización por milenios.

El estudio central de Wittfogel se enfocó en imperios o civilizaciones tecnológicamente avanzadas pero políticamente y socialmente despóticas, debido a la necesidad de una gestión centralizada y autoritaria del agua. Según él, las sociedades despóticas son las que más han perdurado en el tiempo. Sin embargo, su análisis no consideró las formas de gobierno de los comunes relacionados con la gestión comunitaria del agua, que, como señala Elinor Ostrom (2011), también son exitosos, eficaces y duraderos a pesar de tener otros tipos de complejidad.

Por otro lado, Marvin Harris (2007) en su análisis antropológico sobre sociedades hidráulicas, hace mención sobre el trabajo cooperativo y el autoritarismo teocrático en las sociedades mesoamericanas para el control de las aguas y la adaptación del medio ambiente. Estos elementos son clave para entender los ascensos y declives civilizatorios. Sin embargo, a pesar de su análisis sobre sociedades como los mayas, olmecas y aztecas y a su combinación entre el ámbito colectivo y autoritario,

Harris no hace referencia a la importancia material y simbólica que tienen los cerros para la conformación cultural, política, económica de los pueblos mesoamericanos.

CLASIFICACIÓN DE LAS SOCIEDADES HIDRÁULICAS

Los tipos de organización social y política, así como las formas de propiedad de la tierra y los recursos hidrológicos como los cerros han venido determinando el acceso y distribución del agua y los bienes naturales y a la estructura organizativa del poder. Dependiendo las características organizativas y de propiedad de cada sociedad, éstas han sido clasificadas por Wittfogel (ibíd.) en sociedades hidráulicas simples, complejas o semicomplejas.

- Las sociedades hidráulicas simples son consideradas sociedades tribales o con un Estado *primitivo* que se caracteriza por depender directamente de fuentes de agua cercanas, como ríos, arroyos o lagos y por tener sistemas de irrigación básicos y un nivel rudimentario de control sobre el agua. En estas sociedades, la propiedad de la tierra y el acceso al agua son fundamentales para la supervivencia y la producción agrícola y son generalmente de carácter comunitario y colectivo, donde se establecen normas y reglas comunitarias para el uso equitativo de los recursos hídricos, siendo innecesarios los ejércitos o policías para la custodia de los territorios. La organización política tiende a ser descentralizada, con autoridades y/o caciques locales que supervisan el uso del agua y la distribución de tierras de cultivo.
- Las sociedades hidráulicas semicomplejas cuentan con un desarrollo estatal más complejo y centralizado, con autoridades regionales que se rigen bajo un sistema burocrático encargado de gestionar el agua y los recursos agrícolas acorde a los intereses de la clase gobernante. Dichas sociedades han desarrollado sistemas de irrigación y de control de aguas

tecnológicamente más sofisticados que incluyen canales de riego, embalses o sistemas de captación de agua. Aquí, la noción de propiedad es mixta desarrollándose la propiedad privada fuertemente en la industria y el comercio pero no en la agricultura; la economía sigue estando fuertemente vinculada a la agricultura, pero la presencia de sistemas de irrigación más avanzados permite una mayor productividad y diversificación de actividades.

- Las sociedades hidráulicas complejas presentan un alto grado de sofisticación en cuanto a tecnologías de irrigación, control de inundaciones y gestión de recursos hídricos. Dichas sociedades cuentan con una organización política y burocrática centralizada, con un gobierno fuerte y despótico que controla y regula el uso del agua, la distribución de tierras y otros aspectos relacionados con la producción agrícola, además de ejercer el monopolio del trabajo forzado para la construcción de grandes obras. La propiedad privada se desarrolla fuertemente y se protege por medio de policías y ejércitos. Su economía se encuentra más diversificada debido a la disponibilidad y eficiencia en el uso del agua teniendo un mayor desarrollo de la industria y el comercio. En estas sociedades, la propiedad estatal de los recursos hídricos permite la explotación y la tributación de la producción agrícola generando con ello situaciones de explotación y desigualdad.

La forma en cómo se organiza la propiedad de la tierra, la gestión y control de los recursos hídricos es determinante en la estructura social, económica, política y cultural de cualquier sociedad, ya que, la legitimación de la propiedad requiere de un gobierno que lo legitime, regule y proteja; es por ello que una sociedad hidráulica despótica o no coincide con las características antes mencionadas que se relacionan con el acceso al agua y la gestión de los sistemas de riego.

Una característica de las sociedades hidráulicas es que casi todas ellas mantienen una zona de influencia o control centralizada sobre otros grupos o individuos que poseen propiedades y organizaciones independientes ubicados en la periferia de dichas sociedades. Un enclave importante en la correlación de fuerzas gira en torno

al concepto de propiedad y en su estudio sobre la propiedad en las sociedades hidráulicas Wittfogel menciona que no todas las sociedades hidráulicas “hidráulicas comprenden fuerzas propietarias independientes de influencia. Cuando aparecen estas fuerzas, parecen representar más una amenaza para las zonas hidráulicas marginales que para los centros hidráulicos, aunque en estos últimos los desarrollos propietarios fuertes intensifican las diferenciaciones sociales y las crisis periódicas.” (Wittfogel, 1996, pág. 263).

La cohesión institucional de una sociedad hidráulica se organiza en torno a tres planos: factores sociales, culturales y económicos, factores geográficos y tecnológicos, y un equilibrio entre organización y despotismo agrohidráulico. La centralización del poder sobre el agua puede derivar en despotismo hidráulico, mientras que la descentralización permite modelos de gestión comunitaria.



Imagen 5.

Pozo de riego Barrio II.

Se puede observar el agua distribuyéndose por los surcos.

GESTIÓN COMUNITARIA DEL AGUA: EL AGUA-COMUNIDAD.

El manejo colectivo del agua ha permitido su preservación y acceso equitativo al crear reglas y límites. Tomando en cuenta esta premisa, se puede considerar al agua como un bien comunal que constituye la base ecológica de toda la vida que hay sobre la tierra. Sin embargo, al ser un elemento vital, nunca se ha librado de la competencia por su acceso, uso, conservación y disfrute. Ante estos escenarios, los humanos hemos conformado *sociedades hidráulicas* con un sinfín de formas y maneras de organización y de capacidad de respuesta climática, con métodos y conductas que han ido entre el *despotismo* hasta la *autonomía según el tipo de relaciones de poder desplegadas*.

Jean Robert (1999) destaca que personas de diversos orígenes han aprendido a compartir las mismas fuentes de agua y convivir cerca de ríos, a pesar de tener distintas percepciones y relaciones con este recurso. Las negociaciones para gestionar el agua han sentado las bases para la creación de comunidades, definiendo los derechos compartidos entre aquellos que están aguas arriba y aguas abajo, así como aquellos que realizan actividades a lo largo del curso del agua, como lavar ropa, bañarse, abrevando animales o irrigando cultivos. Estas prácticas y acuerdos han sido fundamentales tanto para la política como para la ley entre los grupos humanos.

De acuerdo con Mina Navarro y Enrique Pineda (2011, pág. 26), “el agua es uno de los medios y condiciones de reproducción humana y de la biósfera más importantes. El agua no es producto del trabajo humano, o algo que pueda crearse o producirse artificialmente. Estamos ligados fundamental, necesaria y vitalmente al agua”. En este sentido, la necesidad y demanda de agua ha convocado a comunidades y pueblos a unirse, organizarse y adaptarse a los cambios físicos y/o climáticos de su ciclo hidrosocial, explorando con ello distintas formas de captación, gestión y control con el fin de obtener acceso a ella.

El concepto agua-comunidad apunta a los esfuerzos colectivos por *No Poseer Bienes Comunes* a través de ejercicios de mediación y contrapoder entre los intereses particulares y colectivos, que se regulan a través de mecanismos éticos, morales, normativos y epistemológicos. Cuando las comunidades anteponen en sus actividades económicas principios sociales, culturales y simbólicos por sobre los intereses comerciales, reproducen formas de reciprocidad que influyen en los conflictos derivados de la cooperación y competencia en torno al agua.

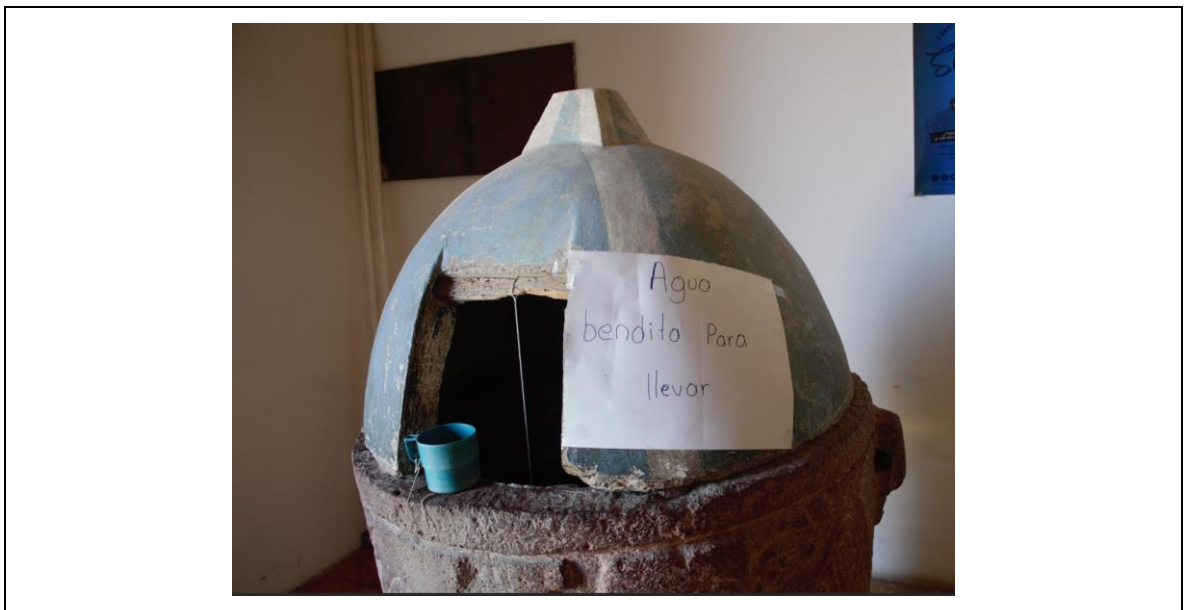


Imagen 6.
Pila de agua bendita en el Templo de Santiago Apóstol, Santiago Mexquititlán.

El control y gestión de manera autogestiva tiene que ver con prácticas incrustadas en la cultura, la historia y las relaciones socio-naturales y de poder de las personas que habitan barrios, pueblos y campos. Dichas prácticas constituyen y definen las identidades y contribuye a regular la convivencia social, es decir, la capacidad de las personas de vivir juntas y junto a la naturaleza que las rodea en un espacio geográfico compartiendo deberes y responsabilidades y tomando decisiones colectivas y autónomas (Olivera & Archidiacono, 2021).

La gestión comunitaria del agua, se realiza dentro de la comunidad, donde las acciones colectivas se llevan a cabo directamente entre las personas, y las prácticas se guían por las tradiciones locales conocidas como “usos y costumbres” o una mezcla de estas con las leyes. Los miembros de la comunidad son quienes establecen organizaciones sólidas, adaptativas y no necesariamente formales para gestionar el agua. Estas instituciones se ajustan a los cambios en la sociedad y el medio ambiente, buscando el beneficio común y manteniendo el control sobre el suministro de agua (Sandoval-Moreno & Günther, 2013).

La gestión comunitaria del agua es de vital importancia para la autonomía de los pueblos y comunidades pues evitan con ello su sometimiento a otros actores. Las comunidades locales cuentan con un conocimiento profundo de las características hidrológicas y las necesidades específicas de agua de su entorno lo que facilita la toma de decisiones concernientes al cuidado y manejo responsable del agua y otros bienes naturales. Si las comunidades poseen y controlan de manera colectiva la tierra, el agua y el territorio, tienen mayores posibilidades de desarrollar sus procesos de autonomía, lo que implica una distribución equitativa del agua lograda mediante la toma de decisiones colectivas y democráticas (asambleas).

Se puede afirmar que el agua teje comunidad cuando se busca gestionarla de manera autónoma, organizada y colectiva pensándose como un bien común, compartido, que le pertenece a todos los humanos y la naturaleza. Es por ello que el valor que se le da al agua no está centrada en el lucro, sino en la satisfacción de necesidades humanas y del ecosistema local, además de ser considerada como un pilar de la organización comunitaria, en la vida cotidiana y de la identidad de cada pueblo. La idea de la gestión comunitaria del agua se vincula con la noción de una "gestión comunitaria de la sociedad", la cual se utiliza cuando movimientos reclaman que una comunidad específica, definida por su cultura o etnia, tenga el control exclusivo de las relaciones dentro de esa comunidad (Torres Carrillo, 2013).

En este contexto, la gestión comunitaria del agua se presenta como una alternativa al despotismo hidráulico, donde las decisiones sobre su uso y distribución son tomadas de manera colectiva, protegiendo no solo el recurso, sino también la relación cultural y espiritual que muchas comunidades tienen con el agua.

Los bordos, norias y pozos artesanales son fundamentales para la gestión comunitaria del agua; son técnicas comunitarias que permiten captar, concentrar y extraer agua para diversas actividades económicas primarias como son el riego, abrevadero y recarga de mantos freáticos. La importancia hidrosocial de un bordo o noria radica en su capacidad de almacenamiento y recarga de agua; se estima que un bordo con una profundidad de 1.5m y un radio de 63m² llega a concentrar un volumen de agua de hasta 748,944.8313 m³ ó 748, 944,831.3 litros, lo que implica que se puede garantizar un abasto diario de agua de 2, 080,402.3 por un año (Aguilar Sánchez & Lara Aguazul, 2021, pág. 12).



AGUA VERNÁCULA EN MESOAMÉRICA: LOS AGUA-CERROS OTOMÍES.

En la cosmovisión otomí, nada es estable. Todo forma parte de un proceso liminal sometido a constantes cambios cíclicos. Lo "viviente" adopta distintas formas según su posición y relación con el entorno. Entre los elementos esenciales para la supervivencia se encuentran el aire (ndhöni) la tierra (höi), el fuego (tsibí) y el agua (déhe) (Lazcarro Salgado, 2008).

La identidad comunitaria se sustenta en la cosmovisión, que funciona como un punto de cohesión, afirmación y reconocimiento. La identidad de los pueblos otomíes se construye en un balance entre el "Yo", el "Nosotros" y "los Otros", mediante un entramado simbólico y material que abarca la vida cotidiana, los sistemas económicos, las estructuras de acogida y las relaciones con el entorno. Todo esto es expresión de un sujeto colectivo que mantiene una conciencia histórica, cultural y espiritual (Prieto Hernández & Urtilla Sarmiento, 2006).

Diversos pueblos mesoamericanos comparten una leyenda sobre sus antepasados, quienes sobrevivieron a calamidades refugiándose en cuevas. De una montaña sagrada, Makatá y Makamé, nacieron seis hijos que dieron origen a diferentes pueblos, entre ellos Otomitl, el antecesor de los otomíes y chichimecas (INALI, 2014). Las cuevas, como Chicomoztoc, "el lugar de las siete cuevas", representa un espacio mítico y lugares del origen compartido por varios pueblos.

Al igual que los otomíes, otros pueblos que habitaban el Altiplano Central, participaban de una tradición común: tener a las cuevas como lugares de origen mítico y simbólico (Florescano, 1994). Los informantes de Querétaro situaban estas cuevas de origen en Chiapa, lugar que se localiza puntualmente en las cercanías de la cabecera de Xilotepec. Este mismo sentido originario de las cuevas lo trasladan los otomíes a su nuevo territorio; la misma Relación menciona que Conín, fundador de Querétaro, se asentó inicialmente en unas cuevas de la Cañada, las cuales compartía con familiares y amigos (ibíd., 218). A esta cañada la conocían como Maxey, que significa "juego de pelota" en otomí, nombre que trasladaron

posteriormente al de Querétaro, también con el mismo significado en lengua tarasca” (Crespo & Cervantes, 1997).

Durante el siglo XVI, los otomíes expandieron sus territorios desde Xilotepec y Nopala hacia Querétaro, dando lugar a dos variantes dialectales: Santiago Mexquititlán (Nsantiyago) ubicada al sur del estado de Querétaro en el municipio de Amealco, y la de San Idefonso (Nt'okwä) ubicada en la zona del semidesierto contiguo a Nopala en el Estado de México (Prieto Hernández, et.al., 2003). El término "ar ñäñhö" se usa para designar a quienes comparten lengua y raíz cultural, fortaleciendo el sentido de pertenencia (Prieto Hernández & Urtilla Sarmiento, 2006).

La organización social otomí gira en torno al núcleo familiar o grupo doméstico, que comparte un mismo techo, economía y unidad reproductiva. A nivel comunitario, la hnini se concibe como una unidad social, territorial e identitaria que comparte memoria, territorio, sentido de pertenencia y un sistema de gobierno distribuido en barrios, poblados o colonias (Millán, Saúl ; Valle, Julieta (coords), 2003). En el centro de la comunidad, el pueblo es una representación del universo en el que convergen los cuatro puntos cardinales, siendo el centro del poblado con su templo y plaza el punto de encuentro entre lo material e inmaterial; sin embargo, los espacios verticales como los cerros y las fuentes de agua como los manantiales son considerados espacios sagrados y de culto (Galinier, 1990)

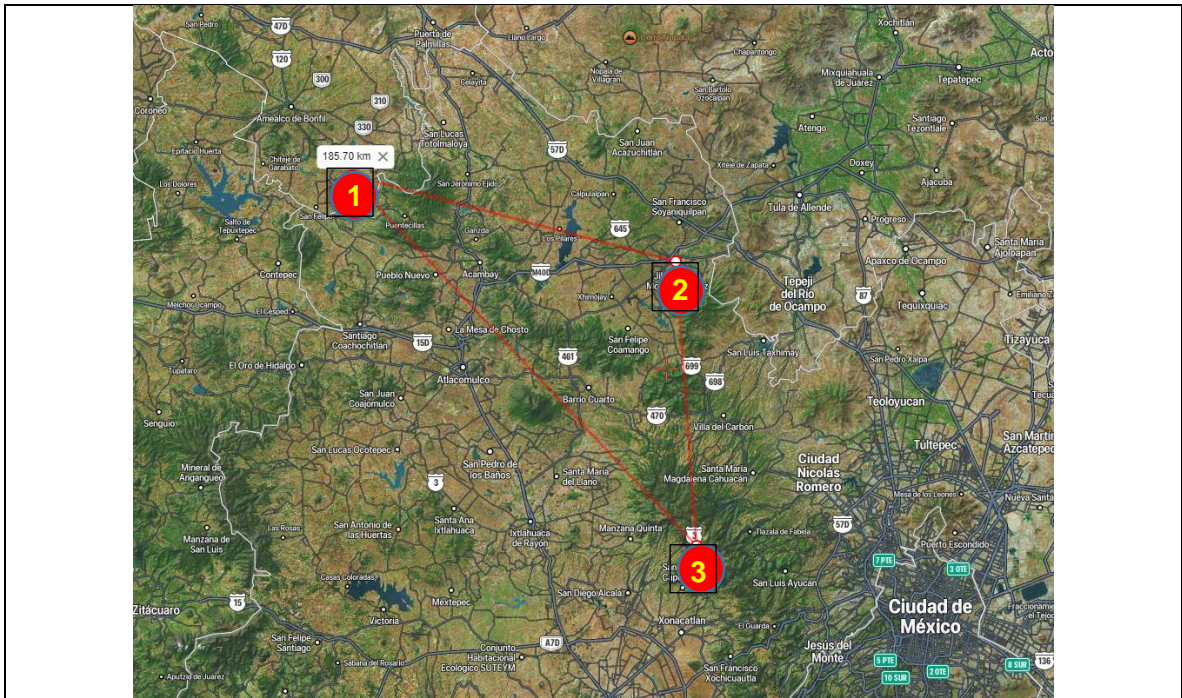


Imagen 8.

Mapa que ubica los agua-cerro de Santiago Mexquititlán, Jilotepec y Temoaya.

Circuito estimado en línea recta entre:
 1) Santiago Mexquititlán.
 2) Jilotepec.
 3) Temoaya.

Perímetro aproximado entre los agua-cerros de los 3 de 185.7 kms.

Se considera a región que comparten Jilotepec y Temoaya como el "riñón" o centro del mundo otomí.

Amealco:

1. Región Hidrológica: Lerma-Santiago.
2. Cuencas: Río Lerma–Toluca y La Laja.
3. Cuerpos de agua importantes: Río Lerma, río San Juan, arroyo Hondo, manantial El Millán.
4. Fisiografía: Eje Neovolcánico. Sierra de Querétaro e Hidalgo.

Jilotepec:

1. Región Hidrológica: Pánuco.
2. Cuenca: Moctezuma (INEGI, 2010).
3. Cuerpo de agua importante:
4. Fisiografía: Eje Neovolcánico. Sierra de Querétaro e Hidalgo.

Temoaya.

1. Región Hidrológica: Pánuco.
2. Cuenca: Río Lerma.
3. Cuerpos de agua importantes: Río Lerma. Manantiales el Capulín, Caballero, Santiago, Tres Ojuelos, Agua Blanca y La Pila. Bordo el Maguey. Las Cuatas, San Agustín, etc.
4. Fisiografía: Valle de Toluca por la parte sur y dentro del sistema montañoso de la Sierra Monte Alto-Las Cruces (Plan de Desarrollo Municipal 2022-20224, 2022).

La comunidad es un sistema de asentamientos que se vincula en torno a un centro territorial que articula al pueblo y sus parcialidades. En la mayoría de los pueblos

indígenas, sus comunidades se organizan en barrios. Los barrios son formas de organización político-administrativa y residencial dentro de un territorio que cuenta con distintos niveles de organización social que ordena las relaciones parentales, vecinales, de intercambio (Fernández Christlieb F., 2006; Florescano, 1996).

TERRITORIO, ESPIRITUALIDAD Y PAISAJE.

El territorio otomí, conocido como Ar hai, conecta lugares sagrados a través de rituales, peregrinaciones y danzas. Los cerros, manantiales, templos y capillas familiares se consideran puntos de encuentro entre lo terrenal y lo espiritual, integrando la vida comunitaria con la organización social (Prieto Hernández et al., 2003). Las capillas familiares funcionan como portales hacia los antepasados, mientras que los cerros y manantiales, asociados con la fertilidad y la lluvia, simbolizan la unión entre lo natural y lo divino.

El territorio otomí, conocido como Ar hai, conecta lugares sagrados a través de rituales, peregrinaciones y danzas. Los cerros, manantiales, templos y capillas familiares se consideran puntos de encuentro entre lo terrenal y lo espiritual, integrando la vida comunitaria con la organización social (Prieto Hernández et al., 2003). Las capillas familiares funcionan como portales hacia los antepasados, mientras que los cerros y manantiales, asociados con la fertilidad y la lluvia, simbolizan la unión entre lo natural y lo divino (Prieto Hernández D., et. al, 2003; Fernández Christlieb, 2006).

En este sentido, para los ñhōñhō hay tres formas de relación con el territorio: una es a través de la idea de propiedad de la tierra y su utilidad productiva y acumulativa; la segunda forma de relación tiene que ver con el ejercicio del poder y las formas de gobierno; la última forma de relación tiene que ver con un sentido de pertenencia e identidad colectiva (Prieto Hernández D. , y otros, 2003)

Para los otomíes, el paisaje es dinámico, un espacio donde confluyen sueños, realidades, mitos y verdades. En su cosmovisión, los cerros emergen del agua, representando la conexión entre el inframundo y el mundo tangible. Las cuevas, ríos y manantiales son canales de comunicación entre las dimensiones natural y espiritual (Galinier, 1990). Esta visión se relaciona con el ciclo hidrosocial, que articula las relaciones entre agua, territorio y sociedad.

El territorio no es solo un espacio físico, sino un entramado de poder, identidad y soberanía. Las comunidades otomíes gestionan su territorio a través de tres dimensiones: la propiedad de la tierra y su uso productivo, el ejercicio del poder y la organización política, y el sentido de pertenencia e identidad colectiva (Prieto Hernández et al., 2003).



Imagen 9.
Bordos en Santiago Mexquititlán

EL MODELO DEL ALTÉPETL: EL AGUA-CERRO.

El altépetl, cuya traducción es "agua-cerro", es una estructura territorial y simbólica que organiza la vida comunitaria en torno al agua. Esta idea, compartida por diversas culturas mesoamericanas, refleja la conexión entre los cerros como morada de divinidades y el agua como símbolo de fertilidad (Fernández Christlieb, 2006). En la variante otomí, el término equivalente es *Andehe*, un concepto que articula poder, identidad y territorio.

Los agua-cerros se ubican donde convergen cuencas y microcuencas. Estos lugares concentran selvas, bosques y manantiales que dan vida al entorno gracias a los ciclos hidrológicos (Galinier, 1990). Los cerros constituyen marcadores espaciales de los cambios cíclicos, testigos de rupturas entre un mundo en desaparición y otro en nacimiento (Galinier, 1990).

Existe una relación simbólica y simbiótica entre los movimientos humanos, las personas, el entorno y la naturaleza. Esta relación basada en la reciprocidad y el cuidado del ambiente ha garantizado nuestra subsistencia. En muchas culturas, especialmente en las mesoamericanas, la conexión con el territorio es fundamental, destacándose la relación con los cerros y lo que estos proporcionan: poder, estética, alimento, etc. "El agua existe, pero se deja ver cuando trabajamos por y con ella. Si limpiamos los manantiales, brotará; si peregrinamos, vendrá buen tiempo; si trabajamos en los cerros, tendremos futuro" (Don Andrés, rezandero del semidesierto) (Fernández & Vázquez Estrada, 2023).

Los "agua-cerros" del siglo XVI se conformaban por unidades sociales pluriétnicas estructuradas bajo el liderazgo de un "gobernante dinástico o tlatoani", que ostentaba el poder sobre un territorio extenso dividido y organizado de manera celular en barrios o calpollis, cada uno con su propio nombre. Estas unidades aun cuentan con un templo principal, un palacio de gobierno que simboliza su soberanía, y un mercado central. La relación directa con el entorno, el paisaje y el relieve han

definido su toponimia y sus actividades económicas, políticas y culturales (Fernández Christlieb, 2006; Bernal García & García Zambrano, 2006).

“El altépetl, integrado generalmente a una cuenca lacustre o fluvial, se convertía en el símbolo tangible de esa olla de la abundancia, en donde no solamente se habría gestado el ser humano, sino los alimentos que lo sustentarían durante su estancia en la tierra” (Bernal García & García Zambrano, 2006, pág. 68). Las cuencas hidrográficas aluden a la idea de un cántaro o vasija y son quienes van delimitando las fronteras de los altépetl, estableciendo al mismo tiempo las conexiones entre la superficie de la tierra y el inframundo, gracias a las cañadas, cuevas, manantiales, ríos, arroyos, etc., donde el agua está siempre presente. Dichas cuencas evocan el mito primigenio del útero materno, origen de los pueblos mesoamericanos, la Chicomóztoc (Fernández Christlieb F. , 2003)

La “lógica de Estado” no es nueva en el territorio mesoamericano; se remonta a la época prehispánica, con grandes reinos y ciudades que fluctuaban en el poder; los Olmecas son el referente inicial de esos resplandores civilizatorios reconfigurando constantemente las formas de organización política según fronteras geográficas, sociales, religiosas y culturales, mientras exigían tributos a sus ciudadanos y pueblos sometidos (Florescano, 1996).

Los altépetl eran ciudades-estado independientes que comprendían una ciudad central y su territorio circundante, con una organización política, social y económica específica. Estas entidades mesoamericanas eran estructuras complejas, cada una gobernada por un tlatoani (gobernante) y un consejo de nobles. El gobierno centralizado de los altépetl se encargaba de la administración de justicia, la recaudación de tributos y la organización de la defensa militar. La relación jerárquica entre el gobierno de la ciudad-estado y los calpollis era estrecha, pues estos últimos proporcionaban tributos, mano de obra para grandes construcciones, mantenimiento de la ciudad y guerreros (Fernández Christlieb F. y., 2006).

LOS BARRIOS COMO ORGANIZACIÓN SOCIAL Y COMUNITARIA DE LOS AGUA-CERROS.

Los barrios, también conocidos como calpollis, han sido las unidades básicas de organización social comunitaria en los pueblos mesoamericanos, integrándose dentro de un agua-cerro (altépetl). Estos grupos se formaban mediante asentamientos basados en lazos de parentesco consanguíneo, derivados de linajes y familias ampliadas. Cada calpolli estaba liderado por un consejo de ancianos y tenía autonomía en la gestión de sus asuntos internos, como la administración de tierras, resolución de disputas y organización del trabajo comunitario (Fernández Christlieb, 2003).

“El altépetl comprende territorios extensos con poblaciones organizadas en diversos calpollis bajo el liderazgo de un gobernante dinástico. Esta estructura territorial y social le dio base a las organizaciones políticas, con una forma de organización basada en la agregación de familias. Cada calpolli se dividía en hasta diez barrios simétricos orientados a los puntos cardinales, y su jefe, además de ser la cabeza del linaje, tenía una porción del territorio en propiedad privada. El jefe del calpolli se encargaba de distribuir tierras y cargas tributarias, así como de reclutar miembros para ejércitos, festividades religiosas y trabajo comunitario” (Florescano, 1996, págs. 167-168).

EL AGUA-CERRO (AR DEHE T'ŌHŌ) DE SANTIAGO MEXQUITILÁN.

El agua y sus fuentes de abastecimiento son esenciales para la cultura e identidad territorial de los ñhōñhō, ya que estas se entrelazan con creencias y prácticas rituales que relacionan elementos naturales con manifestaciones cíclicas, como las fiestas patronales, barriales o familiares (Solorio Santiago, 2005). Esta relación va más allá de una lógica comercial de medios y fines, pues incorpora experiencias culturales y espirituales desarrolladas colectivamente.

El término *altépetl* en náhuatl, conocido como *Andehe* en otomí, hace referencia a un centro donde convergen los poderes, simbolizado por la unión del cerro y el agua. Esta noción ha sido clave en la selección de asentamientos y autoridades en nuevos poblados, como Querétaro y San Juan del Río (Crespo & Cervantes, 1997, pág. 122). La identidad otomí está profundamente vinculada con los cerros, sus símbolos y cultos. “Su morfología se explicita mediante una codificación antropomórfica: se habla de la cabeza, los ojos, los brazos y la nariz” (Galinier, 1990, pág. 549). En la variante otomí de Santiago Mexquititlán, el equivalente a *altépetl* es *ar dehe t’ōhō*.

Los topónimos de la región están formados por sustantivos que hacen referencia a elementos geográficos o de flora y fauna, como una montaña (*t’ōhō*), una loma (*mbots’i*), una peña (*ma’ye*), un terreno (*hōi*), agua (*dehe*), río (*däthe*), etc. (Hekking, 1995, pág. 19)

Los cerros, además, reproducen la organización social comunitaria. Percibidos como la envoltura del inframundo, en su interior se encuentra una comunidad, con sus autoridades y sus construcciones principales. Uno de los medios de acceso son las cuevas, a las que se refieren relatos sobre las pruebas que en ellas pasan los héroes míticos, cuyas incursiones son castigadas, pues entran en contacto con el mundo de los ancestros (Medina, 2000, pág. 294).

La comunidad de Santiago Mexquititlán (Nsantyo)² es una de las más antiguas del estado de Querétaro, fundada en el siglo XVI. Es también una delegación política del municipio de Amealco. Junto con San Ildefonso Tultepec y San Miguel

² Santiago Mexquititlán tiene como patrono a Santiago el Mayor, también conocido como Santiago Apóstol; famoso por ser considerado junto a Juan como “los hijos del trueno”. Se dice que así se presenta también. Cuando hablamos del trueno en relación con el agua, se puede asociar directamente con una tormenta. Los relámpagos son descargas eléctricas tan intensas que pueden provocar incendios a pesar de la lluvia y su estruendo es tal, que retumba kilómetros a la redonda. “Si la divinidad del agua es parcialmente confundida con la de la lluvia, el trueno por el contrario, es su complemento masculino, su marido” (Galinier, 1990, pág. 583)

Tlaxcaltepec, forma uno de los asentamientos más antiguos y uno de los tres principales núcleos indígenas de la región, pertenecientes a la etnia ñhōñhō, también conocida como otomí (Valverde López, 2009). Según un mito local, "El Señor Santiago" fundó la comunidad tras enamorarse del paisaje al sentarse a descansar y contemplarlo (Prieto Hernández D. , y otros, 2003).

Santiago Mexquititlán se encuentra en la parte meridional del municipio de Amealco, dentro del Valle de Santiago. En el centro del valle se encuentra la presa "La Quebrada", rodeada por montañas. A unos 8 kilómetros al este del Barrio Primero y su templo se localizan el cerro de Ixtapa y el de San Francisco Xaxhni, sobre los cuales se encuentran los Barrios Segundo y Tercero. A 14-15 kilómetros al sur se encuentran las montañas de San Miguel Tlaxcaltepec y "El Gallo", y al sur se extiende una cordillera formada por tepetate, en cuya cumbre está la comunidad mestiza de Donicá (Hekking, 1995, pág. 6).

Tres arroyos atraviesan Santiago Mexquititlán: dos de ellos desembocan en la presa del Barrio Cuarto, y el tercer arroyo pasa junto al pie del cerro donde se encuentra la comunidad de Donicá, hasta desembocar en el río Lerma, el cual bordea la frontera entre los estados de Querétaro y Michoacán (Ibíd.).

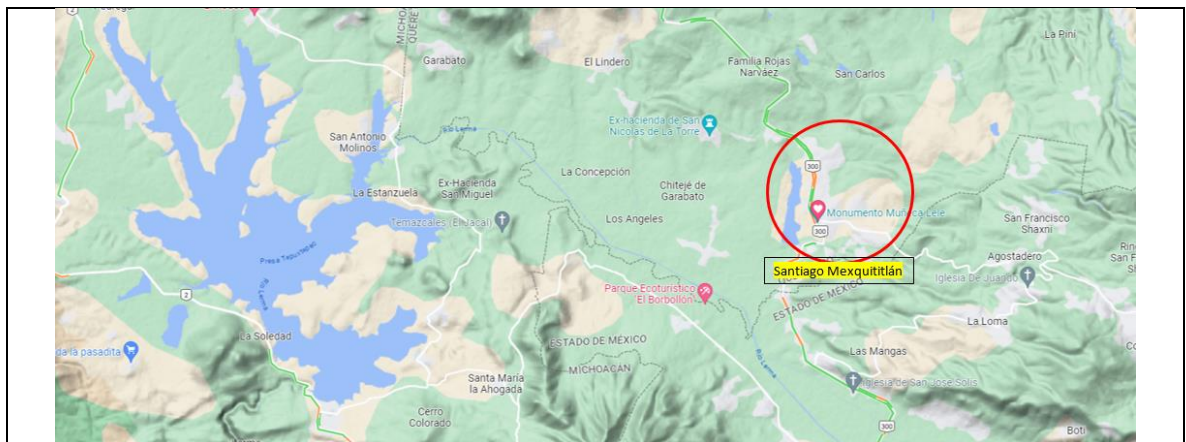


Imagen 10.
Mapa de cuenca hidrológica del río Lerma-Santiago. Resalta la comunidad de Santiago Mexquititlán a la derecha.

El ciclo hidrosocial de los seis barrios que componen a Santiago Mexquititlán es diverso, puesto que los Barrios 1ero, 3ero y 4to se abastecen de agua por un manantial que se encuentra en la montaña de San Francisco Xashni. Los Barrios Sexto (San Felipe y El Carmen) cuentan con agua para riego durante todo el año, por lo que son considerados los barrios más prósperos, llegando a tener hasta dos cosechas al año; mientras que los Barrios 2do, algunas partes del Barrio 3ro y 5to son considerados los más marginales o pobres debido a que por su ubicación elevada tiene más dificultades para acceder al agua, además de que sus tierras son de temporal únicamente. La desigualdad en el acceso al agua está vinculada a la economía de la región. Esta situación, aunada a la tala de árboles, ha erosionado y desertificado sus tierras (Hekking, 1995, p. 18) modificando con ello el ciclo hidrosocial. Es por ello que se puede argüir que la desigualdad en el acceso al agua está vinculada a la economía de la región.

Los barrios de Santiago Mexquititlán, organizados en torno a un ciclo hidrosocial diverso y profundamente vinculado con los cerros y el agua, reflejan una estructura comunitaria compleja que integra la historia, cultura y economía de la región. La gestión del agua es un pilar fundamental en la cohesión social, y su desigual acceso genera dinámicas económicas diferenciadas entre los barrios. Esta comunidad otomí, enraizada en la tradición de los calpollis, mantiene vivas sus prácticas culturales y espirituales, consolidando su identidad y resistencia frente a los desafíos contemporáneos.

LA ORGANIZACIÓN DE LOS BARRIOS DE SANTIAGO MEXQUITITLÁN.

Para los grupos ñhöñhö del estado de Querétaro, la noción de comunidad se fundamenta en un sistema de asentamientos humanos estructurados en barrios, poblados o colonias. Estos se articulan alrededor de un centro ceremonial que da cohesión, centralidad y significado al territorio, fortaleciendo la identidad étnica y socioespacial de la comunidad (Millán & Valle, 2003).

Los barrios de Santiago Mexquititlán se estructuran de manera similar a los calpollis mesoamericanos, compartiendo elementos identitarios de un altépetl. Estas organizaciones intermedias tienen características territoriales, residenciales y político-administrativas (Prieto Hernández & Utrilla Sarmiento, 2003). Su estructura comunitaria, definida por la convivencia y co-residencia (Duch, 2002), se basa en relaciones de parentesco, vecindad e identidad, promoviendo la solidaridad y la reciprocidad colectiva.

La comunidad está conformada por terrenos de pequeña propiedad y un ejido, divididos en seis barrios, con una población aproximada de 9,000 habitantes. Las principales actividades económicas incluyen la agricultura (maíz, frijol, chícharo y haba), la ganadería menor (aves de corral y borregos), el comercio y la producción de artesanías, destacando la muñeca "Lele", una de las más reconocidas.

El Barrio Primero, conocido como Ntsi hnini ("pueblito"), es el centro fundacional de la comunidad. Alberga el templo principal, el panteón, la plaza pública donde se instala el mercado, la delegación política y una clínica. A su alrededor se ubican los otros barrios: al norte, el Barrio Cuarto; al noroeste, el Barrio Quinto; al este, los Barrios Segundo y Tercero; y al oeste, el Barrio Sexto (Hekking, 1995).

El templo del Barrio Primero es un símbolo central para Santiago Mexquititlán. Más que un edificio religioso, es el núcleo comunitario donde se celebran ritos de paso y actividades colectivas, consolidando la cohesión social y espiritual de la comunidad.

La participación comunitaria en Santiago Mexquititlán se organiza a través de diversas formas de asambleas, las cuales son fundamentales para la toma de decisiones colectivas y el desarrollo de acciones en beneficio de la comunidad. Estas asambleas se convocan según las necesidades y contextos específicos, abordando temas que van desde políticas gubernamentales hasta actividades rituales y festividades religiosas. Estas asambleas incluyen:

- **Asambleas Comunitarias:** Convocadas por autoridades locales como delegados y subdelegados, abordan la administración del gobierno comunal, la coordinación de trabajos colectivos y la elección de nuevas autoridades.
- **Asambleas de Comités:** Reúnen a representantes de diferentes comités para discutir problemas específicos y coordinar acciones.
- **Asambleas Agrarias:** Convocadas por el comisariado ejidal, se enfocan en temas relacionados con el ejido, como programas sociales y mantenimiento de infraestructuras hidráulicas y viales.
- **Asambleas de Mayordomía:** Organizan festividades religiosas, actividades rituales y el cuidado de espacios sagrados.

Estas formas de asambleas reflejan la complejidad y la diversidad de los intereses y necesidades de la comunidad destacando la importancia de la participación colectiva, la corresponsabilidad y la reciprocidad en la gestión y el desarrollo comunitario.

Las faenas son actividades de trabajo colaborativo que responden a las decisiones tomadas en las asambleas y buscan el beneficio común. Estas tareas incluyen el mantenimiento de escuelas, caminos y obras hidráulicas. Las faenas representan una forma no monetaria de contribución comunitaria, así como un acto pedagógico sobre el trabajo y la cooperación. También funcionan como un mecanismo de negociación con las autoridades gubernamentales para la obtención de infraestructura (Prieto Hernández & Utrilla Sarmiento, 2003).

Una manifestación significativa de la organización comunitaria en Santiago Mexquititlán es la Danza de las Pastoras, que tiene un papel relevante en las festividades locales. Esta danza no solo es vista como un acto cultural, sino como un servicio simbólico que fortalece la cohesión comunitaria y expresa respeto hacia

la naturaleza y las divinidades. Las danzantes realizan la labor de pedir buenas lluvias y asegurar la fertilidad de la tierra (Borja Cruz, 2020).

Durante la danza, los movimientos serpenteantes de las participantes, acompañados por cascabeles y bastones que representan serpientes, evocan una relación simbólica entre las serpientes y el agua. En la cosmovisión otomí, las serpientes se consideran protectoras de manantiales y auguradoras de lluvia (Ibíd.).

La organización de los barrios en Santiago Mexquititlán refleja la riqueza de sus prácticas comunitarias, que integran aspectos territoriales, culturales y rituales. A través de las asambleas, las faenas y la Danza de las Pastoras, la comunidad mantiene viva una tradición de cooperación, participación y reciprocidad. Estos mecanismos no solo aseguran la gestión efectiva del territorio y sus bienes comunes, sino que también fortalecen la identidad colectiva y la cohesión social de los habitantes.

CAPÍTULO 3: EL PARADIGMA DE LOS COMUNES Y EL AGUA-COMUNIDAD.

EXPLORANDO LAS INTERACCIONES SOCIOECONÓMICAS Y CULTURALES DE LOS COMUNES.

La cosmovisión otomí concibe el agua y el territorio como elementos profundamente interconectados. Los altépetl o agua-cerros representan una unidad de organización social, económica y espiritual que estructura la vida comunitaria. Dentro de estos sistemas, el agua no es un bien individual, sino que forma parte de los bienes comunes y es compartida y gestionada colectivamente a través de asambleas y otros mecanismos comunitarios. El concepto de lo comunal en estas sociedades no solo alude a la propiedad compartida, sino también a la interdependencia de las personas que habitan el territorio y su relación con la naturaleza.

La mirada antropológica de los bienes comunes requiere de ejercicios de análisis sincrónicos y diacrónicos (Godelier, 1967) para comprender cómo a lo largo del tiempo y en diversas geografías, las sociedades humanas conceptualizan y gestionan los medios materiales de subsistencia que consideran comunes y compartidos. Para esto, es necesario comprender que los análisis sincrónicos se enfocan en un momento específico, mientras que los análisis diacrónicos se centran en la evolución temporal de una estructura desentrañando las capas históricas, mostrando las transformaciones y las continuidades a lo largo del tiempo. La combinación de ambos análisis permite una comprensión más profunda de la dinámica de los bienes comunes y revela tanto su evolución a lo largo de las eras como su relevancia en el presente.

Echando un vistazo a la historia de la humanidad se pueden percibir diferentes concepciones sobre las ideas de pertenencia y/o propiedad manifestadas en diversas formas de gestionar y de compartir la tierra, los territorios y los bienes naturales del planeta. Además de tierras comunales, sistemas de riego y trabajos

colectivos (faenas y tequios), podemos considerar el Kula³ y el Potlatch⁴ como ejemplos rituales que sirven como intercambio económico y como expresiones culturales y normativas que regulan la relación de personas y grupos con los bienes compartidos.

Se pueden encontrar en el Kula o el Potlatch algunas maneras morales y normativas de gestionar los territorios y de producir e intercambiar sus bienes mediante diversas actividades económicas que se llevan a cabo entre diversas culturas y regiones. La idea del bien común conjuga intereses particulares y colectivos que compiten entre sí pero que están regulados por marcos normativos, epistemológicos, éticos y morales. En este sentido, tanto el Kula como el Potlatch, resaltan cómo los intercambios económicos no se limitan a transacciones utilitarias, sino que están imbuidos de significado cultural, social y simbólico. Estas prácticas refuerzan la idea de que las formas en que las sociedades manejan sus recursos y llevan a cabo actividades económicas están profundamente arraigadas en sus contextos culturales específicos.

En su análisis sobre los diferentes tipos de asociación política que permiten la producción y reproducción de la vida, Luis Villoro (2005) propone dividir a los bienes comunes en al menos dos categorías: los *Bienes Comunes de Supervivencia* y los *Bienes Comunes de Convivencia*. Los *Bienes Comunes de Supervivencia* son aquellos bienes indispensables para la satisfacción básica de las necesidades físicas que cada miembro de una sociedad requiere para poder sobrevivir y que

³ El Kula, un sistema de intercambio ceremonial, que se manifiesta en las Islas Trobriand, al sureste de Papua Nueva Guinea, y fue objeto de un estudio minucioso por parte del antropólogo Bronisław Malinowski. En este contexto insular, las comunidades participan en intercambios de pulseras y collares en direcciones opuestas. Más allá del valor material de estos objetos, el Kula posee un profundo significado social y ritual. Funciona como un tejido que construye y mantiene redes sociales, refuerza alianzas y establece estatus dentro de la comunidad **Fuente especificada no válida.**

⁴ El Potlatch es una práctica ceremonial compartida entre varias culturas indígenas de la costa del Pacífico en América del Norte, como las tribus indígenas del noroeste del Pacífico. Implica la organización de ceremonias festivas durante las cuales se realizan regalos elaborados, competiciones y, en algunos casos, la destrucción de bienes valiosos en donde el anfitrión busca demostrar su riqueza y generosidad. El Potlatch tiene implicaciones sociales, económicas y políticas significativas, pues define estatus, jerarquías y relaciones dentro de las comunidades. También es una forma de redistribución de la riqueza (Graeber, 2018).

tienen que ver con el acceso al agua, la alimentación, el vestido, la vivienda, el medio ambiente sano, etc. Ahora bien, debido a que la naturaleza de los seres humanos es gregaria y que esta capacidad de convivir y de organizarse permite a la raza humana subsistir prácticamente bajo cualquier circunstancia a lo largo del planeta, es menester mencionar la necesidad de contar con ambientes seguros que brinden acogida, compañía, protección, sentido de pertenencia y cultura que son los *Bienes Comunes de Convivencia*.

David Bollier (2016) denomina a los *bienes comunes* o *comunes* como <<*Procomún*>> y menciona que la esencia del procomún tiene que ver con la articulación de recursos, comunidades y conjuntos de protocolos sociales. “Un común tiene límites, reglas, normas sociales y sanciones contra los oportunistas. Un común necesita que haya una comunidad dispuesta a actuar cual guardián riguroso del recurso en concreto” (Bollier, 2016, pág. 31). En este sentido lo común tiene que ver con prácticas sociales y de gestión de bienes y servicios para el beneficio de todos (*hacer procomún*).

Por otro lado, Elinor Ostrom (2011) propone el concepto de Recursos de Uso Común (RUC) para comprender un sistema de recursos naturales o creados por el hombre, lo suficientemente grande como para volver costoso (aunque no imposible) excluir a beneficiarios potenciales de su apropiación; entendiendo a la *apropiación* como un proceso de sustracción de los recursos. Ostrom también menciona que las necesidades e intereses compartidos no están exentos de conflictos, es por ello que la conformación de acuerdos que regulen la cooperación y la competencia en la gestión de los bienes comunes ha sido muy variada; la reciprocidad ha sido una capacidad humana heredada, racional, social, cultural, económica y política que ha permitido a las personas y a sus pueblos asegurar el acceso de los bienes compartidos por medio de intercambios recíprocos que reaccionan de manera proporcional a conductas positivas o negativas.

En contraposición a los sentidos de propiedad común antes mencionados, encontramos un tipo de argumento que se basa en los dilemas y/o las contradicciones con respecto a la propiedad de algún bien común y a su usufructo y su inevitable propensión a anteponer los intereses individuales sobre los colectivos incurriendo con ello en un riesgo de sobreexplotación y agotamiento de algún recurso común del que todos sus miembros dependen, derivando en lo que Garrett Hardin (1995) llama “*tragedia para los comunes*” y cuyo fenómeno podemos encontrar en la manera en cómo se imponen los intereses personales con el fin de acumular bienes, recursos o mercancías, agotando con ello las fuentes que garantizan la supervivencia y la continuidad de las condiciones de vida. Actualmente, podemos encontrar este fenómeno en las cada vez más constantes oleadas de privatizaciones⁵ de bienes y de servicios que se acompañan de megaproyectos y de monopolios que despojan y explotan a humanos y naturaleza.

Los debates y dilemas en torno al paradigma de los comunes exploran diversas aristas epistemológicas que trascienden la noción convencional de propiedad. Una de estas dimensiones es la racionalidad económica, ya sea sin comunidad o con ella, que se fundamenta en la apropiación, distribución e intercambio de bienes y servicios. Marcel Mauss (2009) ha documentado prácticas económicas en sociedades no occidentales y no capitalistas mal llamadas *arcaicas*, centrándose en la práctica del don o del regalo. La noción del don se comprende como un fenómeno de intercambio de regalos, particularmente evidente en las culturas de los pueblos indígenas del Pacífico y América.

Según Mauss, el don no se limita a un simple acto de generosidad o de altruismo; más bien, está intrínsecamente vinculado a intereses y a sistemas más amplios de obligaciones y reciprocidad. Estos sistemas están cargados de un rico simbolismo, prestigio y honor, actuando como medios para establecer relaciones sociales,

⁵ Como bien señala Ostrom (2011) “la privatización no necesariamente significa “dividir”, también puede querer decir asignarle a una sola empresa o a un solo individuo el derecho exclusivo de explotar un sistema de recursos”.

alianzas y compromisos entre individuos o grupos que, de otra manera, carecerían de vínculos. En este contexto, el don no solo cumple una función material, sino que se erige como una poderosa herramienta para la creación y fortalecimiento de conexiones sociales significativas.

Tanto el paradigma de los comunes como la economía del don comparten la noción fundamental de que la propiedad y el intercambio pueden ser conceptualizados de manera diferente a la perspectiva individualista y capitalista predominante; es menester resaltar que el paradigma de los comunes se centra en la gestión colectiva y sostenible de recursos compartidos, mientras la economía del don se enraíza en la reciprocidad y las relaciones sociales.

La reciprocidad, entendida como una relación social completa compuesta por tres fases (dar, recibir y devolver), prevalece sobre las cosas, dando lugar a la producción y reproducción de valores fundamentales como la amistad y la confianza. La cooperación se manifiesta como una expresión de la reciprocidad. En las experiencias de solidaridad económica, observamos, por ejemplo, el trabajo colectivo concebido como un intercambio de trabajo y fuerza laboral entre individuos iguales, evitando la intermediación del mercado (Marañón-Pimentel, 2016).

Cuando exploramos la noción de don según Godelier (1998, pág. 25) que lo define como “un acto voluntario, individual o colectivo, que pueden o no haber solicitado aquel, aquellas o aquellos que lo reciben”, entendemos que la economía del don es más que un acto de generosidad aislado. Es un fenómeno complejo y simbólico imbuido de significado cultural, prestigio y honor que crea un tejido social. Este acto voluntario crea una red de interconexiones basadas en la confianza y la dependencia mutua. Al conectar esta idea con el paradigma de los comunes, vemos cómo la gestión colectiva de recursos también está arraigada en principios de reciprocidad y responsabilidad compartida. En lugar de concebir la propiedad como algo exclusivo y la competencia como el motor de la economía, el énfasis recae en compartir y en colaborar para beneficio de la comunidad. Aquí, la noción de

propiedad individual se diluye en favor de una propiedad colectiva donde el bienestar de todos está interconectado sin que esta concepción elimine la pequeña propiedad.

En este orden de ideas, podemos observar que hay una capacidad de articulación entre el paradigma de los comunes, la reciprocidad y la comunidad, y que éstas no siguen una cronología específica, sino que están arraigadas en dimensiones sociológicas que no se limitan a una secuencia temporal lineal, sino que es una constante en las relaciones sociales. Además, la comunidad se presenta como una forma fundamental de organización política, social y de gestión de recurso en las que convergen dinámicas socioeconómicas. Esto implica que los intercambios no son solo económicos, sino también sociales y culturales, donde dar y recibir están entrelazados en una red de obligaciones de solidaridad y correspondencia.

COMUNES: ¿UNA ECONOMÍA DE RECIPROCIDAD? ¿UNA ECONOMÍA DEL VALOR?

Según Villoro (2012), el concepto de *valor* puede entenderse como una suerte de *eros* que determina ciertas características, por las cuales un objeto o una situación adquiere una actitud⁶ favorable o de atracción. Esta actitud se manifiesta de diversas maneras, como admiración, fascinación, deseo, simpatía, goce o respeto, entre otras. Cuando estas actitudes son duraderas y están vinculadas a una

⁶ Para Villoro (2012) la actitud puede definirse como una disposición adquirida, ya sea favorable o desfavorable, hacia un objeto, clase de objeto o situación objetiva, caracterizada por su carga afectiva. En este sentido, una actitud constituye una disposición emocional que, cuando es positiva o favorable, la denominamos valor. El análisis de las actitudes puede desglosarse en dos componentes fundamentales: creencias y afectos. Creer en algo implica considerarlo como un componente del mundo real y estar dispuesto a actuar en consecuencia. La actitud, por su parte, agrega a la creencia un elemento afectivo, ya sea de agrado o desagrado, atracción o repulsa. La inclinación afectiva hacia un objeto que se considera valioso puede manifestarse de diversas maneras, desde una pulsión activa que impulsa a la acción hasta un disfrute pasivo de su mera presencia. Puede adoptar la forma de un deseo sin motivo aparente, un anhelo por poseer y disfrutar de algo tangible, o una aspiración acariciada en la imaginación, a menudo acompañada de la conciencia de su inalcanzabilidad.

categoría específica de objetos, situaciones u objetivos, provocan en individuos y colectividades lo que comúnmente llamamos "intereses". En este contexto, la idea de valor es, para cada individuo, aquello que se alinea con sus propios intereses.

En sintonía con la perspectiva de Villoro, David Graeber (2018) argumenta que es crucial concebir el valor como acciones y no como cosas. Esta concepción implica entender el valor como parte de un proceso social en el cual los actores consideran su propia actividad como significativa, ya que siempre implica algún tipo de reconocimiento público y de comparación. En su análisis antropológico sobre la teoría del valor, Graeber identifica tres concepciones distintas dentro de los marcos de interpretación: la sociológica, la económica y la lingüística.

Desde la perspectiva sociológica, el valor se percibe como aquello que es bueno, apropiado o deseable en la vida cotidiana. En el ámbito económico, el valor se calcula en función del grado en que los objetos son deseados o valorados según lo que otros estén dispuestos a dar para obtenerlos. Por último, el significado de la palabra "valor" encierra un contraste comparativo con otras palabras del mismo lenguaje, es decir, el término "valor" conlleva una diferencia dialéctica significativa al comparar una cosa con otras cosas discordantes (Graeber, 2018, pág. 37).

Por otra parte, la perspectiva de Marx (2005) acerca del valor en el sistema capitalista se vincula directamente con las mercancías y con la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas, desglosando estos conceptos en dos categorías: Valor de Cambio y Valor de Uso. El Valor de Cambio refiere a la relación cuantitativa en la que las mercancías se intercambian en el mercado, estableciendo una conexión con la capacidad de una mercancía para intercambiarse por otras en un proceso de mercado fundamentado en el trabajo socialmente necesario. Por otro lado, el Valor de Uso está vinculado a la utilidad y a la satisfacción que una mercancía proporciona, es decir, a su utilidad práctica para satisfacer las necesidades y los deseos humanos dentro de un contexto de intercambio. Por ende, una mercancía es un objeto producido para el intercambio en el mercado.

Marx enfatiza que, aunque las mercancías poseen un Valor de Uso, es el Valor de Cambio el que predomina en el sistema capitalista, dando origen a relaciones de producción específicas y contribuyendo a la alienación⁷ del trabajo. Este énfasis en el Valor de Cambio impulsa un sistema donde las mercancías son vistas principalmente como unidades intercambiables en el mercado, subordinando la utilidad práctica de los bienes a su capacidad de generar valor en términos de intercambio monetario. Este enfoque, según Marx, conduce a relaciones sociales alienantes, donde la conexión intrínseca entre el trabajo humano y sus productos se ve opacada por la lógica del mercado.

La distinción clásica entre mercancías y dones resalta que, en el intercambio de mercancías, se busca establecer equivalencias entre los valores de los objetos, enfocándose principalmente en la relación de los objetos entre sí. Por otro lado, los "dones" se centran principalmente en las relaciones entre las personas. La valoración de las cosas bajo la lógica de mercado se enmarca en la concepción de mercancías, donde la equivalencia y el intercambio monetario son fundamentales. Fuera de esta lógica, en el ámbito de los dones, el valor se deriva más de las relaciones interpersonales y no necesariamente de la equivalencia de objetos en términos de mercado.

Para Marvin Harris (2001), el intercambio designa la pauta panhumana de dar y de recibir cosas, objetos valiosos o trabajo y retoma del economista Karl Polanyi tres tipos principales de intercambio: el recíproco, el redistributivo y el de mercado. En los intercambios recíprocos, el flujo de servicios y productos del trabajo no parece

⁷ La alienación, desde la perspectiva marxista, describe un proceso en el cual los individuos pierden el control sobre aspectos fundamentales de sus vidas y se desconectan de su verdadera naturaleza humana. Este fenómeno se evidencia en la falta de conexión y solidaridad entre las personas en una sociedad capitalista, donde las relaciones sociales se ven negativamente afectadas por la prevalencia de la competencia y la búsqueda individualista de intereses.

Un ejemplo ilustrativo es la situación en la que los trabajadores de una empresa no son propietarios de los bienes que producen; en cambio, estos pertenecen a los dueños de los medios de producción. En el sistema capitalista, la alienación representa una desconexión profunda y deshumanizante entre los individuos y su propio trabajo, el producto resultante, sus colegas y su auténtica naturaleza humana.

depender de un contraflujo definido. Los implicados en el intercambio toman según su necesidad y dan sin ninguna regla establecida de tiempo o cantidad. Esto quiere decir que no hay una devolución inmediata, ni se efectúa un cálculo sistemático de valor que “equilibre la balanza”.

El intercambio redistributivo requiere de una compleja organización social en la que los productos del trabajo de varios individuos diferentes se centralizan, se clasifican, se cuentan y después se distribuyen entre productores y no productores. Por otra parte, los mercados son espacios de encuentro e intercambio de manera anónima e impersonal entre distintos grupos que no cuentan con ningún tipo de relación social o lazos de parentesco y cuya única obligación o responsabilidad se limita al de las transacciones; aquí el valor y/o precio de sus productos es valuado en términos monetarios y determinado por compradores y vendedores quienes compiten entre sí.

En el contexto de la teoría del valor, los *dones* representan una forma de intercambio arraigada en la reciprocidad y en la generosidad, donde el valor está intrínsecamente vinculado a dimensiones culturales y emocionales por lo que son inalienables. Los *comunes*, por otro lado, se caracterizan por la gestión colectiva de recursos, desviándose de la lógica individualista y destacando su valor en función de la utilidad para la comunidad. En contraste, las mercancías se insertan en la lógica del mercado, donde su valor se determina principalmente por su intercambiabilidad y su capacidad para satisfacer necesidades individuales, guiadas por la oferta y la demanda.

En la articulación de enfoques sobre la teoría del intercambio, Graeber (2018) retoma del antropólogo económico Christopher Gregory una importante distinción sobre las economías del don y las mercantiles, mencionando que las economías del don tienden a personificar los objetos, es decir, a dotarlos de historia, mientras que las economías mercantiles tienden a tratar a los seres humanos y a sus aspectos subjetivos como objetos que se pueden comprar y vender.

Otra manera de conocer a las *economías del don* es como *economías comunitarias*, puesto que sus características tienen que ver con que han sido practicadas por los pueblos originarios desde antes de la colonización, persistiendo a lo largo del tiempo y resurgiendo de manera reconfigurada gracias a la transmisión de prácticas históricas de generación en generación. Se les concibe como economías de regalo, porque tienen una racionalidad orientada hacia la reproducción de la vida, teniendo a la comunidad ocupando un papel central. De esta forma, se entiende al trabajo como el servicio a la comunidad y la propiedad y al acceso a los medios de producción como algo que compartido y gestionado democráticamente. En este contexto, la producción no es enajenada y se orienta hacia el acto de compartir más que al de acumular, estableciendo una dinámica económica basada en valores de solidaridad y colaboración (Vazquez Cabal, 2014).

Las antiguas civilizaciones, etnias, grupos humanos e integrantes de los pueblos originarios desarrollaron, y lo hacen en la actualidad, sus formas de organización, producción y reproducción de la vida de manera colectiva, comunitaria, basada en estrategias integrales para la satisfacción de necesidades, en la reciprocidad del dar, del don y el contra-don. El sujeto trascendental y principal es la comunidad, integrada a partir del trabajo y de la propiedad comunitaria, articulados en equilibrio y respeto hacia la naturaleza como un sujeto participante, vivo y que se manifiesta en la cosmovisión de la vida, del todo. A partir de ello se puede indicar la vigencia y trascendencia histórica de la economía comunitaria, de la revalorización como alternativa al sistema actual, por su capacidad para garantizar el desarrollo de la comunidad y de todos sus integrantes, promoviendo la reproducción ampliada de todos sus miembros. (Chiroque Solano & Mutuberría Lazarini, 2009)

Ahora bien, las comunidades indígenas y campesinas sustentan su vida económica, cultural y política en la tierra. En este contexto, la tierra no es tratada como una mercancía ni como algo que puede ser apropiado individualmente; más bien, es

considerada un bien común. Su uso implica una red compleja de relaciones sociales fundadas en la reciprocidad, el trabajo y la toma de decisiones colectivas, evidenciadas en eventos como fiestas, tequios, asambleas, faenas, entre otros.

Las economías indígenas presentan características singulares que reflejan una profunda conexión con la tierra y una orientación hacia el bienestar comunitario. Estas comunidades basan su cultivo en el autoconsumo, asegurando así su autonomía. Los excedentes agrícolas se intercambian, a menudo mediante prácticas como el trueque⁸, tanto con otras comunidades como en comercio regional, priorizando las necesidades colectivas sobre las individuales.

En contraste con el modelo capitalista, la tierra y ciertos recursos son considerados comunitarios, disponibles para uso responsable. El comercio se concibe como una actividad mutuamente beneficiosa, fundamentada en principios de reciprocidad para asegurar intercambios justos. Estas economías se apoyan en el trabajo familiar y comunitario, formando un ciclo que abarca desde la custodia de la tierra hasta la recolección, intercambio, comercio y celebración, todo en armonía con la naturaleza y la comunidad, guiadas por una ética que busca equilibrio y armonía (Vazquez Cabal, 2014).

Teniendo en cuenta que, al referirse a la obra de Dominique Temple, Villoro (2012) destaca que la esencia de la comunidad radica en la economía de la reciprocidad. En contraste con el intercambio, donde la posesión y acumulación individual son los objetivos finales, la reciprocidad enlaza a la comunidad en un sistema de valores más orientado hacia el bien común. En este contexto, el intercambio se define por la finalización de la comunidad, mientras que la reciprocidad inicia cuando la comunidad cobra relevancia, subrayando la idea de que cada individuo es una parte

⁸ En el trueque, la articulación entre el valor de uso y el valor de cambio es más inmediata y visible que en un sistema basado en dinero. Las personas negocian directamente según sus necesidades y preferencias, evaluando los objetos y servicios en términos de su utilidad práctica. Sin embargo, la cuestión de la equivalencia en el intercambio (valor de cambio) sigue siendo relevante, ya que las partes deben acordar un intercambio que sea mutuamente aceptable.

esencial de un todo más grande. Siguiendo a Temple sostiene que, en la reciprocidad el propósito fundamental no es la satisfacción de deseos individuales, sino la atención a las necesidades del otro y la promoción del bienestar colectivo. Esta perspectiva refleja una concepción más integral y solidaria de la vida comunitaria, donde la interdependencia y el compromiso con el bien común son fundamentales.

En una economía de la reciprocidad, tiene más prestigio quien sirve más. El poder no corresponde a quien más posee. Cuando la economía del intercambio reemplaza a la de reciprocidad, se instaura a la vez la propiedad privada y el poder impositivo. Ésa es la historia de la colonización. El choque de civilizaciones se basa en un enorme equívoco: mientras los indios daban, en espera de reciprocidad, los conquistadores utilizaban, para adquirir bienes y poderes, el intercambio (Villoro, 2012, pág. 369).

En este orden de ideas, Altagracia Villarreal (1995) identifica siete "recursos" fundamentales que orientan la actividad económica en las comunidades indígenas, revelando una lógica diferente a la occidental, que se aparta de la racionalidad instrumental centrada en medios y fines. Estos recursos incluyen conocimientos y técnicas arraigados en la cosmovisión transmitida a lo largo de generaciones. El trabajo que no solo conecta con la tierra sino que fortalece las relaciones sociales a través de esfuerzos colectivos como la mano vuelta, minga, tequio y guelaguetza. Además, se reconocen que las riquezas naturales proporcionadas por la naturaleza, como bosques, aguas, minerales y animales, deben gestionarse adecuadamente. Los recursos materiales, esenciales para la realización de trabajos, también son destacados, junto con la importancia de la organización para coordinar labores, ceremonias y resolver problemas a distintos niveles comunitarios. Aunque el dinero se reconoce como una parte necesaria, Villarreal subraya que no es el único ni el recurso fundamental. Finalmente, la cultura, entendida como el enfoque que un grupo humano da a su experiencia y vida, orienta sus acciones y establece límites significativos.

Otra perspectiva de análisis valiosa para reflexionar sobre la relación entre el paradigma de los comunes y las economías del don o las economías comunitarias se centra en las relaciones de producción. Estas relaciones se basan en el intercambio y consumo de bienes y servicios, la propiedad, el control y la división del trabajo, así como el acceso a bienes naturales y tecnología, y su aplicación en diversas sociedades y culturas que perciben y gestionan los recursos compartidos necesarios para la producción y reproducción de la vida (Harris, Antropología cultural, 2001). Esto se fundamenta en normas y valores que regulan tanto la apropiación como la gestión de bienes comunes, el trabajo y los medios de producción. Ecosistemas, tierras comunales, cuerpos de agua, circuitos económicos, tecnología, organización, entre otros, son ejemplos de lo que se puede considerar como bienes comunes.

En este contexto, es importante destacar que las dinámicas económicas y políticas en torno al control de los medios de producción e intercambio están estrechamente relacionadas con la cuestión de la propiedad de la tierra. Cuando esta es colectiva, puede estar compuesta por una combinación de trabajo individual o familiar y trabajo colectivo, también conocido como "trabajo en común" o "no propiedad" según lo planteado por el EZLN (2023).

En este sentido, el trabajo individual o familiar implica la gestión de una pequeña propiedad personal, donde una familia trabaja en su parcela de tierra, su tienda, su ganado, entre otros, y las ganancias se destinan a esa familia. Dentro del trabajo familiar se puede considerar a la familia extensa (parientes, compañero y amigos) como parte primigenia de los lazos organizativos para la producción a partir de la mano vuelta. Aquí el trabajo en común se realiza entre los miembros de la familia donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibido de manera gratuita. "Así, quienes necesitan mano de obra para realizar actividades que sólo beneficiarán a su familia, pueden obtenerla sin pagar un salario por ella, pero se comprometen moralmente a reponer el trabajo gratuito cuando quien lo prestó lo requiera" (López Bárcenas, s.f.).

Por otro lado, el trabajo colectivo se representa como un servicio para la comunidad y sus miembros quienes comparten cultura, historia y destino. Algunos ejemplos como son los *tequios*, las *faenas*, los *sistemas de cargos*, entre otros y se realizan posterior a la toma de decisiones y acuerdos emanados en asamblea para realizar las tareas. En el ámbito productivo, el trabajo en común se desarrolla en las tierras colectivas distribuyendo las labores según el tiempo, capacidad y disposición de cada quien, siendo utilizadas las ganancias para el beneficio colectivo.

Finalmente, no hay que perder de vista que el trabajo colectivo cumple la doble función de producir y reproducir lo común, es decir, “la vida colectiva, humana y no humana, que incluye dentro de sí la producción y reproducción de la vida individual”⁹ (Gutiérrez Aguilar & Salazar Zarco, 2022).

4 CORRIENTES, UN MISMO CAUSE: LOS COMUNES, LA COMUNIDAD, LO COMUNAL Y LA COMUNALIDAD.

Como se ha mencionado anteriormente, lo común alude a una forma de relación que gira en torno a una serie de condiciones materiales e inmateriales que son de todos, pero que a la vez no son de nadie. La idea de lo común parte de una concepción de apropiación donde no hay pertenencia exclusiva de particulares; esto quiere decir, que no hay algo que se pueda considerar como propiedad privada en el sentido liberal del término y por ende no se puede acumular, despojar, excluir, explotar o mercantilizar.

Lo común y lo comunal requieren ser comprendidos como una serie de relaciones sociales que van más allá de un conjunto de gestiones de bienes y/o servicios. Esta simbiosis practicada históricamente por pueblos y comunidades indígenas articula

⁹ Sin embargo, es importante destacar que estas prácticas comunales, en muchos casos, no logran escapar de las dinámicas patriarcales. En la mayoría de las situaciones, el trabajo colectivo para la reproducción de lo común está liderado por hombres, mientras que el trabajo de las mujeres suele ser relegado al ámbito privado, limitando su participación activa en la toma de decisiones.

hoy en día relaciones sociales, actividades colectivas y saberes bajo una conciencia política abiertamente anticapitalista, pues, es “un modo de relación entre los seres humanos y entre éstos y sus medios de existencia orientado por la obtención recíproca de valores de uso y por el cultivo sistemático de capacidades de gestión — política — de tales bienes (Gutiérrez Aguilar, 2023, pág. 62).

Es importante destacar que nuestra comprensión de lo comunal implica una forma de organización de la vida que no está centrada exclusivamente en el ser humano. Esto significa que *lo común* implica la recuperación de conocimientos originarios y prácticas de creación de comunidad recreadas a partir del diálogo, la construcción de acuerdos, el trabajo colectivo y el establecimiento de formas de gobierno más horizontales, autónomas y autogestivas. También, “lo comunal es el resultado social de centurias. Como tal es lo propio, lo profundo, lo que se concibe también como futuro” (Martínez Luna, 2013, pág. 276)

Dicha restructuración social no se debe de contemplar como un simple retroceso a un pasado imberbe o arcaico como se le ha acusado de manera peyorativa, sino que se trata de contar con una mirada retrospectiva que permita inspirar el presente para caminar hacia horizontes futuros menos caóticos, violentos, tóxicos y destructivos. “No se trata de un volver al pasado, sino un pasado-como-futuro. Es decir, un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida. La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida” (Jiménez Martín & Francisco Puello-Socarrás, 2022).

Nuestra mirada acerca de *lo comunal* vislumbra una forma de organización de la vida no antropocéntrica, no eurocéntrica, no patriarcal, no capitalista. Lo comunal corresponde a un tejido social que va más allá de la agregación de individuos pues se va hilvanando alrededor de un control territorial comunitario donde giran relaciones humanas, económicas y ecosistemitas profundas producidas y reproducidas en la vida cotidiana, el trabajo, la fiesta, el poder y los ritos donde se

comparten cultura, historia y destino que le dan sentido a la existencia de personas, familias y comunidades.

En su reflexión sobre el porqué de la intencionalidad de *lo comunal*, Silvia Rivera Cusicanqui (2015) expone que la pregunta central para guiar dicho proceso se debe de colocar en el ¿Cómo? más que en el ¿Para qué? El “para qué” corresponde una racionalidad instrumental que siempre tiende a buscar una meta y que en el caso que nos ocupa, se asume como el fin último la salvación de la humanidad; mientras que el “cómo” tiende a ser más situacionista y existencial, de ahí, que se marque una diferencia civilizatoria que nos encamina a mirar formas sacralizadas, secularizadas, racionales, mágicas que muchas veces coinciden y coexisten.

Gracias a la existencia de lo que concebimos como <<comunidad>> se pueden sentar las bases materiales para facilitar el engarce entre *lo común* y *lo comunal*, ya que, la gestión de lo común requiere de una colectividad que se mueve a través de un sistema de acuerdos, cargos y trabajo para el control, acceso, uso, disfrute, cuidado y aprovechamiento de aquello que se comparte para beneficio mutuo.

En sintonía con la mirada acerca de *lo comunal*, Villoro (2005; 2012) menciona que *la comunidad* tiende a actuar como una restricción natural para cualquier asociación basada en la ética. Esto quiere decir que cuando un individuo se ve a sí mismo como parte de un conjunto más grande y busca su propio beneficio, también busca el bienestar del conjunto. La comunidad se presenta como el espacio de encuentro, tensión y asociación entre los intereses particulares de sus miembros y el interés general o colectivo, donde cada individuo se considera parte de un todo, cuyo principio fundamental es el servicio, de modo que lo que afecta a la comunidad también lo afecta a él. Ésta concepción concibe al servicio como un don, como un ejercicio de libertad que posibilita el desarrollo personal. Sin embargo, la comunidad es inestable y constantemente se ve amenazada por el individualismo y la anulación de la libertad individual debido a las demandas de la colectividad. Por lo tanto, la idea de comunidad permanece como un ideal por alcanzar.



Imagen 11.

Foto de mural comunitario en Santiago Mexquititlán realizado el 28 de mayo del 2023.

La palabra *comunidad* encierra un sentido de pertenencia enraizado en una serie nociones, significados y realidades muy diversas que se utilizan para designar tanto un área geográfica como un grupo social que comparte una identidad, localidad, propósitos e intereses. A continuación exploraremos de manera general algunas definiciones que nos permitirán tener más elementos de análisis sobre este concepto.

Ezequiel Ander-Egg define a la comunidad como:

Una agrupación organizada de personas que se perciben como unidad social, cuyos miembros participan de algún rasgo, interés, elemento, objetivo o función común, con conciencia de pertenencia, situados en una determinada área geográfica en la cual la pluralidad de personas interacciona más intensamente entre sí que en otro contexto (Ander.Egg, 1982, pág. 45).

Por su parte, Jaime Martínez Luna (2013, pág. 284) caracteriza a la comunidad como un agregado mecánico de sujetos, propósitos e intereses, especialmente al compararla desde una perspectiva occidental con la noción de comunalidad. Sin

embargo, al profundizar en su análisis sobre la "reproducción de la comunidad como unidad social", Martínez Luna destaca cómo esta dinámica se despliega en un proceso lógico de imposición, adaptación y resistencia, que ha fungido como el germen histórico para la emergencia de la comunalidad. En sus palabras menciona que:

La comunidad "se agrupa socialmente y se define históricamente como un conjunto de familias ligadas al suelo, posee bienes colectivos o indivisos, y bienes privados relacionados por disciplinas colectivas. La comunidad designa, aun cuando guarda vida propia, mandatarios responsables de dirigir las tareas de interés general. Además de guardar celosamente las experiencias de lucha que ha desarrollado (Martínez Luna, 2013, pág. 195).

En consecuencia, para Martínez Luna, la figura de la comunidad gira en torno al control territorial abarcando conductas colectivas que obligan a sus integrantes a participar activamente en la organización comunitaria y la estructura política. Además, destaca la importancia del trabajo voluntario, como el tequio, que amplía la cooperación económica entre los miembros de la comunidad.

Según Alfonso Torres (2013), lo que caracteriza a un grupo humano como comunidad es la presencia de un sentido inmanente, de un vínculo "espiritual", de una "atmósfera psicológica" que conduce al sentimiento compartido de un "nosotros" que existe previamente, persiste y prevalece sobre sus integrantes. Este conocimiento difiere de aquel de las ciencias, ya que está impulsado por el amor a la sociedad y la conciencia de pertenecer a la comunidad. De esta manera, la comunidad constituye un sentido y un mundo compartidos, donde se reconoce que los participantes pertenecen a la comunidad, en lugar de que la comunidad pertenezca a los participantes. Para él las comunidades indígenas son modalidades de "organización social y productiva definida por la combinación de propiedad colectiva y usufructo individual de la tierra, el ejercicio compartido del poder y por un sistema de valores que exalta estas características, entre las que sobresale la

cooperación que constantemente ella recrea ante cualquier circunstancia” (Torres Carrillo, 2013, pág. 154)

A diferencia de los autores antes señalados, para Víctor Turner (1988) la palabra de origen latín *communitas* tiene mayor relevancia y significado ontológico que el de “comunidad”, ya que, bajo la idea del *communitas* se hace referencia a un ámbito de relación más profunda que el simple acto de compartir una estructura social, una vida cotidiana o un territorio. Implica una conexión que trasciende la mera asociación entre individuos que cuentan con un contrato social tutelado por lo secular o lo sagrado. La “comunitas” es en esencia un fenómeno liminal¹⁰ que une a sujetos concretos, dotados de una historicidad y racionalidad compartida que refiere a un estado de comunidad y solidaridad ya que refuerza los lazos al hacer que los individuos se sientan parte de una comunidad más amplia, experimentando con ello un sentido de pertenencia más fuerte durante momentos de transición y cambio.

Prefiero la voz latina *communitas* a «comunidad», para distinguir esta modalidad de relación social de un «ámbito de vida en común». Esta diferenciación entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida entre «secular» y «sagrado» o a la existente, por ejemplo, entre política y religión. En las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen muchos atributos sagrados; de hecho, cada posición social tiene alguna característica sagrada. Pero este componente «sagrado» es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los *rites de passage* a través de los cuales cambiaron de posición. Con ello se transmite algo del carácter sagrado de esa humildad y ejemplaridad pasajeras, a la vez que se modera

¹⁰ La liminalidad como ya vimos anteriormente, corresponde a un estado de mutación dinámica en el que personas y grupos transitan por un “umbral” de cambio y perturbaciones. Es un período de gran importancia en los rituales de iniciación y en otros rituales ceremoniales, donde los participantes abandonan su estado anterior y aún no han alcanzado su nuevo estado o rol en la sociedad. La liminalidad es crucial en la comprensión de cómo se producen y se experimentan los cambios sociales y culturales, ya que representa un momento de transformación y posibilidad en el que las normas sociales y las estructuras de poder pueden ser desafiadas y reconfiguradas.

el orgullo de quienes ocupan posiciones o cargos superiores. No se trata simplemente [...] de otorgar un sello de legitimidad a las posiciones estructurales de una sociedad, sino, más bien, de otorgar el debido reconocimiento a un vínculo humano esencial y genérico, sin el que no podría existir ninguna sociedad. La liminalidad implica que el que está arriba no podría estar arriba de no existir el que estuviese abajo, y que quien está arriba debe experimentar lo que es estar abajo (Turner, 1988).

A pesar de que la *communitas*, puede ser una fuerza poderosa para la cohesión social y la solidaridad durante períodos de cambio o desafío, su naturaleza efímera limita su capacidad para transformar permanentemente las estructuras sociales existentes. Además, su falta de estructura en periodos largos de tiempo puede limitar las capacidades de organización e incluso acrecentar conflictos por la ambigüedad de los criterios necesarios para generar acuerdos.

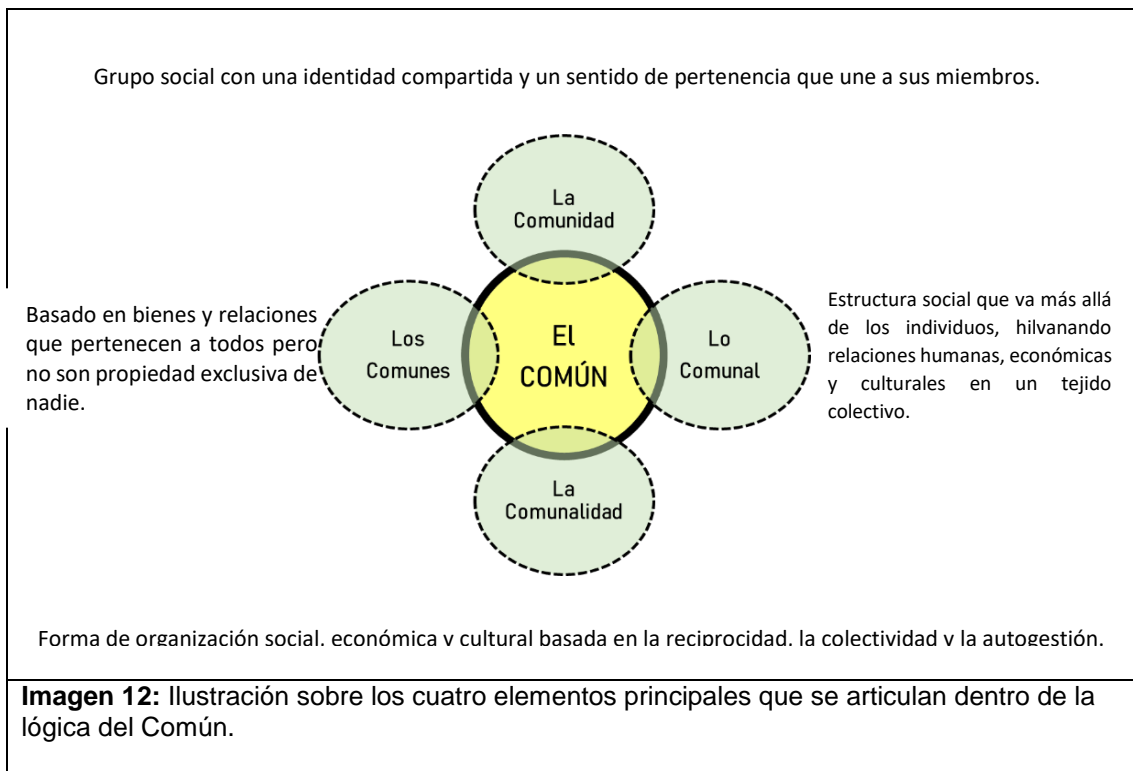
Por último, para entender estas formas de relación social, cultural, política y económica que trascienden épocas y contextos, y que son fruto de resistencias y de valores comunales en franca contraposición al colonialismo y capitalismo aterrizaremos nuestra atención en la *comunalidad*. Este concepto desborda la noción de comunidad, ya que, implica una integración más profunda de las personas y sus familias en la vida cotidiana, el trabajo, la cultura, el poder y la fiesta dentro de un contexto comunitario.

La comunalidad implica compartencia, derecho propio, cultura propia, naturolatría y resistencia. Aunque de manera permanente es adecuación, también es comunalicracia y tecnología propia. Además posee un sentimiento de propiedad comunal y social que ante los embates de la globalización promueve una regionalización. Martínez Luna lo describe de la siguiente manera:

La comunalidad es un concepto que parte de una cosmovisión específica: la *naturolatría*, comportamiento que entiende a la naturaleza como el centro de todo, como la explicación del todo, a la que el hombre pertenece y se debe.

La *naturolatría* se explica también frente a la *homolatría*, filosofía que por sus características ha llevado al hombre a la necesidad de operar la visión de desarrollo no sólo sostenible, sino sustentable. La *homolatría* cosifica a la naturaleza, se desprende de ella, se deslinda y, en consecuencia, la mira como objeto, la atrapa y la explota según sus razonamientos (Martínez Luna, 2013, pág. 287).

La comunalidad trata de un conjunto de personas que comparten una cultura y un destino común que da unidad y sentido a la vida de sus integrantes a partir de la conjunción de tres tipos de comportamiento, participación social y ejercicio de poder: la asamblea, los cargos públicos y el tequio. La asamblea es la máxima instancia en la toma de decisiones que materializa a la comunidad; no se opone al ejercicio de las capacidades individuales, no obstante, orienta que las intenciones individuales no sean contrarias al bien común. El cargo es el regalo de tiempo y trabajo que brindan las figuras de autoridad hacia su comunidad, ya que no reciben ningún beneficio económico. Por otro lado, el tequio es el trabajo colectivo que se realiza para beneficio de la comunidad y su desempeño refleja el respeto e integración comunal; en este sentido, el tequio es la fuerza de trabajo que reproduce la vida del todo lo comunitario. Cabe mencionar que la participación en estos tres ámbitos es de carácter obligatorio y la única remuneración es el reconocimiento social.



AGUA-COMUNIDAD Y SU RELACIÓN CON LOS COMUNES.

En las sociedades vernáculas, el agua se concibe como un bien común, lo que significa que no pertenece a individuos, sino a la colectividad. Este concepto de bien común reconoce al agua no solo como un bien material, sino como un elemento fundamental que sostiene la vida, la identidad cultural y las prácticas de reciprocidad con la naturaleza. La cosmovisión de pueblos como el otomí atribuye al agua un carácter sagrado, viéndola no como una mercancía, sino como una fuente de vida cuya gestión requiere de formas de organización comunitaria basadas en el respeto, la equidad y la sostenibilidad.

El agua es un agente que da forma a las relaciones sociales y culturales donde la reciprocidad y el trabajo colectivo garantizan su distribución. Las faenas, asambleas y los consejos autónomos son formas tradicionales de organización comunitaria que integran el agua en las dinámicas de cohesión social.

En este contexto, los conceptos de comunes y comunalidad se vuelven fundamentales. Siguiendo a Villoro (2012), el valor no solo reside en los objetos o recursos, sino también en las acciones colectivas que crean significados compartidos. Esta perspectiva se alinea con la economía del don propuesta por Graeber (2018), donde el valor emerge de las relaciones interpersonales y comunitarias más que del intercambio mercantil. Las economías indígenas, basadas en la reciprocidad, la redistribución y el trabajo en común, ejemplifican esta dinámica. El agua se convierte, así, en un agente que no solo satisface necesidades materiales, sino que también fortalece los lazos comunitarios mediante la colaboración y el intercambio solidario.

En la cosmovisión de los pueblos indígenas, la comunidad no es solo una agrupación geográfica, sino un entramado social y cultural que da sentido a la vida colectiva. Siguiendo esta lógica, la comunalidad no solo desborda la idea de comunidad, también organiza la producción y reproducción de la vida, sino que también establece un equilibrio con la naturaleza desde una perspectiva de naturolatría, donde el ser humano se entiende como parte de un todo que debe ser cuidado y respetado.

Los comunes, en este sentido, no son solo bienes materiales, sino también son ecosistemas sociales que incluyen conocimientos ancestrales, sistemas normativos y de producción; así como estructuras de poder horizontal. La gestión comunitaria del agua en los agua-cerros, las asambleas y los sistemas de cargos son ejemplos de cómo estas dinámicas han perdurado a lo largo del tiempo, resistiendo los embates del colonialismo y la globalización.

El concepto de agua-comunidad surge de esta interdependencia simbiótica entre el agua y las comunidades humanas que dependen de ella no solo para la subsistencia, sino también para la creación de vínculos culturales, espirituales y políticos. La gestión comunitaria del agua es una práctica ancestral basada en principios de autogobierno, reciprocidad y trabajo colectivo, donde asambleas,

faenas y rituales garantizan un acceso equitativo y sostenible. Esta gestión refleja una economía del don que privilegia la cooperación sobre la acumulación individual, como lo plantean Graeber (2018) y Polanyi (Harris, 2001).

CAPÍTULO 4: AGUA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN SANTIAGO MEXQUITILÁN. UN PRIMER ACERCAMIENTO.

LA ENCRUCIJADA ENTRE LOS PARADIGMAS DE VALOR DE USO Y VALOR DE CAMBIO

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.
Una civilización que, escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.
Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.

Aimé Césaire
Discurso sobre el colonialismo.

Ésta época es parte de un *proceso de liminalidad*¹¹, en la cual se encuentran, cuestionan y disputan diversos paradigmas civilizatorios, epistemológicos y ambientales, agrupados dentro de una confrontación entre un modelo *capitalista, colonial y moderno* que se reproduce y evoluciona de manera hegemónica y violenta y múltiples formas de ser, hacer, conocer, creer y producir, provenientes de sociedades y culturas vernáculas y grupos sociales oprimidos, explotados, negados y/o discriminados.

Uno de los elementos que se disputan dichos paradigmas es el agua, misma que se articula con la tierra, el territorio, los bienes comunes, el trabajo, etc. Como señala Vandana Shiva (2003), el agua es fundamental tanto cultural como

¹¹ Se entiende por *liminalidad* a un estado de transición o interludio en el que diversos individuos o grupos experimentan períodos de ambigüedad marcados por una mutación de roles sociales y normas morales instituidas hegemónicamente. Víctor Turner (1988) describió a este estado como un "umbral"¹¹, es decir, un espacio en el que las estructuras sociales convencionales se desdibujan y las personas pueden experimentar una transformación personal y social.

materialmente, actuando como la matriz que sostiene la vida y el bienestar en sociedades de todo el mundo; ésta ha sido clave para el bienestar material y cultural de las sociedades de todo el mundo y en la mayoría de las comunidades indígenas, los derechos colectivos sobre el agua y la gestión del líquido han sido factores clave para la recolección y conservación del agua y para su supervivencia como individuos y sociedades.

Los problemas y conflictos socioambientales actuales relacionados con el agua tienen se centran en especulaciones financieras¹², desposesión y acaparamiento de las fuentes de agua y con ello su control despótico; también tiene que ver con la escases, sobreexplotación, contaminación, falta de acceso profundizando las diversas formas de exclusión y desigualdad social.

Iván Illich (2008) argumenta que la historia y cosmovisión contemporánea que cosifica al agua está marcada por una serie de sucesos y cambios íntimamente relacionados con la conformación de las ciudades, su higiene y como símbolo de estatus y de poder político y social. Este autor destaca cómo la ingeniería hidráulica y la arquitectura transformaron manantiales de montaña en fuentes urbanas en la ciudad de Roma. Estas fuentes, adornadas con esculturas, eran expresiones de poder y arte. El flujo de agua simbolizaba la conexión entre la ciudad y la naturaleza, pero también su dominio sobre ella. Este enfoque en el agua no solo fue estético, sino también práctico, ya que el agua traída a la ciudad permitió su expansión.

A diferencia de otras ciudades, Roma se destacó por su innovación en el manejo del agua, que se convirtió en un símbolo de estatus y civilización. Además, el suministro de agua limpias contribuyó significativamente a mejorar las condiciones

¹² Debido a que el agua potable es considerada un bien escaso, empezó a cotizarse en el mercado de futuros de New York, en Wall Street a partir de diciembre de 2020 coincidiendo con uno de los periodos más álgidos de la Pandemia por COVID-19 (Lugo, 2021)

de higiene pública y personal, reduciendo la propagación de enfermedades y mejorando la calidad de vida de la población.

La introducción de sistemas de agua entubada y alcantarillado en Europa, particularmente durante el siglo XIX, representó un hito en la historia del suministro y drenaje de agua, permitiendo el acceso directo a agua potable en los hogares, facilitando y ampliando con ello el acceso a un recurso vital de manera constante y abundante, brindando la facilidad de expulsar los desechos emanados de su uso gracias al alcantarillado. Esto transformó la vida urbana al facilitar el acceso al agua potable y al impulsar el desarrollo de las ciudades modernas. (Illich, 2008).

Los sistemas de agua entubada y alcantarillado han convertido a las ciudades modernas en sociedades hidráulicas interconectadas. Estas tecnologías permiten la distribución eficaz y controlada del agua a millones de personas. La gestión del agua ha sido esencial para el crecimiento urbano, que en las últimas siete décadas pasó del 25% de la población urbana en 1950 al 50% en 2020, con proyecciones de un crecimiento aún mayor en los próximos 25 años. (UNO HABITAT, 2022).

Los ingenieros militares y los matemáticos del siglo XVIII, por ejemplo, al utilizar el movimiento del agua como una forma de fortificación aprendieron que las redes eran mucho más eficaces para mover el agua que las tuberías y canales: este reconocimiento (y el estudio de las matemáticas de las redes que lo acompañó) tuvo una inmensa importancia cuando se aplicó a las ciudades en el siglo XIX: una determinada cantidad de agua que fluye por una tubería puede aprovisionar a no más de cinco mil personas, pero la misma cantidad de agua cuando fluye por una red puede dar suministro a veinte veces más. Esta es una metáfora práctica sobre las posibilidades del crecimiento urbano; el desarrollo de una red, finalmente global, de ciudades interrelacionadas, que se apoyan en una variedad de diferentes entornos agrarios permite un proceso de crecimiento urbano agregado radicalmente

mayor que el que alcanza aisladamente cada una de ellas (Harvey, 2018, pág. 531).

El valor y manejo del agua desde un enfoque utilitario ha ocasionado diversos problemas socioambientales a lo largo de su historia, tales como contaminación, desperdicio, escasez y conflictos. El acceso al agua potable y la disponibilidad de recursos hídricos han incidido directamente en la calidad de vida de las poblaciones y ha sido un símbolo de estatus social. La falta de acceso a agua limpia por cuestiones económicas ha tenido repercusiones en la salud y el bienestar de las personas, tanto para sus actividades cotidianas y de higiene como para sus actividades económicas. La gestión del agua implica una regulación que puede ser establecida por las comunidades que habitan los cuerpos de agua o impuesta por actores o entidades externas con mayor poder, ya sean del sector público (el Estado) o privado (empresas) (Sandoval-Moreno & Günther, 2013).

El valor que se atribuye a las cosas está íntimamente relacionado con la utilidad de su uso. "La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso [...] condicionado] por las propiedades del cuerpo de la mercancía [...] El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo" (Marx, 2005, pág. 44).

El valor de uso del agua radica en su capacidad para cubrir necesidades vitales, por su universalidad, manejo y flujo; por ende, es considerada un medio material de subsistencia de valor incalculable, ya que, sin ella, no se pueden desarrollar las actividades cotidianas o económicas de personas, empresas y pueblos. Para Enrique Dussel (1977, pág. 25), "el valor es una mediación para el proyecto", lo que significa que el valor es la vía satisfactoria para lograr algo que es considerado agradable.

Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio [...] El valor de cambio se presenta como una relación cuantitativa, proporción en

que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. (Marx, 2005, pág. 44 ss)

El valor de cambio se refiere a la capacidad de un bien o servicio para ser intercambiado por otros en el mercado. Cuando el agua se convierte en un bien sujeto a intercambio económico, se transforma en una mercancía cuyo valor se manifiesta en transacciones comerciales, como la compra y venta de agua embotellada o la comercialización del acceso al suministro de agua. Este aspecto que considera al agua como mercancía se vuelve relevante en el marco de prácticas privatizadoras con fines de acumulación y explotación comercial.

El proceso en el que el valor económico se impone sobre el valor simbólico y cultural, hasta eclipsarlo, se conoce como *desvalor* (Illich, 2008). El *desvalor* se da cuando desaparece la capacidad de valorar y apreciar las cosas por sí mismas, más allá de su utilidad o su capacidad para generar beneficios económicos en los términos de eficiencia, productividad o capacidad para generar ingresos, en lugar de ser apreciadas por su significado intrínseco o su contribución al bienestar humano. El *desvalor* permite hacer la transición de un valor de uso a uno de cambio al destruir la matriz que engendra la carga simbólica de bienestar que da la satisfacción de necesidades físicas, psíquicas y emocionales.

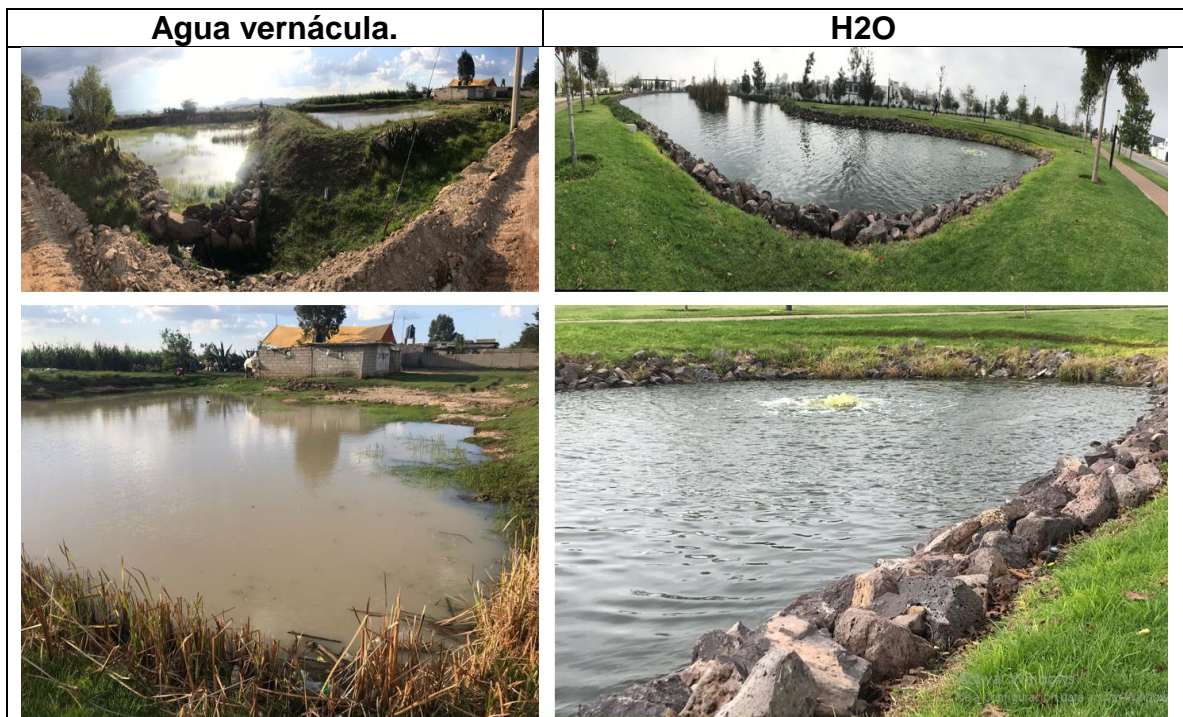


Imagen 13.
 Se puede observar del lado izquierdo un bordo en Santiago Mexquititlán que ejemplifica la relación vernácula que tienen sus habitantes con el agua. Del lado derecho se observan lagos artificiales en la ciudad de Querétaro ejemplificando el concepto de H2O.

H2O O AGUA-MERCANCIA (DEHE METI YA HÑOBUJO)

En la historia reciente, el agua se ha convertido en un *objeto* sometido a las leyes del mercado que la considera una *mercancía* que se puede comprar y vender. Según Illich, la mercantilización del agua condiciona su acceso a la capacidad de pago, generando desigualdad y discriminación. Esta lógica se refleja claramente en la experiencia de Santiago Mexquititlán, donde el control del pozo comunitario pasó de manos de los habitantes a la Comisión Estatal de Aguas (CEA). Así, el desvalor no solo ha transformado el agua en un bien privado, sino que ha despojado a la comunidad de su derecho histórico a gestionarla lo que en ñhōñhō se podría definir como: “*dehe meti ya hñobujo*”.

La atribución de un valor monetario a bienes que antes no tenían un precio comercial se denomina precio fantasma. Como señala Illich, “Lo que no se paga, e incluso lo que no tiene precio, recibe así carta de ciudadanía en el reino de la mercancía, accediendo a un dominio que puede estructurarse burocráticamente, administrarse y volverse operativo” (Illich, 2008, pág. 68). Al incorporar el agua al mercado, se le despoja de su significado simbólico y espiritual, separándola de la naturaleza que tradicionalmente la dotaba de poder purificador y unificador.

Así, el agua mercantilizada se convierte en H₂O, una mercancía que circula por redes de canales, tuberías, botellas y pipas, desconectada de su matriz natural y cultural. Esta transformación refleja lo que Illich denomina la degradación técnica del agua

“Es posible escribir de muchas maneras la historia del agua arquetípica. Aquí sólo trato de la degradación técnica de la materia agua, que la hace impropia para vehicular la metáfora con la que quisiéramos adornarla. Todo lo que puedo hacer ahora es insistir en el hecho de que el "agua", contrariamente al H₂O, es una construcción histórica que refleja —para lo mejor y lo peor— el elemento fluido del alma, mientras que el H₂O de la imaginación social dista mucho de estar de acuerdo con el agua tan deseable de nuestros sueños” (Illich, 2008, pág. 545).

Siguiendo el análisis de Illich, se puede rastrear cómo el agua-mercancía (H₂O) ha pasado de ser un bien comunitario a un recurso controlado por actores privados y gubernamentales. Esta transformación responde a lógicas despóticas (donde pocos deciden sobre el acceso), mercantilistas (que priorizan el beneficio económico), y antropocéntricas (que ignoran la conexión espiritual del agua con la naturaleza).

A lo largo de la historia, sociedades y regiones enteras han evidenciado este cambio de uso. Por ejemplo, los afluentes de los ríos han cambiado en su propósito: donde antes se pescaba, se viajaba, se irrigaban parcelas, se bañaban personas, se lavaba ropa o se recogía agua para uso doméstico, ahora se vierte agua de drenaje habitacional e industrial, o se contiene el flujo y la fuerza de los ríos en presas y

represas para la acumulación de agua y la generación de energía eléctrica, generando desequilibrios ecológicos y ambientales.

Sin duda hay diferentes concepciones epistemológicas con respecto al agua; sin embargo, la perspectiva vernácula de los pueblos originarios es única, por su profundidad y arraigo tradicional y simbólico, en el que mediante cuidados, ceremonias y rituales se honra y agradece al agua por sus “dones” o “bendiciones”. Estas concepciones ofrecen una visión holística del agua que va más allá de la mera consideración de su valor como “mercancia”, sino que se le considera como un ser vivo al que se le debe respetar y proteger pues es la esencia de la vida en todos los sentidos. A esta expresión vernácula del binomio agua-comunidad se le puede nombrar en ñhõñhõ como “*dehe ngatho metiho*”.



Imagen 14. Imágenes que ilustran al agua como un producto comercial sinónimo de estatus social debido a la aportación económica que implica acceder a ella.

LA PROPIEDAD EN LAS SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

La propiedad es una representación jurídica que trasciende lo social, político, económico y cultural, y está en contradicción con la posesión de algo. En la noción de propiedad, dentro de una sociedad, se reconoce la regulación sobre el derecho, privilegio y poderes de un individuo para disponer de un "objeto" de manera exclusiva. La propiedad es un ejercicio de poder jerárquico regulado por normas, leyes, tratados y prácticas sociales que determinan las reglas para la posesión, control, gestión, enajenación, distribución e intercambio de bienes.

Un sistema de propiedad incluye todas las formas de títulos de propiedad, pertenencias y transacciones reconocidas culturalmente, abarcando tanto la propiedad privada como la colectiva o comunal. Esta se subdivide en bienes muebles e inmuebles. Los bienes muebles son aquellos que se pueden trasladar fácilmente sin alterar su estructura, y están relacionados con objetos tangibles y móviles. Los bienes inmuebles son aquellos tipos de objetos culturalmente definidos como tierra, árboles, cosechas, casas y agua; están fijos y relacionados con terrenos y objetos que no pueden moverse sin causar daño o alteración en su estructura (Universidad Autónoma Metropolitana, 1989).

Para Wittfoguel (1996) la propiedad es un fenómeno político que se fundamenta en instituciones legales y sociales y que varía según las sociedades, sus patrones, sus complejidades y sus características. En este sentido, para afianzarse la noción de propiedad, se requiere de un gobierno que lo legitime y regule. Así pues, para dicho autor la propiedad se jerarquiza en dos tipos: Propiedad Fuerte y Propiedad Débil. La Propiedad Fuerte se caracteriza porque sus poseedores pueden disponer de ella con un máximo de libertad debido a que hay un orden social equilibrado, donde el propietario es libre de heredar, enajenar y darle el uso que desee, así como gozar plenamente de estas ganancias. En cambio, la Propiedad Débil es considerada como propiedad rústica privada y es aquella en la que los poseedores no disponen completamente de sus "objetos" porque no hay un orden social equilibrado.

En las sociedades hidráulicas, la tierra y el agua son la base de toda economía, ya que de ella se produce la agricultura y se desarrolla la empresa privada, por lo cual, parte de su fuerza y estabilidad radica en su aparato burocrático y administrativo y en la complejidad de su desarrollo propietario. “La propiedad es la estructura que se establece en y que le da forma a la interacción real entre hombre y naturaleza, comparable a la función y el significado de la gramática en la interacción simbólica” (Dietrich, 1982).

“La propiedad de la tierra y recursos es uno de los aspectos más importantes del control político. Y esto es tanto político como económico porque las desigualdades en el acceso al medio ambiente implican alguna forma de coacción que los políticamente superiores aplican a los inferiores”. (Harris, Antropología cultural, 2001, págs. 174-175)

Para Proudhon (2005) la propiedad es un robo y, por ende, es la antítesis de la comunidad, ya que es la condición que hace posible la explotación económica. Según Proudhon, toda producción es necesariamente colectiva y quienes participan en ella tienen derecho a la distribución de los productos y a los beneficios del capital social. De la propiedad derivan la explotación del hombre por el hombre, también conocida como servidumbre, la usura o el tributo impuesto por el enemigo vencido, y todos los impuestos derivados. El segundo efecto de la propiedad es el despotismo.

En este contexto, Proudhon distingue claramente entre propiedad y posesión. Para él, la propiedad es el suicidio de la sociedad, mientras que la posesión es una condición necesaria para la vida social. La propiedad representa la explotación del débil por el fuerte, mientras que la comunidad, según Proudhon, implica la explotación del fuerte por el débil. En la propiedad, la desigualdad de condiciones resulta de la fuerza.

La propiedad es un derecho legal y absoluto sobre una cosa que implica el control completo y definitivo sobre el objeto en cuestión, mientras que la posesión es una

cuestión de hecho, no de derecho, que permite a una persona o comunidad usar o disfrutar de un bien, sin tener el control total sobre este.

“De la distinción de la posesión y de la propiedad nacen dos especies de derechos: el derecho en la cosa, por el cual puedo reclamar la propiedad que me pertenece de cualquiera en cuyo poder la encuentre; y el derecho a la cosa, por el cual solicito que se me declare propietario. En el primer caso, la posesión y la propiedad están reunidas; en el segundo, sólo existe la nuda propiedad” (Proudhon, 2005, pág. 44).

COLONIALIDAD DEL PODER Y CONTROL CULTURAL COMO MECANISMOS DE LA CONFLICTIVIDAD SOCIAL Y DEL DESPOJO.

La relación entre la propiedad privada, la Colonialidad del Poder y el Control Cultural constituye un fenómeno complejo que ha profundizado las desigualdades sociales y culturales. Estas dinámicas se entrelazan con la racionalidad capitalista, que se impone tanto sobre la naturaleza como sobre las personas y comunidades. En este contexto, la categoría de “indio” ha sido utilizada como un instrumento racial para negar, despojar e invisibilizar identidades culturales y étnicas diversas. Este proceso se sostiene en un sistema de control cultural que busca inmortalizar las estructuras de poder vigentes, perpetuadas por autoridades despóticas.

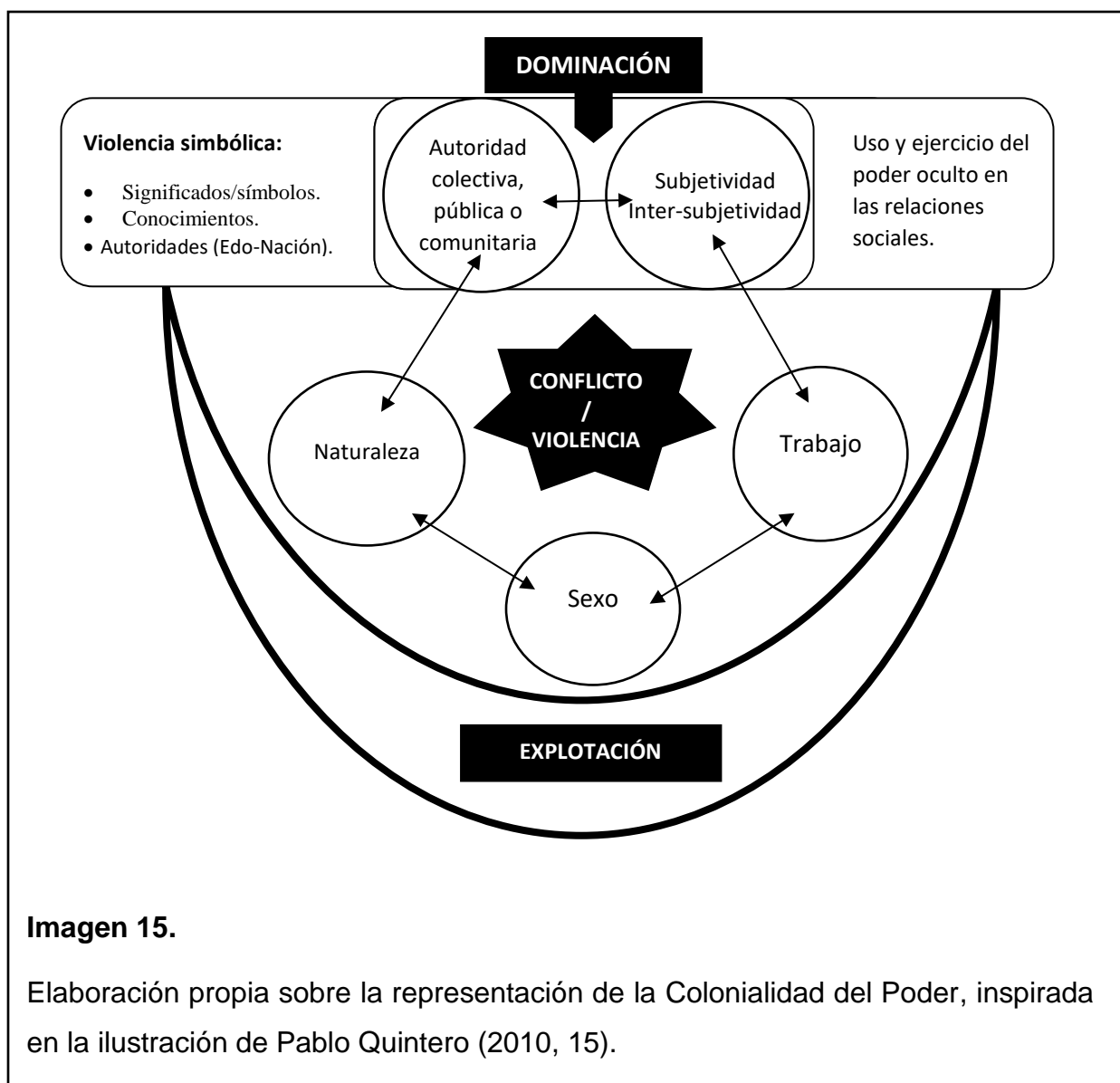
Como antecedentes históricos a lo antes mencionado se encuentran algunos elementos epistemológicos como lo fueron el encuentro con “la tierra prometida” y sus “Otros” que coincidió con las reconquistas ibéricas, la expansión mercantilista, el Renacimiento europeo y el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”. Este proceso de exploración, sometimiento y explotación de una naturaleza ajena sentó las bases para la conformación de la Historia Universal. En ella, se inscriben la matanza de poblaciones originarias, la expropiación de territorios, la prohibición de prácticas culturales y la imposición de un nuevo universo cultural y cognitivo (Quintero, 2012).

Así se consolidaron patrones de asentamiento forzoso y explotación laboral que transformaron profundamente las estructuras sociales preexistentes.

Desde entonces, la Colonialidad alude a un conjunto de prácticas colonizadoras que trascienden la época imperial y persisten en las relaciones contemporáneas de poder. Estas prácticas no se limitan a la ocupación territorial, sino que abarcan la imposición de patrones de pensamiento, explotación económica y jerarquías sociales basadas en categorías raciales y culturales. Aníbal Quijano (2000, pág. 342) define la Colonialidad como “el lado oscuro de la Modernidad” y la describe como un componente fundamental del patrón global de poder capitalista que se origina y expande a partir de América. Este patrón impone una clasificación racial y étnica sobre la población mundial, anulando identidades colectivas y reconfigurándolas desde una perspectiva eurocéntrica y occidental.

Esta visión eurocéntrica define las características físicas, estéticas y productivas que “deben” operar en cada ámbito de la vida, tanto individual como colectiva. La tabula rasa sobre la que se reconstruyen identidades niega las expresiones culturales locales, relegando saberes alternativos que no se ajustan al modelo dominante.

La Colonialidad se sostiene en tres elementos esenciales que se reproducen históricamente: 1) la dominación, 2) la explotación y 3) el conflicto. Estos elementos influyen de manera directa en las cinco áreas básicas que conforman la existencia social: 1) La “naturaleza”, sus recursos y productos; 2) la Subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos materiales y de conocimiento; 3) el sexo, sus recursos, productos y medios de reproducción; 4) la autoridad colectiva, pública o comunitaria, sus recursos y productos; y 5) el trabajo, sus recursos y productos (Quijano, 2000^a y 2000^b).



En relación con la Colonialidad del Poder, el Control Cultural, se refiere por tanto, al dominio que ejercen ciertos grupos sobre las producciones culturales y simbólicas de una sociedad. Este control implica la capacidad de decidir sobre aspectos que van desde la satisfacción de necesidades y la resolución de problemas hasta la formulación de aspiraciones colectivas. En esta dinámica confluyen elementos culturales, materiales, organizativos, emotivos y simbólicos, tanto propios como ajenos (Bonfil Batalla, 1988). Dicho de otra manera, el Control Cultural es un sistema

de relaciones que comprende niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales de una sociedad, determinando la relación que hay entre los distintos grupos que la componen.

Sin embargo, el control cultural no solo se manifiesta en la influencia sobre las producciones culturales, sino también en la imposición de valores, creencias y prácticas que refuerzan las estructuras de poder existentes. Como señala Walter Mignolo (2007), este proceso perpetúa lo que él denomina una “herida colonial”, una marca indeleble de la dominación cultural.

Tabla 1.Control Cultural.

ELEMENTOS CULTURALES	DECISIONES	
	Propias.	Ajenas.
Propios. <ul style="list-style-type: none"> • Patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores que son producidos, reproducidos, mantenidos y transmitidos por un grupo. 	<p style="text-align: center;">Cultura AUTÓNOMA</p> <p>El grupo toma decisiones internas sobre elementos culturales propios, sin depender de factores externos.</p>	<p style="text-align: center;">Cultura ENAJENADA</p> <p>Elementos culturales propios, pero controlados por decisiones externas, perdiendo el grupo su autonomía sobre ellos.</p>
Ajenos. <ul style="list-style-type: none"> • Patrones culturales presentes en la vida de un grupo, pero que no son producidos ni reproducidos por él. 	<p style="text-align: center;">Cultura APROPIADA</p> <p>Elementos culturales ajenos, pero con decisiones propias sobre su uso. Dependencia en disponibilidad, no en control de uso.</p>	<p style="text-align: center;">Cultura IMPUESTA</p> <p>Los elementos y decisiones provienen de fuera del grupo; el grupo no tiene control sobre ellos.</p>

Agregando a lo anterior, Gilberto Giménez (2005) señala que la discriminación es una relación desequilibrada y potencialmente conflictiva, ya que los dominadores otorgan un reconocimiento desigual y asimétrico a los dominados. Estos últimos

luchan por ser reconocidos según sus propias definiciones de identidad, sin que se les imponga una forma de ser externa.

En consonancia con esto, López Bárcenas (2019) menciona que el *colonialismo cultural* ha dejado una huella profunda en la forma de producir conocimiento y dar sentido a la vida y lo ha hecho moldeando las imágenes, símbolos y modos de significación entre dominadores y dominados. Más que subordinar la cultura de los oprimidos, el colonialismo cultural busca impedir su producción, convirtiendo los medios de control cultural en herramientas de dominación económica, política y social.

A pesar de los estragos provocados por el colonialismo y la colonialidad del poder, muchas comunidades indígenas han establecido autonomías como formas de resistencia y defensa de sus derechos, creando modelos de organización basados en la comunalidad y la solidaridad. Estas autonomías se basan en estilos de vida horizontales, inclusivos, participativos y solidarios, con una perspectiva que integra tanto aspectos globales como locales (glocales).

El pensamiento indígena ofrece una concepción del tiempo cíclica, donde pasado, presente y futuro están en constante interacción. Como señala Rivera Cusicanqui (2010, pág. 54), “nuestras acciones actuales moldean el porvenir al mismo tiempo que el pasado influye en el presente”. Esta visión rompe con la narrativa lineal dominante, permitiendo que los pueblos indígenas integren su historia, conocimientos y valores tradicionales en cada coyuntura.

La Colonialidad del Poder y el Control Cultural continúan moldeando las dinámicas sociales y económicas en el presente, pero las comunidades indígenas han demostrado que es posible construir alternativas desde la resistencia. A través de la autonomía, estos pueblos no solo cuestionan las estructuras de poder, sino que también redefinen las relaciones sociales y culturales desde sus propias perspectivas. La capacidad de integrar valores globales y locales, y de entender el

tiempo como un proceso cíclico, es una poderosa herramienta para resistir la imposición de modelos hegemónicos.

Así, el desafío no solo reside en descolonizar los territorios, sino también en descolonizar el pensamiento y recuperar las formas tradicionales de conocimiento que fueron desplazadas por la modernidad capitalista. En esta tarea, la reciprocidad y la comunalidad emergen como principios esenciales para la construcción de un futuro más justo y equitativo.

EL CONSEJO AUTÓNOMO DE GOBIERNO DE SANTIAGO MEXQUITILÁN ¿UN MOVIMIENTO ETNOPOLÍTICO FRENTE AL DESPOTISMO HIDRÁULICO?

“Nosotros, *la lucha* es: Vamos luchando por la vida, ya en general.
No es una ambición de economía o poder; sino qué,
luchar por la vida, es luchar por los que estamos presentes,
por los que van a venir, por los que vendrán más después”.
don Faustino López¹³.

Yo iba a aprender algo que los historiadores de la Revolución seguramente decidirían olvidar:
que en el Sur la Revolución fue vista como una cruzada, una guerra santa.
La tierra era santa, y la Virgen de Guadalupe,
como los viejos dioses Tlahuicas y aztecas, dominaba la tierra.
Aquí, cosíamos las imágenes de la Virgen a nuestros sombreros
y entrábamos en combate tras su estandarte azul y blanco,
después de confesarnos y recibir la bendición.
Ricardo Flores Magón¹⁴.

...es un hecho constatado por todos los que han servido alguna vez a las comunidades indígenas:
los indígenas no desarticulan su experiencia religiosa y de fe,
de su experiencia político-social cotidiana.
Mons. Samuel Ruíz García¹⁵.

La búsqueda de futuros alternativos en este periodo de liminalidad es fundamental y necesaria. Para ello, es esencial reconocer la imaginación, creatividad y arraigo

¹³ Entrevista a Don Faustino López en el marco del primer aniversario de la represión a la REDAVI. Plaza de Armas, Ciudad de Querétaro, Querétaro.

¹⁴ (Day, 1996)

¹⁵ (Ruíz García, 2000)

en los valores culturales transmitidos a lo largo de la historia, reflejados en prácticas cotidianas como el servicio colectivo, la reciprocidad y la solidaridad. Estas prácticas están vinculadas a la forma en que se conciben el conocimiento y la racionalidad, así como a la manera en que se interpretan y reaccionan ante las situaciones concretas de la vida y sus fenómenos (López Bárcenas, 2016).

La autonomía es una forma de asociación social en la que cada grupo establece sus propias normas, libre de estructuras económicas y políticas hegemónicas. Esto implica un proceso de construcción de identidad y valores basado en decisiones propias que reflejan las manifestaciones culturales, sociales y políticas de cada comunidad. La autonomía no solo supone una estructura organizativa, sino también el control de los recursos necesarios para sostenerla, lo cual se alcanza a través de la autogestión. A su vez, la autogestión se refiere a la capacidad de gestionar los recursos productivos necesarios para sostener esta autonomía. Las autonomías indígenas surgen de la voluntad y decisión de aquellos que, en desobediencia al Estado, practican y reproducen la comunidad y la comunalidad en sus territorios, extendiéndose a los pueblos y familias que los integran (Villoro, 1998; Hernández Navarro, 2010).

En México, la defensa de la tierra, el territorio y los bienes comunes ha sido un eje central en las experiencias de autonomía y autogestión indígena. Organizaciones como las juntas de buen gobierno, las asambleas y los consejos autónomos representan formas de organización etnopolítica que preservan la identidad y los derechos de las comunidades. A nivel nacional, el Congreso Nacional Indígena ha articulado estos movimientos, uniendo a pueblos y organizaciones en una lucha común por la autodeterminación y el autogobierno. Este movimiento surgió tras la aparición pública del movimiento neozapatista en Chiapas, exigiendo al Estado el derecho humano al ejercicio de la autonomía, la autodeterminación y el autogobierno.



Imagen 16: Foto tomada en la calle justicia y del pueblo, colonia La Nueva Realidad en la ciudad de Querétaro. Tomada el 5 de mayo del 2023 “Hokuhu nar ximhai, ho da tsudi xingu ya ximhai” “Construyamos un mundo, donde quepan muchos mundos” Acción Poética en Otomí.

Un movimiento etnopolítico se refiere a organizaciones que defienden sus modos de vida, sus formas de pensamiento y su relación con el mundo. Estos movimientos se caracterizan por resistir la imposición de estructuras de poder externas, preservando sus valores culturales y su autonomía. La historia de estos movimientos está marcada por su resistencia frente a diversas manifestaciones de guerra colonial, militar y de control cultural a las que han sido sometidos. La movilización política de estos movimientos se sustenta en los principios de libertad individual, identidad étnica, autogestión, autonomía y comunalidad (Wacher Rodarte, 2018; Arvelo-Jiménez, 2014; Prieto Hernández & Urtilla Sarmiento, 2006).

Las formas de organización de estos movimientos no solo responden a la confrontación o negociación con el Estado en defensa de sus derechos, sino también a las lógicas internas de cada pueblo, determinadas por su historia y coyunturas políticas particulares. En este sentido, los movimientos etnopolíticos han aprendido a adaptar su discurso a las dinámicas dominantes para establecer una interlocución efectiva con el Estado. Mecanismos como las asambleas

comunitarias, el consenso y el trabajo colectivo se convierten en pilares fundamentales para la organización, la toma de decisiones y la representatividad interna (Bartolomé, 2002).

Una característica notable de los movimientos etnopolíticos es la estrecha relación que mantienen con las personas que han emigrado de sus comunidades de origen para vivir en entornos urbanos. A pesar de las distancias y los cambios en sus dinámicas socioeconómicas, quienes han emigrado conservan una profunda conexión con sus comunidades, participando activamente en los asuntos locales y contribuyendo al fortalecimiento de las redes de apoyo y solidaridad. Esta continuidad cultural y organizativa refuerza los lazos de identidad y pertenencia, manteniendo vivos los principios de autonomía y comunalidad que caracterizan a los movimientos etnopolíticos.

Para el Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán (CAG-SM), el agua no es un recurso, sino que es un símbolo de dignidad y Derechos Humanos. Su defensa representa una lucha por la justicia, la libertad y la autonomía de las comunidades que dependen de ella. Este conflicto refleja los valores y la cultura de estas comunidades, donde la reciprocidad con la naturaleza se prioriza sobre la explotación y la enajenación promovidas por los poderes coloniales y el control cultural.

La colonialidad y el control cultural han impuesto desafíos considerables sobre la gestión de recursos en comunidades indígenas. Sin embargo, La autonomía y la gestión comunitaria del agua se presentan como una alternativa de resistencia, donde el Consejo Autónomo de Gobierno se convierte en un medio para defender los derechos colectivos, pues, para dicho que el agua representa un bien común cuyo valor abarca tanto lo material como lo espiritual, priorizando la relación de respeto y reciprocidad con la naturaleza. Por ello, la defensa del agua está intrínsecamente relacionada con la protección del territorio, el cual debe ser

resguardado de fuerzas externas, como las instituciones gubernamentales y las corporaciones que intentan mercantilizar los bienes naturales.

El CAG-SM surge como una respuesta a las prácticas abusivas del Estado y el clero, quienes han intentado controlar los recursos y espacios sagrados. Uno de los conflictos más graves ha sido la extracción ilegal de agua mediante pipas privadas, lo que ha generado una grave escasez en los barrios. Esta lucha ha fortalecido el sentido de autonomía y promovido la autogestión, consolidándose como un ejemplo de resistencia y defensa de los derechos colectivos. La gestión comunitaria del agua en Santiago Mexquititlán se enfoca en satisfacer las necesidades humanas básicas, priorizando el bienestar colectivo sobre los intereses privados y económicos. Durante décadas, la comunidad ha resistido las amenazas de despojo territorial y la privatización del agua.

La cosmovisión ñhõñhõ establece una conexión espiritual y ancestral con el agua, la cual está vinculada con los principios de la Teología de la Liberación. Esta visión sostiene que el agua es un bien sagrado que debe protegerse en beneficio de la comunidad y no como un recurso mercantilizable. Esta visión espiritual conecta a la comunidad con su entorno natural y fortalece su lucha por proteger sus recursos, basándose en la idea de que la tierra y el agua no pertenecen a nadie, sino que pueden ser disfrutadas sin necesidad de tributos.

Finalmente, la Teología de la Liberación ha sido una inspiración fundamental para la integración grupal y la construcción de conciencia espiritual, impulsando la lucha por los derechos de las comunidades. Inspirada en figuras como Monseñor Romero y J Tatik Samuel Ruiz, esta corriente teológica ofrece una crítica hacia las estructuras de poder tradicionales, incluida la Iglesia, y promueve la justicia social y la defensa de los derechos de los oprimidos.

Otro ejemplo de resistencia ante el despojo y el despotismo hidráulico se observa en la Asamblea Nacional por el Agua y la Vida, que surge como una respuesta organizada ante el saqueo, la contaminación y la explotación desenfrenados

provocados por empresas transnacionales que, en complicidad con los gobiernos locales, reproducen de manera más violenta las viejas prácticas coloniales, neoextractivistas y de colonialidad. Durante estas asambleas, se exponen, debaten y analizan problemáticas socioambientales, permitiendo a comunidades como Santiago Mexquititlán articular sus experiencias de resistencia, promoviendo la colaboración y el trabajo en red para la defensa del agua y el territorio.

La Asamblea Nacional por el Agua y la Vida fue motivada por una convocatoria de los pueblos nahuas cholultecas, quienes levantaron la Casa de los Pueblos Altepelmecalli en las instalaciones expropiadas a la empresa Bonafont-DANONE, que contenían un pozo que extraía diariamente un millón 641 mil litros de agua (Desinformémonos, 2022). La convocatoria se realizó en un momento simbólico, coincidiendo con el aniversario luctuoso del asesinato del general Emiliano Zapata Salazar y con la inspiración en los principios del Plan de Ayala.

Los días 27 y 28 de agosto de 2023 se celebró en la explanada de Santa María Zacatepec, municipio de Juan C. Bonilla, Puebla, la primera Asamblea Nacional por el Agua y la Vida, a partir de la cual se han llevado a cabo tres asambleas más en distintos territorios. Estas asambleas han servido para denunciar, visibilizar, coordinar y articular a las comunidades mediante intercambios de experiencias, mesas de trabajo y acciones conjuntas para enfrentar los desafíos relacionados con la contaminación, la explotación y el despojo del agua, la tierra y la vida en México.

Santiago Mexquititlán fue la sede de la segunda asamblea nacional, celebrada en el Barrio 5º los días 18 y 19 de febrero de 2023. Durante este evento se llevaron a cabo diversas mesas de trabajo donde se analizaron y discutieron el despojo, la defensa del agua y del territorio, así como las experiencias de autogestión, autonomía y recuperación del agua; además, se coordinaron acciones en defensa del agua y la vida.

El Consejo Autónomo de Gobierno basa su lucha en una lógica comunal, donde el agua, la tierra y el territorio no pertenecen a intereses privados, sino que están

gobierno. De manera similar, la comunidad otomí residente en Querétaro ha fundado la colonia La Nueva Realidad mediante la organización y la resistencia.

La lucha por la defensa del agua está íntimamente relacionada con la discriminación y la exclusión que han sufrido las comunidades tanto en el campo como en las ciudades. En entornos urbanos, estas comunidades enfrentan acoso, intimidación y violencia por parte de las autoridades, que a menudo confiscan sus bienes o los multan. En sus territorios de origen, las principales fuentes de agua, como pozos y manantiales, están siendo amenazadas por la deforestación y la expansión de la agroindustria, lo que ha afectado el ciclo hidrosocial y reducido la disponibilidad de agua para la agricultura y el uso doméstico.

Frente a estas amenazas, las comunidades han encontrado en la descentralización del poder, la reciprocidad y la propiedad colectiva las herramientas necesarias para resistir (Zibechi, 2006). Los Consejos Autónomos de Gobierno, como el de Santiago Mexquititlán, representan un ejemplo de contrapoder. Estos consejos, presentes en diferentes regiones de México, han surgido como una respuesta a las necesidades de autogestión y autonomía de las comunidades indígenas. Sus principios de participación comunitaria, consulta y consenso permiten a las comunidades tomar decisiones sobre asuntos locales, la administración de recursos o bienes naturales, la justicia comunitaria y la preservación de la cultura y tradiciones.

Estos consejos de gobierno suelen tener su origen en la lucha de las comunidades indígenas y campesinas por el reconocimiento de sus derechos y la defensa de sus territorios. Buscan construir sistemas de gobierno alternativos, basados en los principios de participación comunitaria, consulta y consenso, y suelen estar fundamentados en los sistemas normativos indígenas. Es importante destacar que cada Consejo Autónomo de Gobierno puede tener sus propias características y estructuras específicas, adaptadas a la realidad y necesidades de la comunidad en la que se encuentran. Estos consejos a menudo se rigen por sus propias normas y reglamentos internos y pueden ejercer funciones de gobierno en áreas como la

administración de los recursos, bienes naturales, justicia, educación, salud y desarrollo comunitario.

La Nueva Realidad, fundada en la década de 1990, conforma una extensión territorial de tres manzanas y es el hogar de aproximadamente 180 familias provenientes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. Estas familias, a través de la organización comunal y el trabajo colectivo, han logrado transformar un terreno agreste en una zona habitacional que ahora cuenta con servicios como agua, drenaje y electricidad. Esta comunidad es un ejemplo de la capacidad de las comunidades indígenas para tejer redes de apoyo mutuo entre el campo y la ciudad, manteniendo sus vínculos culturales y políticos a pesar de los desafíos.

Uno de los movimientos sociales que ha jugado un papel clave en esta organización es Tzedi Xoghü Ñãñhõ (Fuerza Hormiga Ñãñhõ), que en abril de 2010 formó el Frente Estatal de Lucha. Este frente agrupa a diversas organizaciones de Santiago Mexquititlán, San Ildefonso Tultepec, San Miguel Tlaxcaltepec y La Manzana, con el objetivo de implementar un Proyecto de Desarrollo Comunitario Integral, que incluye la defensa del agua y su gestión comunitaria.

A pesar de que su presencia pública data desde 2020, las raíces del CAG son más profundas y sus momentos de despertar de conciencia son diversos y que han ido desde cuestiones de injusticias y represión, hasta los deseos de autonomía. Desde su fundación, el Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán (CAG-SM) refiere tres elementos que han sido clave en su lucha por la defensa de su autonomía: el conflicto por el control del tianguis, el conflicto causado por la “modernización” del templo principal ubicado en Barrio I y el conflicto en el que se está disputando el pozo de Barrio IV.

La imposición del pago de una cuota a quienes trabajan en el tianguis por parte de la delegación municipal fue una afrenta, a algo considerado como un territorio comunal. El incremento en la cuota se dio dependiendo del tamaño del puesto. En respuesta a esta arbitrariedad, se organizó una asamblea donde se acordó que no

debía haber aumentos en las cuotas y que los comerciantes debían ser autónomos, sin intervención del Estado. Así, se conformó un Comité del Tianguis.

Posteriormente, el municipio, en contubernio con el clero, impuso un fiscal para incidir en la comunidad y el tianguis. Este fiscal empezó a realizar acciones de cooptación al entregar despensas, alimentos, calentadores solares, materiales para la construcción, etc. Esto alertó a los pobladores y comerciantes sobre una latente gentrificación, pues bajo un discurso de turismo, el tianguis y el templo comenzaron a ser objetos de interés, imponiéndose una cuota a los comerciantes y modificándose la estructura del templo.

Durante ese tiempo la asamblea determinó que era necesario defender no solo el tianguis, sino toda la comunidad, ante proyectos de gentrificación y despojo donde el Estado o el clero manejarían los lugares sagrados y de comercio. Ante este panorama, el Consejo Autónomo elaboró un plan de trabajo que fue entregado a Adelfo Regino del INPI y al presidente de México, Andrés Manuel López Obrador. Al recibir nula respuesta, se optó por trabajar de manera autónoma. Actualmente, se encuentran elaborando otro proyecto comunitario que les encamine a lograr su modelo de autonomía.

El año 2021 fue clave para el CAG-SM, ya que la defensa del agua entretejió a la comunidad a pesar de las diferencias políticas, religiosas o de género. La disputa por el control del pozo de Barrio IV marca la diferencia entre acceder o padecer de agua potable para sus habitantes

A pesar de ser de reciente conformación, el CAG-SM ha logrado articular la defensa del territorio, del agua, de la economía y de la cultura local. ; La conformación de la REDAVI el 21 de mayo de 2022 es prueba de ello. También es importante resaltar que la comunidad promovió un amparo para evitar la concesión y privatización del pozo del Barrio Cuarto. Aunque el amparo aún está en revisión, un juez otorgó una suspensión de la aplicación de dicha ley para los pobladores, lo que sienta las bases para que otras comunidades puedan interponer amparos similares.

Otro logro de articulación tiene que ver con el involucramiento en la Asamblea Nacional por el Agua y la Vida. Los días 18 y 19 de febrero de 2023, Santiago Mexquititlán fue la sede de la segunda asamblea nacional. Finalmente, los días 4 y 5 de marzo, el CAG se integró formalmente al Congreso Nacional Indígena (CNI), una plataforma que articula la lucha indígena nacional por la defensa de la tierra, el territorio y los bienes naturales.



Imagen 18.

Foto de la Segunda Asamblea Nacional por el Agua y la Vida, realizada en Santiago Mexquititlán los días 18 y 19 de febrero de 2023.

A través de asambleas, el CAG ha elaborado un proyecto comunitario enfocado en la autonomía de la comunidad. Los ejes de acción de este proyecto son la defensa del territorio y sus bienes comunes, incluyendo bosques, agua, identidad cultural, así como organización política y económica. Este enfoque autonómico responde a la actual coyuntura y a la imperante necesidad de fortalecer su organización comunitaria ante el panorama de despojo, militarización, narcoviolencia y ecocidios.

Como parte de la defensa del territorio, se han promovido peritajes antropológicos en Santiago Mexquititlán como recurso jurídico para la defensa de su gestión comunitaria del agua ante la Ley de Aguas y para que se les reconozca la figura de Consejo Autónomo de Gobierno y su sistema normativo. Ambos peritajes fueron favorables en el reconocimiento a la relevancia cultural y social de sus formas de organización comunitaria en la gestión del agua, la tierra y el territorio (Flores González, Chávez Hernández, & Cabrera Serrano, 2024). Uno de estos peritajes ha sido descrito en una entrevista como “hermoso”, afirmando que las comunidades originarias nacen libres.

Para la cosmovisión otomí, el ser humano nace libre, aunque dependiente de la naturaleza y el cosmos. Por lo tanto, los elementos y dones de la naturaleza no son dioses, sino energías vitales a las que se les brinda “un respeto y una ofenda” que se refleja en las relaciones de reciprocidad y cortesía con la naturaleza; es por esto que no hay una noción de propiedad (esto quiere decir que “nada nos pertenece”); agregando a lo anterior, el argumento se basa también en la idea de que “podemos disfrutar de los dones que la tierra comparte sin necesidad de pagar tributos por ellos”.

La gestión comunitaria del agua es una manifestación de esta resistencia. La historia de Santiago Mexquititlán está ligada a una tradición de lucha contra el despojo desde su asentamiento hasta el día de hoy. La organización del CAG-SM se está enfrentando a un conflicto en crisis que trasciende lo local. El despojo del agua y el territorio causado por el establecimiento de parques industriales y desarrollos inmobiliarios de origen nacional y extranjero que consumen grandes cantidades de agua para subsistir.

NO ES SEQUIA ES SAQUEO: LA PARADOJA DE LA CONFLICTIVIDAD SOCIOAMBIENTAL ALREDEDOR DEL POZO DE BARRIO IV.

La aparición de los conflictos combina en su interior una serie de contradicciones entre la cooperación y la competencia, manifestadas en actitudes y comportamientos de las partes involucradas (Galtung, 2003 a). Un conflicto puede definirse como cualquier forma de oposición entre individuos o grupos, que abarca tanto los planos psicológicos como culturales. Estos conflictos pueden perdurar por generaciones, influyendo en intereses, objetivos y necesidades, tanto en términos materiales como subjetivos. En este sentido, los conflictos pueden actuar como reguladores sociales, promoviendo cambios o reforzando el status quo, movilizándolo a multitudes en actos de resistencia, liberación o incluso guerra (Lorenzo Cadarso, 2001).

Los conflictos sociales suelen desencadenarse por eventos coyunturales que, sin embargo, pueden prolongarse en el tiempo debido a la existencia de estructuras sociales, culturales, económicas y políticas que los perpetúan. Las revueltas originadas por detonantes socioeconómicos, socioambientales o situaciones límite pueden desencadenar actos violentos, de resistencia cultural o de correlación de fuerzas. Para Paulo Freire (1983) la "situación límite" es una amenaza que debe desaparecer de la realidad de vida de los sujetos oprimidos, quienes experimentan la violencia en sus diferentes formas: despojos, muertes, discriminación, pobreza, entre otras.

En los procesos sociohistóricos, la conflictividad social actual está marcada por una lucha constante entre las culturas vernáculas y los intentos violentos de control, explotación y despojo por parte de sistemas hegemónicos. A través de la aprobación de leyes, el uso "legítimo" de la fuerza y la implementación de políticas públicas, el Estado genera las condiciones necesarias para la acumulación de capital por parte de corporaciones y actores políticos. Este proceso se caracteriza

por un juego entre consenso y coerción, en el que las relaciones económico-políticas imponen su dominio (Galafassi, 2017).

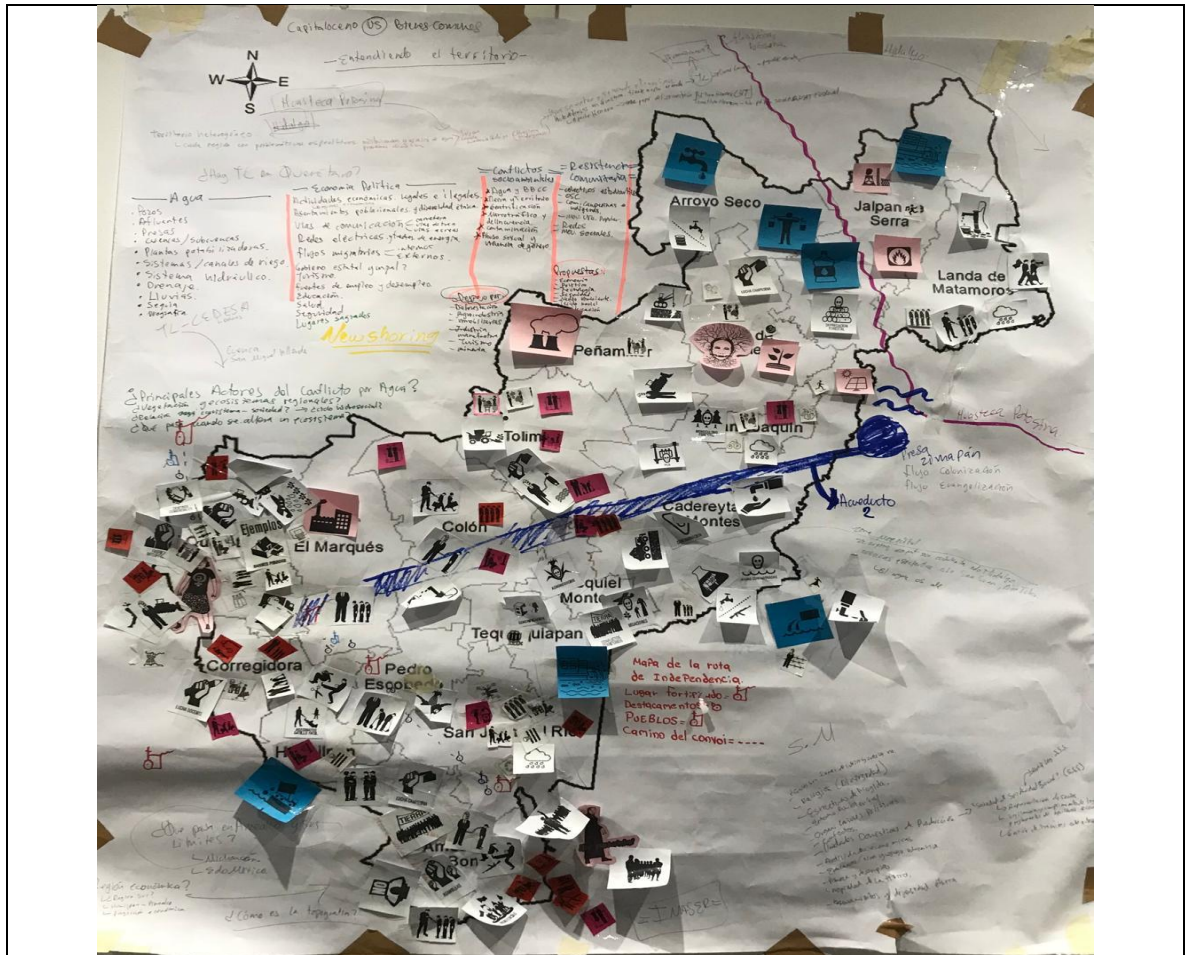


Imagen 19. Cartografía participativa sobre la conflictividad social de Querétaro realizado el día 22 de marzo del 2023 en el marco de la Acción Glocal por el Agua y la Vida.

La conflictividad socioambiental parte de la disputa entre diversos paradigmas y un ejemplo de ello, es la confrontación entre el paradigma de los Bienes Comunes frente al de la acumulación de capital. Desde una perspectiva de lucha de clases, Galafassi (2017) plantea que las luchas territoriales de los pueblos originarios representan una resistencia contra el despojo histórico. En Santiago Mexquititlán,

esta resistencia se manifiesta en la defensa del pozo comunal de Barrio IV, cuya administración ha sido desplazada por la CEA.

[L]as movilizaciones de campesinos y de pueblos originarios que se vienen gestando a lo largo de toda América Latina desde el mismo momento de la conquista, así como los más recientes movimientos policlasistas para oponerse a los proyectos mega-extractivos, intentaron e intentan poner un freno al “saqueo” del territorio que afecta de modo directo la continuidad de la vida de cientos o miles de comunidades. Se posicionan, en tanto expresión mediada de la compleja dialéctica de la lucha de clases, tomando a la naturaleza y al territorio como un bien común, adoptando de esta manera el papel histórico más tradicional en la argumentación sobre los fenómenos de despojo por la fuerza, vinculado a los procesos de la clásica acumulación originaria. Territorio y naturaleza en tanto bienes comunes remiten directamente a los postulados de Marx y Luxemburgo, pero también al tratamiento que hiciera el ecologismo crítico de los años ´60 sobre el tema o los planteos actuales que recuperan la discusión sobre la pervivencia de los mecanismos ligados a la acumulación originaria (Ibid, p. 30).

Desde esta perspectiva, los conflictos socioambientales surgen de la colisión entre la expansión infinita del capital y las culturas vernáculas, cuyas prácticas y racionalidades económicas se basan en el respeto a la vida y a la naturaleza (Pineda Ramírez, 2021). La expansión del capital no es solo una forma de explotación económica de los recursos naturales, sino también un proceso que desintegra el tejido social y subordina otras formas de reproducción social, forzando a las comunidades a integrarse al mercado global en detrimento de sus propios intereses y necesidades. (Pineda Ramírez, 2021).

La acción expansiva del capital no es sólo una forma “económica” de explotación material de la naturaleza que afecta objetivamente la base material de la reproducción, sino un proceso de subordinación o

aniquilamiento de otras formas de reproducción social. Aún más, es un proceso de transformación metabólica forzada, de des-comunización y de subalternización por medio del control acaparador y ocupante de la naturaleza y de la integración obligada al mercado mundial. Se trata de una acción de disciplinamiento a relaciones de poder y control sobre la naturaleza a través de nuevos órdenes, disposiciones y prohibiciones que satisfacen las necesidades e intereses corporativos, pero que provocan la frustración parcial o total de los intereses y necesidades de las comunidades subordinadas. Supone que las comunidades acepten un nuevo mando sobre la naturaleza que las desfavorece y subsume a la gobernanza neoliberal. En especial, la mercantilización de la naturaleza implica que sea la ley de la oferta y la demanda a través de los mercados la que decida el ritmo y modos de explotación e intervención de la naturaleza, desplazando a las comunidades reproductivas y su poder en la naturaleza (Ibid, pág. 22).

A lo largo de la historia, los procesos de conflictividad social se han visto acompañados de violencias coloniales, en las que la dominación, explotación y conflicto han adoptado características socioambientales de control cultural. Grupos hegemónicos invisibilizan y niegan a las culturas vernáculas su capacidad para producir y reproducir las condiciones materiales de la vida.

La violencia se define como el uso intencional de la fuerza física, psicológica y de poder contra uno mismo, otra persona o una comunidad, y se relaciona con toda acción u omisión premeditada o aprendida con la intención de afectar o atentar contra el bienestar y dignidad de cualquier ser vivo. Según su temporalidad, la violencia puede dividirse en tres categorías: directa, estructural y cultural. La violencia directa implica un ejercicio de poder sobre las personas en el ámbito físico y psicosocial, como golpes, insultos, amenazas, homicidios, torturas o contaminación. La violencia estructural se manifiesta en procesos de discriminación, explotación, marginación y colonización. Finalmente, la violencia cultural abarca los aspectos simbólicos que pueden usarse para justificar o legitimar

la violencia directa o estructural, a través de prejuicios que se perpetúan a lo largo del tiempo (Glatung, 2003 b).

En el caso de Santiago Mexquititlán, la violencia estructural se manifiesta a través de políticas que permiten la privatización del agua; la violencia cultural se evidencia en la deslegitimación de las prácticas vernáculas de gestión del agua y criminalización, mientras, la violencia directa se da a través de la represión.

Para entender la conflictividad en torno al agua en Santiago Mexquititlán, surge una pregunta clave: ¿cómo puede una comunidad que tiene acceso al agua estar privada de ella? A lo largo de la historia, se han identificado eventos clave que explican este conflicto:

- 1) La epidemia de cólera que provocó la clausura de los pozos artesanales.
- 2) La construcción de una red hidráulica conectada a la única fuente de agua potable (el pozo del Barrio IV), cuyo control y administración fueron centralizados por la Comisión Estatal de Agua (CEA).
- 3) La deforestación y la expansión de la agroindustria en la zona.
- 4) La aprobación de la Ley Estatal de Aguas.
- 5) La represión ejercida por los distintos niveles de gobierno a partir de la recuperación del pozo de Barrio IV y la exigencia de su Derecho Humano al agua.

El control centralizado del único pozo de agua potable por parte de la CEA, que abastece a los seis barrios de la comunidad, ha generado una paradoja hídrica que despoja a la comunidad de su capacidad de autonomía y autogestión. La distribución del agua y las tarifas impuestas por la CEA se perciben como despóticas. Esto llevó a la comunidad a preguntarse: “¿A dónde va el agua si las bombas funcionan día y noche, pero nosotros seguimos sin agua?” Este

cuestionamiento encendió la chispa del conflicto con la CEA, la policía y grupos de choque que intentaron recuperar el control del pozo tras la toma comunitaria.

La historia del conflicto incluye antecedentes de la llegada progresiva del agua potable a los distintos barrios de Santiago Mexquititlán. En la década de 1970, el pozo del Barrio IV se construyó en terrenos comunales de Santiago Mexquititlán mediante faenas comunitarias y aportaciones económicas de los habitantes. Estas contribuciones materiales (territorio, trabajo y capital) son la base de la afirmación de los pobladores de que el pozo les pertenece, siendo un símbolo de autonomía y soberanía hídrica.

Según testimonios locales, a finales de la década de 1970, el pozo del Barrio IV se construyó en terrenos comunales de Santiago Mexquititlán mediante faenas comunitarias y aportaciones económicas de los habitantes. Estas contribuciones materiales —en forma de territorio, trabajo y capital— son la base de la afirmación de los pobladores de que el pozo les pertenece, considerándolo un símbolo de autonomía y soberanía hídrica desde entonces.

Inicialmente, la comunidad controlaba y gestionaba el pozo, pero en la década de 1980 la administración pasó a la Comisión Estatal de Agua (CEA). Don Faustino relata que, siendo niño, participó en su construcción y que, al principio, no hubo inconformidad, pues el cambio trajo mejoras, como la expansión de la red de tuberías, que inicialmente se implementaron a bajo costo. Sin embargo, con el tiempo comenzaron a aparecer recargos y aumentos en las tarifas. Los habitantes comentan que en aquellos tiempos las lluvias eran abundantes, lo cual permitía diversas formas de acceso al agua, mitigando así el descontento por los cambios.

Estrada y Prieto (2013, pág. 52) documentan que en 1972 se introdujo el agua potable en el Barrio I; en Barrio IV el servicio llegó en 1973; en Barrio V en 1974; en El Carmen en 1981; y en 1985 se instalaron tuberías en Barrio II, ampliando el servicio en 2002. En 1986, el agua llegó a El Cacahuatate, con una ampliación en 1996 y otra en 2008 que cubrió todas las comunidades.

En cuanto a la infraestructura hidráulica para actividades agrícolas, en 1966 se construyó el canal del río Lerma en la sección de El Cacahuate (Barrio IV); en 1967, se canalizó el agua en la sección de Las Islas, proveniente del Estado de México, para destinarla al riego del ejido. En 1970 se creó la presa en Barrio IV llamada "La Quebrada", y en 1972 la segunda presa, denominada "La Toma" (Vázquez Estrada & Prieto Hernández, 2013, pág. 52).

La falta de letrinas y agua potable generó condiciones de insalubridad en los Barrios II y IV, lo que propició brotes de cólera en la década de los 90. Esto llevó al cierre de los pozos artesanales que abastecían de agua a las viviendas, o a su uso para riego y abrevaderos de animales, quedando el pozo del Barrio IV como la única fuente de agua potable para todos los barrios. (Vázquez Estrada & Prieto Hernández, 2013, pág. 53).

El conflicto en Barrio IV ha ido escalando debido a la deficiente distribución del agua por parte de la CEA y las autoridades locales. Mientras la comunidad permanecía hasta tres meses sin agua, el pozo de Barrio IV operaba día y noche, extrayéndose el agua mediante pipas que la distribuían en otras localidades, como Donicá y Los Toniles, e incluso fuera del estado de Querétaro. Este saqueo del agua motivó a la comunidad a tomar acción el 31 de marzo de 2021, cuando un grupo de mujeres decidió detener una pipa y tomar el control del pozo.



Imagen 20. Pozo de Barrio 4to:
Foto obtenida de Google Maps con registro de toma del 2017.
Se puede observar al fondo que no hay ninguna concentración de agua.



Imagen 21. Pozo de Barrio 4to:
Foto tomada el 19 de febrero de 2023.
Se puede observar la presencia de la “laguna” nuevamente.

La reacción de las autoridades fue inmediata y violenta. La CEA alegó desconocer la situación y se declaró incompetente para llegar a algún acuerdo, mientras que la policía municipal respondió con represión, acordonando el área y disparando al aire para dispersar a la multitud (Bernal & Ruiz, 2021). A pesar de las divisiones internas provocadas por las políticas gubernamentales, la comunidad se organizó y

estableció una asamblea comunitaria para tomar decisiones sobre la gestión del agua, incluyendo la creación de una guardia permanente para proteger el pozo.

La lucha por el pozo se extendió durante cinco meses, con un campamento vigilado principalmente por jóvenes de la comunidad. No obstante, el acoso policial y la criminalización de la protesta desalentaron a muchos participantes, y varios de ellos fueron encarcelados o resultaron heridos. A pesar de estos obstáculos, la resistencia fue liderada por el Consejo Autónomo de Gobierno, que articuló la defensa del agua y del territorio.

El saqueo del agua por parte de pipas privadas se convirtió en un símbolo del despojo. Este proceso de mercantilización del agua no solo despoja a la comunidad de su acceso a un bien común, sino que también implica una fuerza jurídica y coercitiva que legitima la acumulación y explotación. La Ley de Aguas de Querétaro, aprobada en mayo de 2022, y la represión violenta de las protestas, como los eventos del 31 de marzo de 2021 y del 10 de junio de 2022, ejemplifican este despotismo hidráulico.

En este contexto, la Ley de Aguas de Querétaro es vista como una herramienta jurídica que refuerza el despojo y la privatización del agua. Este marco legal, junto con la criminalización de la protesta social, ha permitido la represión y el acoso policial a miembros de la comunidad de Santiago Mexquititlán, incluyendo vigilancia, hostigamiento y violencia física.

La visión mercantilista del agua concentrada en la Ley de Aguas de Querétaro, considera un “recurso estratégico”, valioso por su capacidad para producir y acumular capital en todas las actividades económicas, sean estas primarias (agricultura, minería, pesca, etc.), secundarias (industria, generación de energía, etc.) o terciarias (servicios públicos, turismo, urbanización, etc.). Por consiguiente, el control, posesión y distribución del agua permiten a quien la detente colocarse en una posición de superioridad frente a otros grupos, subordinándolos a un ejercicio de poder y toma de decisiones conocido como despotismo hidráulico.

Actualmente, en el estado de Querétaro, se ha desarrollado un mecanismo de desarrollo y progreso que legitima la desposesión del agua y los territorios por parte de las empresas que inyectan el capital a través de inversión directa; mientras que el Estado genera el marco legal que garantiza el despojo, criminaliza las resistencias y reprime los conflictos. La Ley Estatal de Aguas concesiona de manera total o parcial el vital líquido a particulares, bajo las figuras jurídicas de persona física o moral.

El modelo de concesión ha permitido cimentar las bases para la privatización, control, gestión, administración y distribución del agua, utilizando la fuerza pública para reprimir cualquier acto de resistencia que se presenta ante el despojo. A continuación se presenta una cronología con algunos eventos coyunturales que han influido en la conflictividad en Santiago Mexquititlán.

1978

- Construcción del pozo de Barrio IV en Santiago Mexquititlán, con aportaciones comunitarias y locales.

Década de 1980

- La administración del pozo pasa a la CEA sin resistencia inmediata, pues las expansiones de la red de agua potable se realizaron inicialmente a bajo costo.

Década de 1990: Punto de inflexión

- Brote de cólera que obliga a clausurar varios pozos artesanales y deja al pozo de Barrio IV como única fuente de agua potable, acentuando la dependencia de la comunidad hacia este recurso. Este evento fue clave en el desarrollo de la conflictividad social en la comunidad puesto que debilitó su autonomía al depender de una sola fuente de agua potable. También es

importante señalar que a partir del cierre de los pozos artesanales se empezó a perder la relación cotidiana con el agua subterránea.

2004: Crisis.

- ante la amenaza de construcción de 14 pozos por parte de la CEA para abastecer la demanda de los parques industriales de la capital, se inician movilizaciones en defensa de los acuíferos por parte de pobladores de 63 comunidades pertenecientes a los municipios de Amealco y San Juan del Río y de las regiones de Pedro Escobedo y Humilpan.
- Se comenzó con la construcción de 3 pozos con el resguardo de hasta 30 patrullas (Narco News).
- Pobladores denunciaron que a través de acuerdos amañados y la construcción de obras públicas el gobierno estatal pretendió convencerles sobre la construcción de los pozos del Batán.

2005

- Personas opositoras a la construcción de los pozos del Batán levantan un campamento y son amenazadas, golpeadas, encarceladas y criminalizadas.

2006

- La comisión Sexta del EZLN a través del Delegado Zero respalda la lucha por la defensa del Batán.
- El gobierno estatal cancela por tiempo indefinido los trabajos de perforación de 4 pozos en la comunidad el Batán.
- La Agencia Federal de Investigación (AFI) realiza una redada en el mercado callejero de Santiago Mexquititlán, acusando a los vendedores de secuestro

de agentes. Tres mujeres indígenas, incluida Jacinta Francisco, son injustamente encarceladas.

- Jacinta Francisco es arrestada y acusada de secuestro. Este caso se convierte en un símbolo de la criminalización de la lucha indígena en la región.

2009

- Liberación de Jacinta Francisco, figura de resistencia y defensora de derechos indígenas.

2019

- La laguna cercana al pozo de Barrio IV se seca debido a la sobreexplotación de agua por pipas privadas. Las familias de los barrios comienzan a quedarse sin agua.
- Se inicia un peritaje antropológico a petición de los habitantes de Santiago Mexquititlán

2021

- La comunidad de Santiago Mexquititlán retiene una pipa privada que estaba extrayendo agua ilegalmente del pozo de Barrio Cuarto. A partir de este incidente, se organiza un campamento permanente para proteger el pozo y evitar más saqueos de agua.
- La policía estatal embosca a tres manifestantes del campamento, hiriendo de bala a uno de ellos. Este evento aumenta la tensión y la represión contra la comunidad.

- Venancio Ramírez, un manifestante, es arrestado injustamente en su domicilio bajo acusaciones de posesión de marihuana. La comunidad se ve obligada a desmantelar el campamento debido al aumento de la represión.

2022

- Se promulga la Ley Estatal de Aguas de Querétaro, que promueve la privatización. La comunidad logra un amparo provisional.
- Es reprimida una movilización realizada contra la Ley Estatal de Aguas de Querétaro, que impulsa la privatización del agua; sin embargo, un juez otorga una suspensión temporal de la ley.

2023

- Se refuerza la defensa del agua y el territorio, Santiago Mexquititlán acoge la segunda Asamblea Nacional por el Agua y la Vida y el Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán (CAG-SM) se integra al Congreso Nacional Indígena (CNI).
- La comunidad de Escolásticas en el Municipio de Pedro Escobedo, fue fuertemente reprimida e intimidada por elementos de la Policía Municipal y Estatal en respuesta a las protestas desencadenadas por denunciar y resistir la privatización de su territorio en la que se encuentran algunos manantiales. Algunos actores señalados por el intento de despojo son funcionarios estatales que se apoyan de grupos paramilitares para apoderarse de las tierras comunales (Roldán 2023).
- Habitantes de la comunidad de Maconí en el municipio de Cadereyta fueron reprimidos por autoridades de los tres niveles de gobierno por las manifestaciones causadas por los escasos de agua y por el incumplimiento de acuerdos desde hace 17 años al construirse el Acueducto II que implicó el trasvase de agua de la Cuenca del Pánuco a la Cuenca Lerma Chapala y

cuya obra prometía dotar de agua a sus pobladores. Los argumentos de la represión han sido la imposición del Estado de Derecho (Moreno Rodríguez 2023).

2024

- El gobierno de Querétaro y el Gobierno Federal firman un convenio con CONAGUA para la construcción del Sistema Batán ubicado dentro del área natural protegida conocida como “El Batán”, con el discurso de abastecer de agua a la capital, en especial al municipio de Corregidora.

Esta cronología ilustra la conflictividad socioambiental que ha evolucionado durante cuatro décadas en la comunidad de Santiago Mexquititlán y sus alrededores, enfrentando los conceptos de despotismo y despojo contra las resistencias y autonomías. El conflicto tiene sus raíces en la tensión entre las formas tradicionales de gestión comunitaria del agua y las políticas estatales orientadas al control y explotación del "recurso hídrico" (o cómo lo nombraría Illich (2008) “H2O”). En esta disputa, por un lado, la cosmovisión vernácula ñhõñhõ considera al agua un bien común, dotado de vida y esencial para toda la vida en la tierra. En contraste, una visión mercantilista y despótica centraliza el control de la violencia legítima en el Estado, permitiendo que empresas privadas administren, gestionen y lucren con el agua.

La historia del conflicto social en torno al agua en Santiago Mexquititlán ejemplifica cómo la intervención estatal es clave en los procesos de colonialidad, control cultural y despojo. Los actos autoritarios y represivos en Maconí, Escolásticas y Santiago Mexquititlán exponen la paradoja de que comunidades “productoras de agua” carecen de acceso a ella, no reciben compensación alguna, y son reprimidas y criminalizadas por protestar contra la explotación y privatización del agua.

Las políticas estatales actuales ejecutan un modelo hegemónico que pretende subordinar a las comunidades indígenas y campesinas a las lógicas del mercado, negándoles sus prácticas tradicionales de autogestión hídrica mediante la discriminación, opresión y despojo. La centralización y el control estatal del agua, plasmados en la Ley Estatal de Aguas de Querétaro de 2022, configuran un despotismo hidráulico que priva a las comunidades del control, gestión, distribución y administración del agua para entregarlo, mediante concesiones, a empresas privadas y particulares. Esta perspectiva de dominación y cosificación perpetúa la colonialidad del poder, convirtiendo el agua en mercancía y subordinando las necesidades, derechos y prácticas vernáculas de gestión del agua en beneficio de intereses privados.

Desde que la Comisión Estatal de Agua (CEA) asumió el control y la administración del agua del pozo de Barrio IV en los años 80, la comunidad de Santiago Mexquititlán ha experimentado una pérdida progresiva de su capacidad de gestión comunitaria. El brote de cólera en la década de 1990 marcó un punto de inflexión, reforzando la centralización y dependencia de la comunidad respecto al pozo de Barrio IV. Bajo el discurso de modernización sanitaria e hidráulica, se limitó y desnaturalizó la relación vernácula de la población con sus acuíferos al clausurar los pozos artesanales, debilitando así el acceso, control y gestión comunitaria del recurso.

El análisis de la conflictividad social en Santiago Mexquititlán, desde una perspectiva de antropología económica, materialismo cultural y enfoque decolonial, permite observar cómo las relaciones de poder dividen y enfrentan a las comunidades internamente, subordinando sus derechos y saberes a las demandas del capitalismo global y la modernidad colonial. La firma de convenios estatales y federales, como el Sistema Batán en 2024, demuestra la continuidad del despojo de territorios y bienes naturales, desvalorizando la visión indígena del agua como bien común y posicionándola como un “recurso estratégico” para el desarrollo urbano e industrial.

Por otro lado, la defensa del agua y el territorio por parte de la comunidad de Santiago Mexquititlán y su Consejo Autónomo de Gobierno ha impulsado redes de resistencia entre movimientos y organizaciones indígenas, que buscan fortalecer sus procesos de autonomía mediante una combinación de centralización y dispersión en la toma de decisiones y en las acciones colectivas. Esta lucha representa un esfuerzo por reafirmar la soberanía comunitaria y preservar el agua como un bien común que sustenta la vida, en oposición a su cosificación y explotación por intereses externos.

CONCLUSIONES FINALES.

Desde el materialismo cultural y la antropología económica, se observa cómo el Estado y las corporaciones buscan monopolizar el control del agua, transformándola en una fuente de poder y explotación económica. El contraste entre la gestión despótica del agua y la gestión comunitaria basada en el agua-comunidad demuestra una confrontación de valores y lógicas de relación social y económica. Por un lado, el despotismo hidráulico centraliza el acceso al agua en manos de unos pocos, imponiendo una economía del agua que se basa en la explotación y el lucro. Por otro lado, la gestión comunitaria del CAG-SM propone una economía del don, donde el agua se concibe como un bien que es compartido entre los seres humanos y la naturaleza.

El conflicto social que gira en torno al agua en Santiago Mexquititlán no es solo una disputa por la supervivencia material, sino también es una afirmación de la autonomía cultural y política de los ñhõñhõ que buscan preservar sus modos de vida frente a la homogeneización y explotación promovidas por una colonialidad del poder que busca afianzar además su control cultural. En el centro de esta disputa está el derecho de la comunidad ñhõñhõ a gestionar su pozo y fuentes de agua de manera vernácula, una práctica anclada en la reciprocidad y el respeto a la naturaleza.



La organización comunitaria de Santiago Mexquititlán y su lucha en torno a la defensa del agua y el territorio refleja una serie de relaciones complejas entre las formas de gestión comunitaria y las imposiciones de un sistema hegemónico que busca imponerse de manera despótica y violenta. La noción de *agua-comunidad* y *agua-cerro* en esta comunidad muestra una perspectiva vernácula de relación con el agua completamente distinta de la visión del agua como una mercancía promovida por las políticas estatales y los intereses privados. La relación comunitaria con el agua está marcada por una serie de valores y principios basados en el respeto, la reciprocidad y la comprensión del agua como una entidad que forma parte integral de la vida y de los ciclos naturales de la región (ciclo hidrosocial).

La comunidad de Santiago Mexquititlán concibe el agua como un elemento que se encuentra intrínsecamente ligado a su cultura, su espiritualidad y a sus prácticas de subsistencia; el agua no es un bien explotable sino un ser vivo que participa en la regeneración de su territorio que fortalece los lazos internos de pertenencia y

cooperación (agua-comunidad). El agua-cerro, por su parte, representa una idea de reciprocidad, protección y hábitat en el que las montañas, manantiales, cuevas, ríos y pozos forman parte de un ciclo sagrado que debe ser respetado y cuidado.

El Consejo Autónomo de Gobierno de Santiago Mexquititlán (CAG-SM) es un movimiento etnopolítico ñhöñhö que lucha por la defensa del agua, el territorio, y los bienes comunes, pues son elementos materiales y simbólicos que afirman la identidad y autonomía de la comunidad. En este contexto, la gestión comunitaria del agua realizada por el CAG-SM puede entenderse como una estrategia de resistencia que se enfrenta a las políticas neoliberales y extractivistas que imperan en el estado de Querétaro, donde el agua ha sido centralizada, mercantilizada y sujeta a intereses industriales.

Podemos observar en Santiago Mexquititlán una experiencia de apropiaciones de la naturaleza y de los medios de producción dentro de las miles que hay esparcidas por el mundo. Esta expresión tiene por esencia una economía del intercambio de dones en la que el trabajo colectivo es fundamental para la manutención de la autonomía comunitaria y por ende del bienestar individual y familiar. El ejercicio de poder es distinto bajo esta lógica, es una especie de contrapoder. La disertación de

Así como el poder es opuesto al valor pero lo necesita, así el valor es opuesto al poder y lo requiere. Por principio, la búsqueda del bien común es opuesta a la voluntad del poder. Porque el poder impositivo es contrario al valor objetivo... la realización plena del valor implica la abolición de cualquier dominio de unos hombres sobre otros... Frente al poder impositivo hay otra forma de poder: el que no se im-pone a la voluntad del otro, sino expone la propia. Entre dos partes en conflicto la una, no pretende dominar a la otra, sino impedir que ella la domine; no intenta substituirse a la voluntad ajena, sino ejercer trabas a la propia. Si "poder" llamamos a la imposición de la voluntad de un sujeto "contra toda resistencia ", esta otra forma de fuerza

social sería la resistencia contra todo poder. Podríamos llamarla por lo tanto, “contrapoder. (Villoro, 2012, págs. 85, 86)

La visión de Villoro sobre el contrapoder la podemos relacionar con las economías del intercambio de dones o presentes donde se maneja de manera distinta la apropiación de las tierras, los territorios y sus bienes. Aquí el regalo y el contra-regalo le dan un valor distinto a la apropiación, producción e intercambio estableciendo o propiciando la mínima violencia, explotación, dominación o conflicto.

Ahora bien, las formas de relación económicas y políticas sobre el control de los medios de producción e intercambio giran en torno a la cuestión de la propiedad de tierras. Si es colectiva dicha apropiación se puede componer por una combinación entre el trabajo individual-familiar y el trabajo colectivo o como denominan los neozapatsitas “trabajo en común” o “no propiedad” (EZLN, 2023). Para los neozapatsitas (sic) “El trabajo individual-familiar se basa en la propiedad pequeña y personal. Una persona y su familia trabajan su pedazo de tierra, su tiendita, su móvil, su ganado La ganancia o el beneficio es para esa familia.

La construcción del pozo de Barrio IV en 1978, bajo una lógica de cooperación comunitaria, ha simbolizado un acceso autónomo y autogestivo al agua. Sin embargo, la posterior intervención de la Comisión Estatal de Aguas (CEA) en la década de 1980, junto con el brote de cólera en los años 90, marcaron un punto de inflexión en esta historia. La comunidad perdió progresivamente su control sobre el agua, ya que las autoridades estatales impusieron una lógica centralizada bajo un discurso de modernización y saneamiento, e higiene lo que derivó en la clausura de los pozos artesanales, fomentando con ello la dependencia hacia el pozo de Barrio IV. Este hecho tuvo un doble impacto: primero, limitó el acceso al agua de la comunidad, debilitando su sistema de gestión autónoma; segundo, redujo el vínculo cultural y cotidiano con el agua como bien vernáculo, lo que preparó el terreno para

la imposición de un modelo de administración del agua ajeno a la cosmovisión de la comunidad.

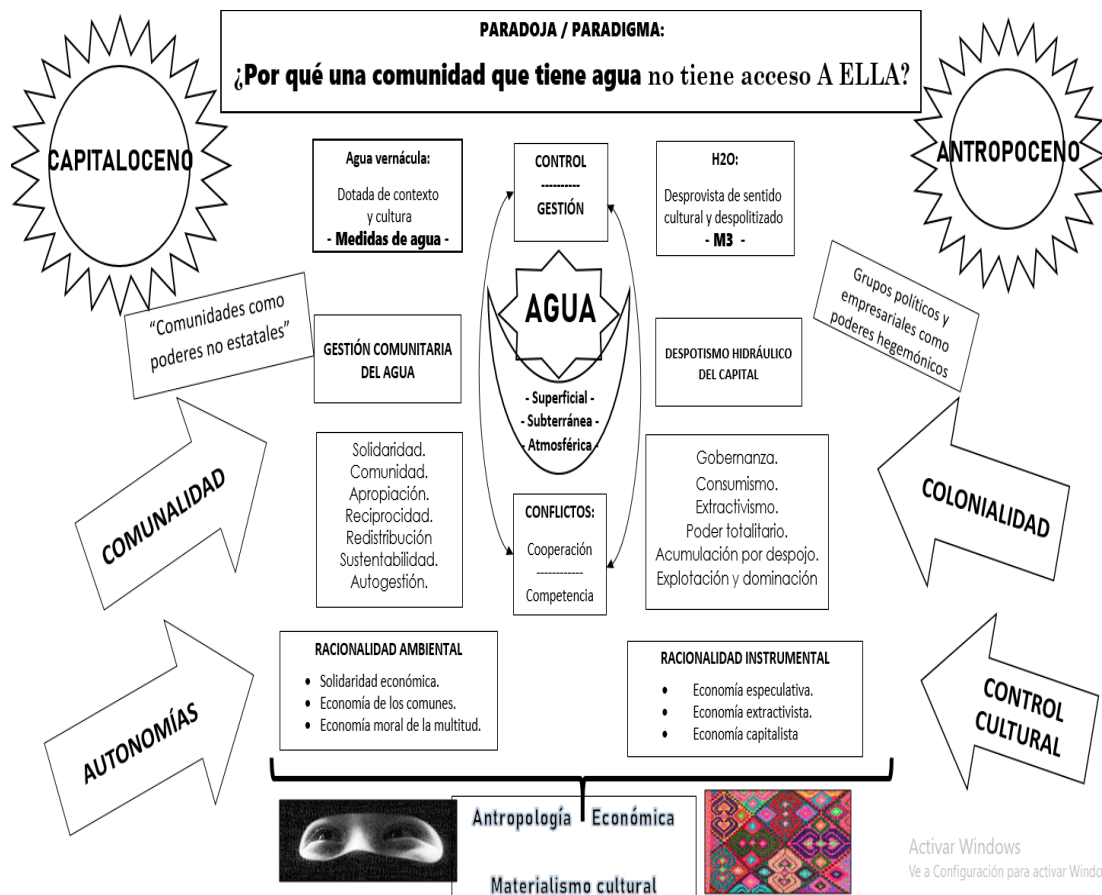
El modelo de despotismo hidráulico en Querétaro refleja características propias de las sociedades hidráulicas clásicas: control centralizado, burocracias estatales para la gestión del agua, grandes obras hidráulicas, y una asociación entre el control del agua y el poder político. El gobierno y las empresas implementan dispositivos de poder (Foucault, 1976) que, bajo el discurso de “agua para todos,” legitiman el despojo de los territorios indígenas y campesinos. Esta estructura de poder usa la infraestructura hidráulica (como el Acueducto II y el Sistema Batán) para movilizar el agua hacia centros urbanos e industriales, respondiendo a la demanda del crecimiento urbano e inmobiliario, mientras ignora las necesidades y derechos de las comunidades.

En Querétaro, el modelo de despotismo hidráulico refleja características propias de las sociedades hidráulicas clásicas: control centralizado, burocracias estatales para la gestión del agua, grandes obras hidráulicas, y una asociación entre el control del agua y el poder político. El gobierno y las empresas implementan dispositivos de control que, bajo el discurso de “agua para todos,” legitiman el despojo de los territorios indígenas y campesinos. Esta estructura de poder usa la infraestructura hidráulica (como el Acueducto II y el Sistema Batán) para movilizar el agua hacia centros urbanos e industriales, respondiendo a la demanda del crecimiento urbano e inmobiliario, mientras ignora las necesidades y derechos de las comunidades.

La transformación simbólica del agua en mercancía se formaliza e institucionaliza en Querétaro a raíz de la creación y publicación de la Ley Estatal de Aguas, la cual cristaliza un modelo de despojo que privatiza y centraliza el acceso al agua en manos de actores privados por medio del modelo de concesiones. Este proceso de mercantilización convierte al agua en un activo comercializable y estratégicamente explotable, lo que exacerba los conflictos sociales en Santiago Mexquititlán y otros territorios, donde las comunidades son reprimidas y criminalizadas al moverse

para defender su derecho humano al agua. La resistencia de Santiago Mexquititlán frente a la privatización y la sobreexplotación de sus fuentes de agua expone la incompatibilidad entre el modelo neoliberal y la gestión comunitaria de los recursos naturales, al tiempo que denuncia el abuso del poder estatal para imponer una visión hegemónica que ignora las demandas y prácticas de los pueblos indígenas.

La crisis en torno al agua en Santiago Mexquititlán es reflejo de la conflictividad social que se da por la disputa entre la gestión comunitaria del agua y un tipo de despotismo hidráulico que busca perpetuar su dominio sobre el control, gestión y administración del agua subordinándola a intereses capitalistas. Esta forma de despojo no es solo material, también es simbólica, cultural y espiritual, pues al perderse la relación vernácula con el agua, se pierden también los ritos, las relaciones cotidianas y la conciencia sobre el origen del agua que beben y utilizan.



BIBLIOGRAFÍA:

- Bernal, N., & Ruiz, A. (01 de 04 de 2021). Pobladores defienden su pozo de agua y la policía responde con disparos. *Pié de Página*. Obtenido de <https://piedepagina.mx/pobladores-defienden-su-pozo-de-agua-y-la-policia-responde-con-disparos/>
- Fondo para la Comunicación y la Educación Ambiental, A.C. et al. (2006). *El agua en México: lo que todas y todos debemos saber*. México: FEA, CEMDA.
- Acheson, J. M. (1991). La administración de los recursos de propiedad colectiva. En S. Plattner, *Antropología económica* (págs. 476-512). México: CONACULTA, Alianza Editorial.
- Aguilar Sánchez, G., & Lara Aguazul, C. (2021). Recursos naturales y desarrollo en Amealco, Querétaro. En S. E. Martínez Pellegrini, *Aproximaciones teórico-metodológicas para el análisis territorial y el desarrollo regional sostenible. (Vol. I)* (págs. 1-16). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas y Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional. Obtenido de Recursos naturales y desarrollo en Amealco, Querétaro.
- Ander.Egg, E. (1982). *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. México: El Ateneo.
- Arenas Ortiz, I. (14 de mayo de 2021). *Instituto de Ciencias de la Atmósfera y Cambio Climático*. Obtenido de <https://www.atmosfera.unam.mx/sequia-2020-2021-la-segunda-mas-severa-del-registro-reciente/>
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2010). *Resolución A/RES/64/292*. ONU.

Asamblea Nacional por el Agua y la Vida. (2024). *Declaración en defensa del agua, la tierra y la vida, 4ª Asamblea Nacional por el Agua y la Vida*. México. Obtenido de <https://www.asambleaporelaguaylavida.org/posts/declaracion-en-defensa-del-agua-la-tierra-y-la-vida-4a-asamblea-nacional-por-el-agua-y-la-vida>

Banco Mundial. (03 de 10 de 2022). *bancomundial.org*. Obtenido de <https://www.bancomundial.org/es/topic/water/overview#:~:text=Alrededor%20de%202000%20millones%20de,b%C3%A1sicas%20para%20lavarse%20las%20manos>.

Bernal García, M. E., & García Zambrano, Á. J. (2006). El altépetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-históricográfico. En F. Fernández Christlieb, & G. Z. (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI* (págs. 31-113). México: FCE, Instituto de Geografía, UNAM.

Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Sursiendo, Traficantes de Sueños, Tinta Limón, Cornucopia, Guerrilla Translation.

Bonfil Batalla, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*(86), 13-53.

Borja Cruz, J. C. (Abril de 2020). Otra forma de caminar. La danza otomí de Pastoras de San Ildefonso Tultepec. (C. d. Valcárcel, Ed.) *Revista Peruana de Antropología*, 5(6), 105-119.

Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte*. Lima: Institut français d'études andines, Casa de Velázquez, Centro Cultural Abya-Yala.

Carbajal Azcona, Á., & González Fernández, M. (2012). Propiedades y funciones biológicas del agua. En e. Vaquero y Toxqui, *Agua para la salud. Pasado, presente futuro* (págs. 63-78). CSIC.

Central Intelligence Agency. (11 de 11 de 2009). *Central Intelligence Agency*. Recuperado el 04 de 04 de 2024, de <https://web.archive.org/web/20100105171656/https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html#Geo>

Chiroque Solano, H., & Mutuberría Lazarini, V. (2009). Procesos de construcción de otras alternativas: desarrollo y planteamiento de la Economía Social Comunitaria en América Latina. *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*(66), 147-163.

CONAGUA. (09 de 10 de 2019). *Gobierno de México*. Obtenido de [https://www.gob.mx/conagua/acciones-y-programas/agua-en-el-mundo#:~:text=A%20nivel%20mundial%20se%20estima,son%20agua%20dulce%20\(2.5%25\)](https://www.gob.mx/conagua/acciones-y-programas/agua-en-el-mundo#:~:text=A%20nivel%20mundial%20se%20estima,son%20agua%20dulce%20(2.5%25)).

Crespo, A., & Cervantes, B. (enero-agosto de 1997). Jilotepec en los mitos de Bajío. *Dimensión Antropológica*, 9-10, 115-127.

del Moral Ituarte, L., Arrojo Agudo, P., & Herrera Grao, T. (. (2015). *El agua: Perspectiva ecosistémica y gestión integrada*. Zaragoza: Fundación Nueva Cultura del Agua.

Desinformémonos. (23 de 02 de 2022). Altepelmecalli, la lucha por el agua de los pueblos cholultecas. Ciudad de México, México. Obtenido de <https://desinformemonos.org/altepelmecalli-la-lucha-por-el-agua-de-los-pueblos-cholultecas/>

Dietrich, H. (1982). *La teoría del poder y el poder de la teoría. Algunas observaciones acerca de El despotismo oriental de Wittfogel*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Dobler-Morales, C., & Bocco, G. (2021). Social and environmental dimensions of drought in Mexico: An integrative review. *International Journal of Disaster*

Risk Reduction, 55. Obtenido de <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S221242092100039X>

Duch, L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana, simbolismo y salud*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (1977). *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: Extemporáneos.

Dussel, E. (1994). *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores. Obtenido de <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Echeverría, B. (octubre-diciembre de 1989). 15 tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos Políticos*(58), 41-62.

EZLN. (20 de diciembre de 2023). *Enlace Zapatista*. Recuperado el 24 de diciembre de 2023, de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/12/20/vigesima-y-ultima-parte-el-comun-y-la-no-propiedad/>

Fernández Christlieb, F. (octubre-diciembre de 2003). Casas de Agua. *Ciencias* (72), 72-76. Obtenido de <https://www.revistacienciasunam.com/en/busqueda/autor/81-revistas/revista-ciencias-72/665-casas-de-agua.html>

Fernández Christlieb, F. y. (2006). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.

Fernández Cirelli, A. (diciembre de 2012). El agua: un recurso esencial. (U. d. Aires, Ed.) *Química Viva*, 11(3), 147-170.

- Fernández, E., & Vázquez Estrada, D. (enero-abril de 2023). El cielo en la tierra. Dos horizontes para pensar un futuro desantrópico. (U. A. México, Ed.) *Andamios, Revista de Investigación Social*, 20(51), 497.
- Flores González, A., Chávez Hernández, Á., & Cabrera Serrano, O. (enero-junio de 2024). Cultura, conflicto y usos del agua en la comunidad ñaño de Santiago Mexquititlán. *Digital Ciencia @UAQRO*, 17(1), 30-46.
- Florescano, E. (1996). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre identidades colectivas en México*. México: Taurus.
- Fondo para la Comunicación y la Educación Ambiental. et al. (2006). *El agua en México: lo que todas y todos debemos saber*. México: FEA, CEMDA.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1983). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Galafassi, G. P. (2017). Conflictividad social, contradicción y complejidad: entre las clases y los movimientos sociales. En G. P. Galafassi, & S. (. Puricelli, *Perspectivas críticas sobre la conflictividad social* (págs. 13-36). Extramuros ediciones; Theomai libros.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista.
- Galtung, J. (2003 a). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratz.
- García Guzmán, G., & Muñoz Arellano, K. P. (27 de 01 de 2023). Agua, ciudad y neo-extractivismo: ejercicios introductorios de descajanegrización del ciclo

hidrosocial. *Albores*, 2(2), 104-117. Obtenido de <https://revistas.uaq.mx/index.php/albores/article/view/961>

Giménez, G. (2005). La discriminación desde la perspectiva del reconocimiento social. *Revista de Investigación Social*, 1(1), 31-45.

Glatung, J. (2003 b). *Violencia cultural*. Bizkaia: Gernika Gogoratzuz.

Godelier, M. (1967). *Objeto y métodos de la antropología económica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: FCE.

Gutiérrez Aguilar, R. (2023). Comunitario/lo común. En M. (. Rufer, *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (págs. 55 - 66). Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI.

Gutiérrez Aguilar, R., & Salazar Zarco, A. L. (2022). Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora. En S. Rátiva Gaona, C. Jiménez Martín, R. Gutiérrez Aguilar, & L. (. Múnera Ruiz, *La producción y reapropiación de lo común: horizontes emancipatorios para una vida digna* (págs. 43-66). Buenos Aires: CLACSO/FRL.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hardin, G. (1995). La tragedia de los comunes. *Gaceta Ecológica*(37).

Harris, M. (2001). *Antropología cultural*. Salamanca: Alianza Editorial.

Harris, M. (2007). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Madrid: Alianza Editorial.

- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Quito: IAEN, Traficantes de Sueños.
- Hekking, E. (1995). *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, prestamos y cambios gramaticales*. Amsterdam: IFOTT.
- Illich, I. (2008). *Obras reunidas II*. México: FCE.
- INALI. (2014). *Njaua nt'ot'ira hñãñu. Norma de escritura de la lengua hñãñu (otomí) de los estados de Guanajuato, Hidalgo, Estado de México, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Michoacán y Veracruz*. México: SEP-INALI.
- INEGI. (2010). México: INEGI.
- INEGI. (2018). *Cuéntame*. Obtenido de <https://cuentame.inegi.org.mx/>
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado el 27 de 02 de 2024, de inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/municipios/cuad_est/2001/qro/ame/702825932374_2.pdf
- Jiménez Martín, C., & Francisco Puello-Socarrás, J. (2022). Común (con) y (sin) comunidad. Reconstruyendo los debates teóricos contemporáneos. En R. Gutiérrez Aguilar, S. Rátiva Gaona, C. Jiménez Martín, & L. Múnera Ruiz, *La producción y reapropiación de lo común: horizontes emancipatorios para una vida digna* (págs. 211-246). Buenos Aires: CLACSO, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Jiménez Martínez, N., & García Barrios, R. (2020). Antropoceno y Capitaloceno. En A. De Luca Zuria, E. Fosado Centeno, & M. (. Velázquez Gutiérrez, *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina* (págs. 161 - 188). Cuernavaca: UNAM, CRIM.

- Lazcarro Salgado, I. (2008). Las venas del cerro: El agua en el cosmos otomí de la Huasteca sur. En D. Murillo, & I. (. Sandre Osorio, *Agua y diversidad cultural en México* (págs. 89-104). Montevideo : UNESCO.
- López Bárcenas, F. (enero-febrero de 2019). La descolonización del pensamiento en clave indígena. *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*(213), 123-133.
- López Bárcenas, F. (s.f.). *NAVA KU KA'ANU IN ÑUÚ. Para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los mixtecos*. Oaxaca: Centro de Formación y Gestión para el Desarrollo Sostenible de la Mixteca A.C. Centro de Orientación y asesoría a Pueblos Indígenas.
- Lorenzo Cadarso, P. (2001). *Fundamentos teóricos del conflicto social* . Madrid: Siglo XXI.
- Lund Medina, A. (2012). *México en la discordancia de los tiempos y la urgente necesidad de otros tiempos y otra izquierda, anticapitalistas y ecosocialista*. Oaxaca y Monterrey: UCIRed, El Rebozo.
- Malinowski, B. (1986). *Los agronautas del Pacífico occidental I* . Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Marañón-Pimentel, B. (2016). De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina. *Cooperativismo & Desarrollo*, 24(109), 9-26.
- Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andado. Tomo I*. Oaxaca de Juárez: CAMPO; CSEIIO; CMPIO; PLAN PILOTO CNEII; CEEESCI.
- Marx, K. (2005). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo I/Vol. I Libro primero. El*. México: Siglo XXI.

- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la comsovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Melgar Tísoc, E. (septiembre-diciembre de 1999). La tecnología marítima prehispánica en los contactos intraoceánicos Andes-Mesoamérica. *Dimensión Antropológica*, 17, 7-35.
- Millán, Saúl ; Valle, Julieta (coords). (2003). *La comunidad sin límites Vol.II Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: INAH.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Moreno Rodríguez, S. (11 de 10 de 2023). Maconí y la lucha por el agua: la nueva represión de Kuri. *Tribuna de Querétaro*. Obtenido de <https://tribunadequeretaro.com/informacion/sjr/maconi-y-la-lucha-por-el-agua-la-nueva-represion-de-kuri/>
- Navarro, M. L., & Pineda, C. E. (2011). *Luchas Socioambientales en América Latina Y México*. México: Editorial Académica Española.
- Perales-García, A., Estévez-Martínez, I., & Urrialde, R. (2016). Hidratación: determinados aspectos básicos para el desarrollo científico-técnico en el campo de la nutrición. (S. E. Enteral, Ed.) *Nutrición Hospitalaria*, 33(4), 12-16.
- Pineda Ramírez, C. E. (mayo-diciembre de 2021). La dinámica del conflicto ecológico-político: transnacionales, gobiernos y movimientos comunales. *Acta Sociológica*(85/86), 17-47.

- (2022). *Plan de Desarrollo Municipal 2022-20224*. México: Ayuntamiento de Temoaya.
- Plattner, S. (1991). El marxismo. En S. Plattner, *Antropología económica* (págs. 513-536). México: CONACULTA, Alianza Editorial.
- Prieto Hernández, D., & Utrilla Sarmiento, B. C. (2006). *Ya hnini ya jä'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México: CDI.
- Prieto Hernández, D., & Utrilla Sarmiento, B. (2003). Ar 'ngu, ar hnini, ya meni. La casa, el pueblo, la descendencia. En J. Valle, & S. (. Millán, *La comunidad sin límites, vol. II* (págs. 143-210). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Prieto Hernández, D., Utrilla Sarmiento, B., Banda González, Ó., Ferro Vidal, L. E., Mendoza Rico, M., Vázquez Estrada, A., & Solorio Santiago, E. (2003). Mahets'í jar hai (el cielo en la tierra). Los territorios de lo sagrado entre los ñãño de Querétaro. En A. M. Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México Vol. II* (págs. 221-306). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Programa Estatal de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano 2021-2027*. (2022). Querétaro: Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas.
- Proudhon, P. J. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Editorial Proyección S.R.L., Libros de Anarres.
- Questa Rebolledo, A., & Utrilla Sarmiento, B. (2006). *Otomíes del norte del Estado de México y sur de Querétaro*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y clasificación social. (I. Wallerstein, Ed.) *journal of world-systems research*, 2, 381.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América . En L. E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, P. (2012). Colonialidad del Poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria. En B. Marañón-Pimentel, *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (pág. 330). Buenos Aires: CLACSO. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121024023550/Solidaridadeconomica>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. *Revista de estudios comunitarios. El Apantle*, 143-165.
- Robert, J. (1999). Las aguas arquetípicas. Facultad de Arquitectura. UAEM,. Obtenido de <https://www.jeanrobert.org.mx/saberes.htm>
- Roldán, T. (07 de 03 de 2023). Preocupación por la represión e intimidación a personas defensoras de la tierra y el agua en Querétaro. *Front Line Defenders*. Recuperado el 06 de 10 de 2024, de <https://www.frontlinedefenders.org/es/statement-report/concern-over-repression-and-intimidation-land-and-water-defenders-queretaro>
- Rosas, S. (13 de 06 de 2023). Diario llegan 120 personas a vivir a Querétaro. *El Universal Querétaro*. Obtenido de

<https://www.eluniversalqueretaro.mx/sociedad/diario-llegan-120-personas-vivir-queretaro/#:~:text=Diario%20llegan%20120%20personas%20a%20vivir%20a%20Quer%C3%A9taro&text=30%20%2F%20septiembre%20%2F%202024%20%7C%2004%3A16%20hrs.>

Rostworowski de Diez Canseco, M. (2005). Redes económicas del Estado inca: el “ruego” y la “dádiva”. En IEP, *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* (págs. 13-47). Lima: IEP.

Sandoval-Moreno, A., & Günther, M. (mayo-agosto de 2013). La gestión comunitaria del agua en México y Ecuador: otros acercamientos a la sustentabilidad. *Ra Ximhai*, 9(2), 165-179.

Shiva, V. (2003). *Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro*. México: Siglo XXI.

Toledo, A. (2006). *Agua, hombre y paisaje*. México: INE-SEMARNAT.

Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Bogotá: CINDE, El buho.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Universidad Autónoma Metropolitana. (1989). *Guía para la clasificación de los datos culturales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Antropología.

UNO HABITAT. (2022). *Envisaging the Future of Cities*. United Nations Human Settlements Programme (UN-Habitat).

Valverde López, A. (enero-abril de 2009). Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII. *Dimensión Antropológica*, 7-44. Obtenido de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3082>

- Vazquez Cabal, L. (2014). *Hacia las Economías de la Liberación y Teologías Indígenas en México: una perspectiva decolonial (tesis de licenciatura)*. México: UNAM.
- Vázquez Estrada, A., & Prieto Hernández, D. (. (2013). *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: Compendio Monográfico*. México: CDI, UAQ.
- Villarreal, A. (1995). *PUEBLOS INDIOS Economía y desarrollo*. México: s.e.
- Villoro, L. (2005). *De la libertad a la comunidad*. México: FCE, ITESM.
- Villoro, L. (2012). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. México: FCE, El Colegio Nacional.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo, una introducción*. México: Siglo XXI.
- Wittfogel, K. A. (1996). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Zea, L. (. (1991). *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón .

ANEXO 1: GLOSARIO DE TÉRMINOS.

Agua como Mercancía: La conversión del agua en un bien comercial, sujeto a privatización y venta. Este proceso despoja a las comunidades de su acceso colectivo al agua. Esta mercantilización desplaza su uso comunitario y lo subordina a la lógica del capital.

Agua Vernácula: Relación cultural, simbólica y espiritual que las comunidades mantienen con el agua en sus territorios, donde esta no es vista como un recurso económico, sino como un elemento vital de la vida comunitaria.

Agua-cerro: Término que hace referencia a los sistemas naturales de almacenamiento y distribución de agua en las montañas y cerros. En la cosmovisión indígena, los cerros no solo son fuentes de agua, sino también contenedores de vida y elementos sagrados que marcan los ciclos hidrológicos y el bienestar de la comunidad.

Agua-mercancía: Concepto que describe la transformación del agua de un bien común a una mercancía, privatizada y vendida por empresas o entidades gubernamentales, priorizando el lucro sobre el acceso equitativo y sostenible.

Altépetl: Entidad sociopolítica en la organización mesoamericana que integraba la administración del territorio.

ANAVI (Asamblea Nacional por el Agua y la Vida): Plataforma de articulación entre diversas comunidades indígenas y campesinas en México para resistir las políticas privatizadoras del agua y defender su gestión comunitaria del recurso.

Andehe: Es la palabra ñöhñöh para "pozo", y representa una fuente esencial de agua para la comunidad otomí, particularmente en Santiago Mexquititlán.

Ar Hai: Término en ñöhñöh para referirse al agua sagrada y ancestral que brota de los cerros y manantiales, vital para la cosmovisión de la comunidad.

Asamblea: Forma de organización comunitaria y de participación política donde los miembros de una comunidad toman decisiones colectivas.

Autogestión: Proceso en el cual las comunidades o grupos gestionan sus recursos y servicios sin la intervención de instituciones estatales o corporaciones privadas, basándose en la cooperación, el consenso y el trabajo colectivo.

Autonomía: La autonomía es el derecho de las comunidades a autogobernarse.

Bienes comunes: Son aquellos bienes naturales o culturales compartidos y gestionados colectivamente por una comunidad con un enfoque en el beneficio común, cuyo acceso y uso no es propiedad de individuos ni empresas privadas.

Calpolli: Unidades básicas de organización social mesoamericana que se estructuraban en torno a linajes y parentescos.

Capitalismo: Sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción y la acumulación de capital.

CEA (Comisión Estatal de Aguas): Entidad gubernamental encargada de la administración y distribución del agua en Querétaro.

Ciclo hidrosocial: Relación dinámica entre las comunidades y los cuerpos de agua que las rodean, incluyendo los aspectos culturales, sociales y políticos en la gestión del agua.

Colonialidad del Poder (Aníbal Quijano): Se refiere a la estructura de poder global derivada de la colonización, que sigue subordinando a los pueblos originarios a través del racismo, la explotación y el control cultural.

Comunalidad: Conjunto de valores, prácticas y formas de organización que enfatizan la importancia de los lazos comunitarios y promueven la gestión colectiva de los recursos y la vida

Comunes: Bienes y recursos compartidos por una comunidad que son gestionados colectivamente para beneficio mutuo.

Comunidad: Grupo de personas que comparten territorio, cultura, costumbres y recursos, y que están interrelacionadas por lazos de solidaridad.

Conflictividad Social: Fenómeno que implica el surgimiento de tensiones y confrontaciones en una sociedad, derivadas de la desigualdad, injusticia y disputas por recursos.

Conflictividad Socioambiental: Tensiones y conflictos que surgen por el acceso y control de los recursos naturales.

Conflictos: Enfrentamientos o tensiones entre actores con intereses opuestos.

Consejos Autónomos de Gobierno (CAG): Formas de autogestión comunitaria, donde las comunidades indígenas se organizan de manera autónoma para gobernar sus recursos, territorio y resolver problemas locales sin intervención del Estado o entidades externas.

Control Cultural: Teoría de Guillermo Bonfil Batalla que explica cómo las culturas hegemónicas imponen su dominación a través de la cooptación o destrucción de las culturas subordinadas.

Cosmovisión: Visión integral del mundo que define la relación de una comunidad con su entorno natural, social y espiritual. La cosmovisión ñöhñöh considera al agua como un elemento sagrado, vinculado a la vida y al bienestar comunitario.

Cuenca: Área geográfica donde se recoge el agua de la precipitación que alimenta un río o sistema acuático. Las cuencas son fundamentales en la gestión del agua y en los ciclos hidrológicos que sustentan la vida en Santiago Mexquititlán.

Cuencas Hidrográficas: Áreas delimitadas por divisorias de aguas, que recogen y canalizan el flujo hídrico hacia un punto de salida común, como ríos o lagos. Las

cuencas hidrográficas son parte del ciclo hidrosocial de la región y su gestión es crucial para las comunidades indígenas.

Despojo: Proceso mediante el cual comunidades originarias son despojadas de manera forzada del acceso a sus bienes naturales y territorios, ya sea mediante violencia o mecanismos legales.

Despotismo Hidráulico: Término utilizado para describir el control autoritario del agua por parte de una entidad centralizada que utiliza el recurso como una herramienta de poder y dominación social.

Encrucijada: Momento crítico donde una comunidad o grupo debe tomar decisiones importantes que definirán su futuro.

Faena: Trabajo colectivo realizado por los miembros de una comunidad, muchas veces sin remuneración, para el beneficio común.

Geopolítica: Estudio de las relaciones de poder entre actores políticos a nivel global y su influencia sobre los territorios y recursos naturales.

Gestión Comunitaria del Agua: Modelo de administración del agua basado en la organización y el control colectivo por parte de las comunidades locales, contrario a la privatización o la gestión estatal centralizada. Es una estrategia fundamental en la defensa del agua como bien común.

H₂O: Fórmula química del agua, un compuesto vital formado por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Forma de considerar al agua solo como un compuesto ajeno a la fuerza vital.

Ley Estatal de Aguas: Normativa del estado de Querétaro que promueve la privatización del agua y la concesión de su gestión a empresas privadas.

Liminalidad: Estado de transición o cambio, donde se está entre dos fases o condiciones.

Lo Comunal: Principio que enfatiza la gestión colectiva de la vida y los recursos que son compartidos por la comunidad.

Modernidad: Proceso histórico caracterizado por el desarrollo industrial, la urbanización y la expansión del capitalismo.

Movimiento Etnopolítico: Organización que articula la lucha de los pueblos indígenas por su autonomía, derechos y defensa del territorio frente al Estado y el capital.

Neoliberalismo: Doctrina política y económica que promueve la privatización de bienes públicos, la desregulación de los mercados y la reducción del Estado en asuntos económicos. La Ley Estatal de Aguas de Querétaro es un ejemplo del impacto del neoliberalismo en la gestión del agua.

Noria: Estructura hidráulica tradicional que permite concentrar y extraer agua.

Ñöhñöh (Hñähñu): Autodenominación del pueblo otomí en su lengua indígena.

Paradigma: Conjunto de creencias, valores y prácticas que orientan el pensamiento y la acción en una sociedad.

Poliorcética comunitaria: Estrategia de resistencia comunitaria frente a ataques externos, en la que se combina la autogestión de recursos con la organización comunitaria para defender su autonomía y territorio.

Propiedad Privada: Sistema legal que otorga a individuos o entidades el control exclusivo sobre un recurso o bien.

Propiedad: Derecho legal o social de poseer, usar y controlar un recurso o bien.

Reciprocidad: Principio basado en el intercambio mutuo y solidario de bienes y servicios en una comunidad.

REDAVI (Red de Defensa del Agua y Vida): Plataforma de articulación entre comunidades y organizaciones para resistir las políticas privatizadoras del agua y promover la gestión comunitaria.

Saqueo: Proceso mediante el cual se realiza un despojo o extracción manera ilegítima y abusiva de los recursos naturales de una comunidad.

Sociedades Hidráulicas: Sociedades organizadas en torno al control, uso y distribución del agua para actividades agrícolas y domésticas.

Teología de la Liberación: Corriente teológica que conecta la espiritualidad con la lucha social y la justicia, defendiendo los derechos de los oprimidos frente a las estructuras de poder.

Territorio: Espacio geográfico que incluye el suelo, el subsuelo y que es habitado y gestionado por una comunidad.

Tianguis: Mercado comunitario.

Valor de Cambio: Valor que tiene un bien en el mercado, basado en su capacidad de ser intercambiado por dinero u otros bienes.

Valor de Uso: El valor que tiene un bien en función de su utilidad directa para satisfacer necesidades.

Vernáculo: Aquello que pertenece o se relaciona con las tradiciones y prácticas locales de una comunidad.

Violencia: Uso intencional de la fuerza física, psicológica o simbólica para someter, controlar o intimidar a un individuo o grupo.