



LAURA ECHAVARRÍA CANTO
lechavarria@hotmail.com
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

CAPITALISMO DE LA CRUELDAD, NECROPOLÍTICA Y VIDA EN COMÚN
DOI: [10.25009/clivajesrcs.i18.2764](https://doi.org/10.25009/clivajesrcs.i18.2764)

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año IX, número 18, enero-junio 2023, pp. 1-26.
<https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2764/4551>
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales/ISSN: 2395-9495/IIH-S, UV/Xalapa, Veracruz, México

Recibido: 30/11/2022

Aceptado: 15/12/2022

Dictaminado: 15/06/2023



CAPITALISMO DE LA CRUELDAD, NECROPOLÍTICA Y VIDA EN COMÚN

Laura Echavarría Canto*

Resumen

Se construye la categoría capitalismo de la crueldad en una articulación teórica entre el modelo económico neoextractivista de la fase posneoliberal del capitalismo en su imbricación con el concepto de necropolítica para dar cuenta de la depredación territorial, ecológica, cultural y subjetiva que se está llevando a cabo en la mayoría de los países de América Latina, particularizando en el caso de la minería a cielo abierto en San Luis Potosí, México. Asimismo, se presentan los movimientos de resistencia social a partir de las políticas de vida en común que han sido propuestas por el giro decolonial y que han sido un *sentipensar* de los pueblos indígenas ancestrales.

En la primera parte se presenta un breve estado del conocimiento sobre la nueva fase del capitalismo contemporáneo: el neoextractivismo para dar cuenta de este rostro cruel del capitalismo actual ejemplificándose con la destrucción originada por el megaproyecto de muerte, la minería a cielo abierto. En la segunda parte y para profundizar en este capitalismo de la crueldad, se analiza la obra de Mbembe y su categoría "necropolítica", porque este capitalismo de la crueldad, requiere de una articulación teórica entre la vida económica y sus consecuencias sobre lo humano que en esta fase se ha convertido en un sujeto desechable. En la última parte se presentan las distintas políticas de la vida en común o bien común propuestas por Federici, el giro decolonial y el feminismo transnacional como formas colectivas de oposición al despojo y depredación de lo humano.

Palabras clave: Capitalismo de la crueldad, Necropolítica, Sujetos desechables, Minería a cielo abierto, Vida en común

CAPITALISM OF CRUELTY, NECROPOLITICS AND COMMON LIFE

Summary

The category capitalism of cruelty is constructed in a theoretical articulation between the neo-extractivist economic model of the post-neoliberal phase of capitalism in its intertwining with the concept of necropolitics to account for the territorial, ecological, cultural, and subjective depredation that is taking place in most Latin American countries, particularly in the case of open-pit mining in San Luis Potosi, Mexico. It also presents the social resistance movements based on the policies of common life proposed by the decolonial turn, which have been a thinking-feeling of the ancestral indigenous people.

The first part presents a brief state of knowledge on the new phase of contemporary capitalism: neo-extractivism, to account for this cruel face of current capitalism, taking as an example the destruction caused by the mega-project of death, open-pit mining. In the second part and to deepen in this capitalism of cruelty, the work of Mbembe and his category "necropolitics" is analyzed, since this capitalism of cruelty requires a theoretical articulation between economic life and its consequences on the human, which in this phase has become a disposable subject. The last part presents the different politics of common life or common good proposed by Federici, the decolonial turn and transnational feminism as collective forms of opposition to the dispossession and depredation of the human.

Keywords: Capitalism of cruelty, Necropolitics, Disposable subjects, Open-pit mining, Common life

CAPITALISME DE LA CRUAUTE, NECRO POLITIQUE ET VIE EN COMMUN

Résumé

On construit la catégorie capitalisme de la cruauté dans une articulation théorique entre le modèle économique neo extractiviste de l'étape pos néolibérale du capitalisme dans son imbrication avec le concept de necro politique pour rendre compte de la déprédation territoriale, économique, culturelle et subjective qui est en train de se réaliser dans la plupart des pays d'Amérique Latine ; particulièrement dans le cas de l'extraction minière à ciel ouvert à San Luis Potosí, Mexique. De même, on présente les mouvements de résistance sociale à partir des politiques de vie en commun proposées par la tournure décoloniale et qui a été un *sentipensar* des peuples indigènes ancestraux.

Dans la première partie, on présente un bref état de l'art sur la nouvelle étape du capitalisme contemporain : le neo extractivisme, pour rendre compte de ce nouveau visage cruel du capitalisme actuel en prenant comme exemple la

* Estudiante en estancia posdoctoral, becada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana.

destruction provoquée par le mégaprojet de mort, l'extraction minière à ciel ouvert. Dans la deuxième partie et pour approfondir dans ce capitalisme de la cruauté, on analyse l'œuvre de Mbembe et sa catégorie « necropolitique » car ce capitalisme de la cruauté a besoin d'une articulation théorique entre la vie économique et ses conséquences sur l'humain qui dans cette étape il est devenu un sujet jetable. Dans la dernière partie, on présente les différentes politiques de la vie en commun ou bien commune, proposées par Federici, la tournure décoloniale et le féminisme transnational comme des formes collectives d'opposition au dépouillement et à la déprédation de l'humain.

Mots clés : Capitalisme de la cruauté, Necropolitique, Sujets jetables, Exploitation minière à ciel ouvert, Vie en commun

Introducción

En este artículo se construye la categoría *capitalismo de la crueldad* en una articulación teórica entre el modelo económico neoextractivista de la fase posneoliberal del capitalismo, en su imbricación con el concepto de necropolítica, para dar cuenta de la depredación territorial, ecológica, cultural y subjetiva que se está llevando a cabo en la mayoría de los países de América Latina, en particular en el caso de la minería a cielo abierto en San Luis Potosí, México. Asimismo, se presentan los movimientos de resistencia social a partir de las políticas de vida en común que han sido propuestas por el giro decolonial y que han sido un sentipensar de los pueblos indígenas ancestrales, se particulariza en la lucha del pueblo wixaritari.

LA CATEGORÍA CAPITALISMO DE LA CRUELDAD

En este primer apartado se sustenta la mencionada categoría, con base en el análisis del neoextractivismo en su concreción en los llamados macroyectos de muerte, enfatizando el caso de la minería a cielo abierto y sus consecuencias económicas, culturales, humanas y ecológicas. Presento, para tal fin, una genealogía teórica del neoextractivismo y su puesta en marcha en el cerro de San Luis Potosí, México, y en la infancia fantasma de Coahuila.

En el marco internacional del neocolonialismo económico, político, social y cultural que se ejerce sobre nuestro país, destacan las nuevas formas de extractivismo, definido por Acosta (2012: 2) como “aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero”.

El extractivismo neocolonial da cuenta de una geopolítica de depredación irracional sobre nuestros territorios, y no sólo involucra la extracción de ganancia para el proceso de acumulación del capital global con la consecuente explotación de la fuerza de trabajo

nativa, sino también la destrucción de nuestros territorios en términos políticos, culturales, ecológicos, comunitarios; en suma se refiere también a un despojo sobre nuestras culturas ancestrales, lo cual implica no sólo violencia sino también genocidio. Sassen (2014) plantea que este nuevo capitalismo:

... se trata de un filo, entendiendo a este como un tránsito de una etapa a otra, del keynesianismo a la era global donde el actual crecimiento económico corporativo se caracteriza por tratarse de un crecimiento económico con un mínimo absoluto de restricciones globales y con exiguas responsabilidades sobre sus consecuencias planetarias, de esta manera los estados-nación en alianza o en subordinación con los organismos financieros internacionales, imponen mundialmente y acatan nacionalmente el cumplimiento de las agendas de globalización neoliberal (p. 214).

Por ello, la autora plantea que actualmente estamos ante una formación predatoria que alude a “agrupaciones de actores poderosos, mercados, tecnologías y gobiernos (...) los cuales quieren un mundo en el que los gobiernos gasten mucho menos en servicios sociales o en las necesidades de las economías de barrio o las pequeñas empresas y mucho más en las desregulaciones e infraestructuras que los sectores económicos requieren” (Sassen, 2014: 239). Para el caso del neoextractivismo que aquí estudiamos, la desregulación se ha centrado en la expulsión de campesinos de sus territorios, en la contaminación de la tierra y en el envenenamiento ecológico.

De acuerdo con Veltemeyer y Petras (2015), estamos ante un nuevo modelo de imperialismo en el cual existe una alianza entre el imperialismo extractivista y el capital extractivista, en alianza con estados neoliberales (Colombia) o posneoliberales (Argentina, México). Estos autores plantean que:

otra forma de ver este proceso consiste en centrarse en la dinámica de lo que podríamos llamar el Estado Imperial —el estado capitalista que se encuentra en el núcleo del sistema y apoya activamente al capital extractivo— que despeja el camino para la operación del capital extractivo y respalda estas operaciones con el poder que tiene a su disposición; un proyecto que generalmente es descrito y entendido apropiadamente como imperialismo (p. 15).

Este nuevo imperialismo sigue sustentándose en el reparto mundial, donde los países periféricos continúan su rol económico tradicional de devastación de sus recursos naturales y humanos para la exportación al mercado mundial. Esta misma postura es signada por Acosta (2012), quien señala:

... el neoextractivismo sostiene una inserción internacional subordinada y funcional a la globalización del capitalismo trasnacional. No sólo se mantiene sino avanza la fragmentación territorial con áreas relegadas y enclaves extractivos asociados a los mercados globales (que además) se sostienen y en algunos casos se han agrandado, los impactos sociales y ambientales de los sectores extractivos (p. 15).

Para este autor, el neoextractivismo alude a un capitalismo extractivista con una fuerte intervención de los estados neoliberales, los cuales apoyan este capitalismo depredador a partir de la implementación legal de acceso irrestricto a las tierras y bienes comunales lo que da lugar a enclaves, es decir, a modelos económicos del mercado global donde las actividades productivas se destinan a la exportación.

Tales enclaves extractivos fundamentan este modelo económico neocolonial en tanto que, como en la época colonial, las actividades productivas están destinadas a la exportación y no se integran a los mercados nacionales y locales, lo cual profundiza la dependencia económica del mercado externo; además, se acompaña de la subordinación a las empresas trasnacionales con la complicidad de estados-nación sumamente debilitados. De esta manera, nos enfrentamos a un nuevo reparto mundial del territorio, donde los países periféricos proveen de materias primas a la industria de los países centrales en sus diferentes ramas: bélica, de medios de producción y de comunicaciones y transporte, a costa del quebranto de sus territorios.

Por su parte, autores latinoamericanos y mexicanos fundamentan su investigación en la llamada acumulación por desposesión, categoría propuesta por David Harvey (2005) que, si bien retoma el proceso de acumulación originaria, considera que:

la desventaja de estos supuestos es que relegan la acumulación basada en la depredación, el fraude y la violencia a una “etapa originaria” que deja de ser considerada relevante... Una revisión general del rol permanente y de la persistencia de prácticas depredadoras de acumulación “primitiva” u “originaria” a lo largo de la geografía histórica de la acumulación de capital resulta muy pertinente, tal como lo han señalado recientemente muchos analistas: dado que denominar “primitivo” u “originario” a un proceso en curso parece desacertado, en adelante voy a sustituir estos términos por el concepto de “acumulación por desposesión” (p. 12).

Esta acumulación por desposesión estaría dando cuenta de una continuidad histórica, desde la etapa fundacional de la acumulación originaria hasta nuestros días, dado que si bien en su origen encontramos el nacimiento de la acumulación originaria de capital a partir de la expulsión campesina de sus tierras y su conversión en fuerza de trabajo libre, se observa también que no es solo una etapa histórica sino que el despojo de tierras, con la

consecuente conversión del campesino en fuerza de trabajo, es una constante que atraviesa la historia del capitalismo.

En este contexto, Navarro (2014: 31) plantea la necesidad de pensar en otro sentido la acumulación originaria, es decir, en términos de la relación consustancial que esta ha tenido con la reproducción de capital a lo largo de la historia. Retomando a Harvey, Navarro propone la noción de despojo múltiple de capital, para pensar y distinguir las formas variadas que adopta el capital en un mismo proceso”, para lo cual discute en torno a la acumulación originaria, la acumulación o reproducción ampliada de capital y la relación entre capital y estado con autores como Luxemburgo, Harvey, Bonefeld, Holloway, Zarembka y de Angelis, con el objetivo de fundamentar el hecho de que la acumulación por desposesión es un proceso en constante constitución y no sólo una categoría histórica.

Esta misma línea de investigación es suscrita por Machado (2010:66), quien plantea:

... cabe comprender al neoliberalismo como un proyecto de gubernamentalidad neocolonial que, desde sus inicios, ha estado orientado a ensayar nuevas estrategias de subalternización de poblaciones, territorios y recursos, con la finalidad de reorganizar la apropiación desigual de la naturaleza y reasegurar así la sostenibilidad de la acumulación a escala global bajo el dominio de las potencias centrales (...) a través de la reorganización de un nuevo ciclo de acumulación por desposesión.

Este nuevo ciclo de acumulación por desposesión se fundamenta en lo que se conoce como “consenso de los commodities”, es decir, la conversión de bienes naturales y materias primas en commodities, un cierto tipo de activos financieros que constituyen espacios de inversión y lucro para mercados venideros, lo que conlleva el incremento artificial de precios internacionales de estas mercancías, generalmente productos del extractivismo exportador de los países periféricos. Para Svampa y Viale (2014:15-16), el consenso de los commodities alude a una:

... reprimarización exportadora de la economía, cuya orientación se ha acentuado hacia actividades primario-extractivas y que conlleva la profundización de la dinámica de la desposesión, esto es, un modelo de despojo y concentración de tierras, recursos y territorios que tiene a las grandes corporaciones como actores principales; de esta manera, el extractivismo da cuenta de un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de los recursos naturales –en gran parte no renovables– y en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados improductivos.

Este modelo económico neoextractivista se fundamenta en la exportación de bienes primarios (petróleo, minería, recursos forestales y agrícolas, entre otros) para el mercado mundial, dejando a los países en una situación de profunda dependencia hacia el exterior, de nulo desarrollo hacia el interior y de depredación absoluta de sus territorios, sus sujetos y sus subjetividades.

El modelo neoextractivista se da en diferentes sectores de la economía: agroindustrias, presas, megaproyectos turísticos, hidroeléctricas, macroproyectos eólicos, entre otros, pero en este artículo interesa presentar el megaproyecto de muerte: minería a cielo abierto, como ejemplo del capitalismo de la crueldad.

Si bien el extractivismo minero tiene raíces añejas, se inicia durante la colonia, con su desmedida explotación minera, realizada fundamentalmente con fuerza de trabajo nativa sometida a condiciones de trabajo y de vida prácticamente esclavistas, como fue el caso del Cerro Rico del Potosí, el cual como se sabe fue uno de los principales centros mineros peruanos que, a partir de 1540, se sostuvo a base de la explotación desbocada de la mano de obra indígena, sometida al sistema de encomienda y de mitas, y a un capital constante fundamentado en un proceso productivo de sustracción de metales por amalgama con mercurio; este último combinado con otros metales para formar amalgamas, lo que tuvo como consecuencia y de acuerdo con datos de Machado (2014) que:

muchos se morían envenenados; otros padecían largas agonías con terribles dolores de cabeza y fiebre. Los relatos de los efectos del mercurio intensificaron las migraciones masivas de las comunidades indígenas y, con ello, los sistemas de abastecimiento alimentario terminaron de desintegrarse (...) el Estado era incapaz de enmascarar la tremenda coacción que significaba el sistema de trabajo como tampoco de reducir los altísimos niveles de crueldad y mortalidad a los que eran sometidas las poblaciones indígenas (p. 107).

Estas poblaciones son marcadas como el otro por su pertenencia a grupos cultural y étnicamente calificados como bárbaros, extranjeros en su propio país, razas inferiores, lenguas incomprensibles, culturas peligrosas y religiones sanguinarias, aunque en realidad solo eran territorios y pueblos conquistados y sometidos como mano de obra, bajo las armas de un imperio decadente y bestial desde 1492, cuando, siguiendo a Machado (2014):

América va a ser violentamente incorporada a las fuerzas revolucionarias del mercado mundial como un espacio abismal periférico, territorio colonial por excelencia: diseñada

y constituida desde un principio como territorio propiamente minero: zona de la pura y mera extracción sin fin y como objetivo mismo de la acción colonizadora (p. 67).

Machado plantea que existe una continuidad histórica entre el colonialismo salvaje de antaño al que fuimos sometidos los países de América Latina durante la conquista, uno de cuyos objetivos fue la extracción de metales preciosos, principalmente oro, para lograr un reacomodo económico y político en el mercado mundial, y las actuales formas de neoextractivismo neocolonial. Lo que atraviesa estas dos épocas es sobre todo una construcción sociosimbólica, no sólo del otro como raza inferior (hecho que da cuenta de la herida colonial que nos atraviesa) sino también de una construcción sociosimbólica e imaginaria donde la fiebre de oro despierta los instintos más violentos de los sujetos. Machado (2014) sostiene:

La fiebre de oro descubre y hace emerger una nueva forma de concebir la existencia en general y la vida social en particular. Esos cambios no competieron sólo al nuevo mundo, sino que involucran al sistema-mundo en su totalidad. Lo que aparece es una nueva geocultura que se funda a partir de la creación de nuevas formas, instrumentos y ejercicios de poder (p. 80).

Estas políticas colonialistas, en su vertiente neocolonial, se repiten hoy nuestro país y en la mayor parte de América Latina; es el caso del Cerro de San Pedro, en el Estado de San Luis Potosí, México, donde de acuerdo con datos desarrollado por Lamberti (2011):

... desde la colonia y hasta el cierre de la American Smelting and Refining Company (ASARCO) la minería había marcado las relaciones productivas del pueblo, e incluso después del cierre de la compañía de 1948 los gambusinos se quedaron trabajando en las minas por cuenta propia. Siempre se había explotado de manera tradicional en las vetas subterráneas, pero con la firma del TLCAN y las modificaciones a la legislación minera, Cerro de San Pedro vuelve a convertirse en un cerro atractivo para la minería, pero esta vez para proyectos extractivos de tajo a cielo abierto (p. 315).

Proyectos de muerte que se llevaron a cabo, y este Cerro está hoy destruido. Para su devastación se utilizaron 25 toneladas diarias de explosivos; por cada tonelada de roca se extrajeron .3 gramos de oro. Este es el mejor conductor, es decir, no sólo tiene un valor simbólico suntuario de élite sino también un uso mercantil: cumple con dos funciones en la producción de valor, como equivalente general (en su figura de onzas) y como mercancía. De esta manera, para su función capitalista poco o nada importan los daños ecológicos irreparables ni la silicosis, enfermedad mortal de los mineros que laboran bajo condiciones de *outsourcing*, sin sindicatos ni defensas legales. Por ello, la comunidad se

agrupó en torno al Frente Amplio Opositor (FAO). Al respecto Lamberti (2011) considera que:

... es Minera San Xavier la responsable (...) Y aunque los miembros del FAO saben que han derrotado varias veces a la minera en la justicia, sin embargo, la minera sigue operando de manera ilegal en el pueblo, por lo que tienen claro que quien permite esta situación, quien permite que Minera San Xavier viole las leyes y desacate las resoluciones judiciales son las autoridades del gobierno municipal (desde la llegada de Rosaura Loredó a la alcaldía), el gobierno estatal con Marcelo de los Santos a la cabeza y al poder ejecutivo federal con Vicente Fox y con Felipe Calderón después (p. 322).

De hecho, no es posible el acceso a este cerro, situado a 20 kilómetros de la ciudad de San Luis Potosí, por estar custodiado por policías, lo que muestra la complicidad del estado mexicano con las empresas transnacionales, en la seguridad de que a pesar de lo jurídico tienen posesión de las concesiones mineras, tienen grandes beneficios de exenciones fiscales y comerciales, y pueden violar la regulación de los controles ambientales. En este contexto, el actual desarrollo de las fuerzas productivas técnicas del capitalismo ha significado que antiguos yacimientos y modernas necesidades se deban a este “desarrollo tecnológico” nuevamente objeto de la acumulación depredadora del capitalismo, ahora en una vertiente neocolonial.

Esta rapiña del capitalismo ha sido disfrazada por de una ideología desarrollista de crecimiento económico, en la cual los estados-nación, sobre todo los latinoamericanos, en sus vertientes neoliberales (México, Colombia) o posneoliberales (Argentina), ven en el extractivismo, no una inserción subordinada a los intereses del mercado mundial con la consecuente pérdida de la autonomía económica y la dependencia tecnológica, no una destrucción humana y ecológica nunca antes vista, sino la oportunidad de un crecimiento económico fundado en la sustracción de estos patrimonios naturales y su exportación para satisfacer la fuerte demanda de estos recursos en el mercado mundial, con cuyas ganancias se podría generar (en el mejor de los casos) una distribución más equitativa de la riqueza social.

Por lo anteriormente expuesto, concibo a esta nueva fase neoextractivista de la acumulación de capital como un *capitalismo de la crueldad*, categoría que no sólo se refiere a la violencia objetiva a la que se somete a nuestros territorios, sino que requiere profundizarse a partir de su impacto en la subjetividad de la fuerza de trabajo: la necropolítica.

CAPITALISMO DE LA CRUELDAD Y NECROPOLÍTICA

Es Balibar quien pone en el centro del debate la categoría de lo siniestro, pero no en términos freudianos sino en el papel del estado en la biopolítica, a partir de lo cual considera dos formas de violencia extrema: una estructural sustentada en el capitalismo, pero con la característica específica de que sucede de manera invisible, marcando a un sector de la población como hombres desechables, y otra subjetiva¹ que se construye en la vida cotidiana, aunque es la violencia estructural la que fundamenta la operación de la subjetiva. Balibar (2005) plantea:

El hombre desechable es, ciertamente, un fenómeno social, pero que se muestra casi natural o como la manifestación de una violencia en la cual los límites de lo que es humano y de lo que es natural tienden siempre a enmarañarse. Es lo que por mi parte llamaría una forma ultra-objetiva de violencia o incluso una crueldad sin rostro (p. 117).

En Balibar, este hombre desechable es objeto de un exterminio indirecto y silencioso, en tanto el estado abandona a esta población excedente del mercado mundial capitalista de forma que ésta se vuelve invisible. Balibar (2005) plantea que la categoría *hombre desechable* es distinta a la de *ejército industrial de reserva* de Marx, el cual “no preveía una situación en que millones de hombres superfluos son a la vez excluidos de la *actividad* y mantenidos dentro de los límites del *mercado*” (p. 81).²

Lo anteriormente expuesto da cuenta de una grave violencia objetiva, pero no profundiza en las diversas aristas de la violencia subjetiva que genera este tipo de violencia objetiva neoextractivista, en el sentido de extraer hasta la última gota de la fuerza de trabajo. Por ello, me interesa proponer la categoría *capitalismo de la crueldad* para dar cuenta de esta nueva fase o filo de la acumulación capitalista contemporánea, lo cual es uno de los principales intereses de esta investigación. Si bien Machado (2010) profundiza en tres tipos de expropiación:

La geográfica que opera destruyendo la coherencia local de los territorios, desarticulando los flujos socioproductivos endolocales y rearticulándolos como fragmentos territoriales subordinados a procesos productivos de alcance mundial, comandados a distancia bajo la dirección y el control del capital transnacional concentrado que domina la respectiva cadena de valor a escala mundial, esta expropiación geográfica se acompaña de la seguridad

¹ Zizek (2010) plantea “una violencia ultraobjetiva o sistémica, inherente a las condiciones sociales del capitalismo global y que implica la creación automática de individuos desechables o excluidos, desde los sin techo hasta los desempleados y la violencia ultrasubjetiva de los nuevos y emergentes fundamentalismos éticos o religiosos, o ambos, en definitiva racistas” (p. 25).

² Difiero de esta postura, en tanto no hay sujetos al margen ni de la actividad ni del mercado; la economía informal, aun la ilegal como el narcotráfico, es actividad económica productiva y da lugar a diversas figuras del ejército de reserva.

jurídica que el estado mexicano ha otorgado a través de las concesiones mineras. La económica que se conceptualiza como transferencia de recursos financieros desde las regiones periféricas hacia los centros de poder económico mundial (...) tiene que ver con la masiva transferencia de activos financieros y valores de cambio que las grandes empresas transnacionales remiten a las sociedades centrales desde las operaciones extractivas localizadas en los territorios periféricos y la ecológica que da cuenta de los procesos de expropiación y apropiación ecológica que resultan los medios de producción por excelencia de la dominación propiamente biopolítica: la expropiación de los territorios —como expropiación de los bienes y servicios comunes de la naturaleza (agua, suelo, aire, energía) que nos hacen cuerpos— es lisa y llanamente expropiación de los propios cuerpos (pp. 79-80).

Siendo el autor que más se acerca a dar cuenta sobre los diferentes tipos de violencia, considero que no aborda suficientemente la apropiación subjetiva del despojo, la violencia de la crueldad, objetivo de esta investigación que pretende dar cuenta de las nuevas formas del capitalismo de la crueldad y su concreción en múltiples violencias. Machado deja de lado este rostro cruel que habita y desecha a los sujetos como mercancías esclavas, por lo que estas violencias que se ejercen sobre nuestro país serán abordada a partir de la categoría *necropolítica* desarrollada por Mbembe (2012), quien la conceptúa como:

Primero, para referirme a aquellos contextos en que lo que comúnmente tomamos como el estado de excepción se ha vuelto normal, o al menos ya no es la excepción. La excepción se ha vuelto normal. Segundo, lo usaba para referirme a aquellas figuras de la soberanía cuyo proyecto central es la instrumentalización generalizada de la existencia humana, y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables o superfluos, y como tercer elemento, a aquellas figuras de la soberanía, en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan continuamente a la emergencia, y a una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo. Todo esto como una forma de acabar con cualquier idea de prohibir la matanza o la matanza generalizada (p. 135).

Mbembe sitúa al estado de excepción (análogo con sus diferencias con la vida nuda de Agamben)³ desde la esclavitud africana en su manifestación más cruenta: la plantación

³ Es Giorgio Agamben quien, en su célebre obra *Homo Sacer*, propone el concepto de vida nuda como uno de los núcleos del poder soberano, como poder jurídico y violento que marca como vida nuda a aquellas vidas que no merecen vivir y a las que se puede matar impunemente. Desde su perspectiva, el soberano ejerce el derecho y la violencia como ejercicio no opuesto al ámbito civilizatorio sino como un estado vacío de derechos, de tal suerte que el estado de excepción se naturaliza y deviene en un estado normal. Agamben (2003: 155) plantea: “Si, en todo estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas; es más bien una línea movediza tras la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social”. En este contexto, la vida nuda es ejemplificada por Agamben³ en los muertos vivientes de los campos de concentración del holocausto, a los que llama “los musulmanes” cuando nos dice: “ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante y no es ya más que vida sagrada y como tal, puede ser eliminada impunemente”.

y es ahí donde la raza cobra una centralidad en la marca de los seres como subjetividad desechable, en tanto existe una clasificación social de razas inferiores, esclavizadas y desposeídas de su historia, su memoria y sus saberes.

Sin embargo, considero que el esclavo y el musulmán de Agamben, si bien comparten condiciones execrables de vida, difieren en que el esclavo todavía posee y ejerce el derecho a la resistencia y a la rebelión, como el mismo Mbembe (2011) reconoce: “el esclavo es capaz de demostrar capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo que otro supuestamente poseía” (p. 34).

De esta manera, la concepción poscolonial de Mbembe imbrica a la clase y raza como tecnologías de segregación racista que dan cuenta de un sistema complejo de estratificación de la explotación diferencial de la fuerza de trabajo, de tal manera que los trabajadores racialmente identificados y geopolíticamente ubicados en la periferia de occidente son los principales portadores de la posibilidad de exterminio y desechabilidad.

En suma considero que en esta nueva fase el capitalismo exagera su crueldad constitutiva, en tanto ha marcado a continentes enteros (América Latina, África, entre otros) como sujetos desechables cuyas vidas, siguiendo a Butler, no son dignas de ser lloradas, pero que a nivel objetivo son aquellos sujetos de los cuales depende económicamente el neoextractivismo, no sólo como campesinos e indígenas necesarios como fuerza de trabajo, sino también con el despojo territorial de sus comunidades con las consecuencias culturales y subjetivas que ello implica. A continuación presento un ejemplo que lo muestra claramente: la minería a cielo abierto y el papel de la infancia en la consecución de este macroproyecto de muerte.

La llamada minería a cielo abierto o minería a tajo abierto⁴ se refiere al desarrollo de las fuerzas productivas técnicas del capitalismo,⁵ el cual significó que antiguas minas de oro y de plata que se consideraban agotadas fuesen, debido a este “desarrollo tecnológico”, nuevamente objeto de la acumulación depredadora de capitalismo de la crueldad. Este nuevo tipo de minería se genera debido a que en la actualidad sólo se encuentran minerales

Esta distinción entre *bios* como vida del ciudadano, como espacio de libertad y de política y *Zoé*, nuda vida del anonimato es cada vez más para este autor el paradigma del orden jurídico actual.

⁴ Una parte significativa de la información en torno a la minería a cielo abierto que presento a continuación me fue proporcionada en el Encuentro Mexicano de Resistencias contra el Modelo Extractivo “Nuestros Territorios Libres de Minería”, que se llevó a cabo en la Parroquia de Miacatlán, Estado de Morelos, los días 28, 29 y 30 de julio del 2016, sin su lucha y sus testimonios este trabajo no hubiera sido posible.

⁵ Este desarrollo requiere de materias primas de los países periféricos para su conversión en bienes industriales en las diferentes ramas de la economía: medios de producción, comunicaciones y transporte, industria bélica. Ceceña y Porras (1995: 145) documentan que: “los límites del capitalismo como modo de producción determinado como las dificultades técnicas y económicas de su conversión en materia prima se ha convertido en un potente incentivo para el desarrollo de las fuerzas productivas. Han impulsado la innovación tecnológica en los procedimientos o métodos de extracción, purificación, etcétera. Y han propiciado el desarrollo de alternativas sintéticas que provienen principalmente de la industria química.

en pequeñas partículas, en algunas rocas dispersas en los cerros. Por ejemplo, para la obtención del oro, las mineras destruyen los cerros a través de la voladura de colosales volúmenes de material rocoso, convirtiéndolos en enormes hoyos, es decir, quitan todo lo que está en la superficie y con explosivos rompen las rocas produciendo una gran cantidad de polvos que contaminan gravemente el entorno. Como se entenderá, las necesidades de energía eléctrica y de agua para llevar a cabo estos procesos son exorbitantes. Posteriormente, colocan las piedras molidas en albercas de más de un kilómetro de largo, con una cubierta de plástico en el fondo, lavando dichas rocas con cianuro, mercurio o ácido sulfúrico para disolver el oro, la plata o el cobre del resto con el fin de separarlos del material estéril; este proceso es conocido como lixiviación. Estas albercas utilizan aproximadamente 216 000 litros de agua cada hora, que es lo que consume una familia de cuatro integrantes en 20 años.

Las industrias mineras se abastecen con agua de pozos profundos, de ríos y manantiales cuyos cauces llegan a desviar y que paulatina o bruscamente desaparecen; posteriormente, el agua llena de residuos tóxicos es vertida y puede llegar al subsuelo, lo que ocasiona un decremento de la disponibilidad del agua no contaminada para consumo humano, animal y agrícola, y presenta además el peligro de filtrarse a aguas profundas.

En este sentido, podemos observar cómo el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas, del que hablaba Marx, genera un símil con la vieja sustracción sistemática que México vive desde la Colonia española, pero con el agravante de que este tipo de minería destruye a la totalidad: población, culturas, fauna, flora y paisajes, a diferencia de la minería colonial, en la cual los minerales se localizaban a partir del descubrimiento de vetas y eran extraídos del subsuelo a través de túneles: no por ello, la destrucción humana dejaba de ser enorme. Según datos de Garibay (2010):

Para sacar un volumen de 20 gramos de oro bajo el actual proceso de cianurización hoy se requiere procesar 133 toneladas, mientras que en el siglo XIX se requería sólo una. De igual modo, para obtener 20 gramos de oro hoy se usan 186 600 litros de agua, mientras que en el siglo XIX se requerían apenas 1 400 litros (p. 134).

Se entiende entonces, que este proceso haya sido prohibido en Europa, pero no en nuestro país donde se ha implementado una política de puertas abiertas al saqueo del que somos objeto por parte del capital trasnacional. La muerte de los mineros en Pasta de Conchos, por ejemplo, que tiene la tasa de mortalidad laboral más alta a nivel mundial: los trabajadores murieron atrapados en las fauces o fosas del capitalismo.

Un ejemplo aberrante de la necropolítica se refiere a niños que se incorporan, dadas su situación de extrema pobreza a formas abyectas de inserción laboral como es el caso de su uso como fuerza de trabajo en la minería. El caso de los Pocitos en Coahuila es emblemático; por cada millón de toneladas extraídas de pocitos, mueren cuatro personas, cifra 100% más alta que las registradas en las minas de Estados Unidos: los más peligrosos son los denominados de tiro vertical o pozos de carbón. De acuerdo con datos proporcionados por Muñoz (2014):

Los niños son muy solicitados por varias razones: por su baja estatura, que les permite entrar en los pocitos; es mano de obra barata y nunca están inscritos al Seguro Social. La mayor parte del trabajo en esas minas se debe realizar a 1.5 metros por lo que muchos trabajadores laboran agachados y los niños son trabajadores ideales para estas minas clandestinas. Uno de cada cinco pocitos de la región carbonífera tiene contratados a niños, “trabajadores fantasmas” de los cuales no se sabe cuánto son ni dónde están (p. 34).

En suma, esta crueldad da cuenta de las nuevas y múltiples formas de explotación capitalista, si bien son sólo los niños fantasma de la minería los que puede plantearse están directamente involucrados en el ciclo de acumulación de capital, los procesos de obtención de ganancia del narcotráfico requieren también de circuitos de producción y consumo en los cuales los niños sicarios son fuerza de trabajo necesaria o los niños con infancias robadas, cuya explotación sexual pone a sus cuerpos como mercancía, como fuerza de trabajo productora de plusvalía en su forma más aberrante.

Con base en lo expuesto con anterioridad podemos plantear que esta forma de acumulación capitalista fundada en la rapiña neoliberal refiere, de acuerdo con Machado (2010), “a una reorganización neocolonial del mundo con nuevos dispositivos de subordinación y sometimiento de territorios, recursos naturales y poblaciones” (p. 77).

POLÍTICAS DE LA VIDA EN COMÚN

En este último apartado presento una serie de equivalencias del pensamiento en torno a la vida en común, que abarcan el pensamiento de Federici (2019), el giro decolonial (Quijano, 2000; Castro Novo, 2003; Mignolo, 1999; Alarcón, 2008; Anzaldúa, 1988) y las epistemologías del sur (Boaventura dos Santos, 2011 y Escobar, 2015) para finalizar presentando una de las resistencias más importantes al proyecto de muerte de la minería a destajo: la rebelión de los wixaritaris.

Es Federici (2019) una de las principales representantes del debate en torno al bien común, diferenciando el lenguaje de los comunes propuestos por el Banco Mundial y la Organización de las Naciones Unidas que ven en este bien común su redirección a la producción para el mercado mundial (presentada en los dos apartados anteriores) y “las distintas formas de socialidad que prosperan fuera de los radares de la economía dineraria/mercantil” (p. 126); entre estas destaca la creación de huertos urbanos, aunque señalando que éstos se han caracterizado por ser emprendimientos individuales, lo que ha generado la imposibilidad “de expandir su presencia y convertir el acceso a la tierra en un tema clave para las luchas” (Federici, 2019: 127).

Si bien, en el caso planteado por Federici, se trata de resistencias individuales, las políticas de la vida en común, esto es, el intercambio de diversos productos de los huertos, abre la posibilidad de mercados marginales donde el intercambio no sea en la forma dineraria de las mercancías, lo que abate la alienación al dinero (oro) y posibilita otro tipo de subjetividades.

Los autores del llamado giro decolonial (Quijano, 2000; Castro Gómez, 2007), que se centran en las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder plantean como tesis principal que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, construida por la colonización europea, no cambió con las independencias nacionales y la formación de los estados-nación de los países periféricos, sino que, por lo contrario, con la globalización neoliberal hubo una transición del capitalismo hacia una colonialidad global.

En este sentido, destaca la obra de Quijano, quien subraya la jerarquía racial/étnica a nivel mundial imbricada con la acumulación de capital, señalando que ésta se mezcla de manera compleja con la discursividad racista, homofóbica y sexista del patriarcado europeo, de tal suerte que la división internacional del trabajo se vincula de manera reticular con las jerarquías de poder étnico-racial, epistémica, sexual y de género. Quijano (2000) argumenta: “el actual, el que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo” (p. 215).

De esta manera, existe una jerarquía étnica/racial y de género a nivel mundial imbricada con la acumulación de capital, que conlleva una explotación compleja y diferenciada de la fuerza de trabajo que abarca clase, raza y género. En este contexto, Alarcon (2008) sostiene que:

las prácticas del capitalismo occidental y del Estado en todas las épocas históricas del colonialismo, la recolonización de la modernidad y ahora la neocolonización han producido una población segregada de facto que son, en efecto, “sujetos sobrantes/subjects in excess para quienes sostienen que la Nación y el Estado les pertenecen (p. 37).

Esta población sobrante, constituida de manera sobrante únicamente en términos simbólicos porque, de hecho, es la base trabajadora que sostiene al neoextractivismo y sus proyectos de muerte, cuya genealogía puede rastrearse desde el significado social de la conquista española en múltiples ámbitos; la expropiación económica y cultural, por un lado de la lengua⁶ (obligándonos a códigos de comunicación coloniales: el idioma español), por el otro, con la prohibición de las religiones autóctonas devastadas y sustituidas por una religión impuesta (el catolicismo) cuya característica principal refiere la reivindicación de la moral del esclavo (Nietzsche, 1887/1984) a través de valores y atributos propios del cristianismo.

Este aspecto, la desposesión del lenguaje y por ende de la historia y la cultura, ha sido sintetizado magistralmente por Benjamín, quien plantea: “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan a otros”. En México, los documentos y argumentaciones de la diatriba colonialista y su posterior apropiación por los gobiernos de la modernidad, con su énfasis discursivo en la necesidad de modernización y desarrollo del país que justificó su salvajismo como se justifica ahora la depredación del territorio, la naturaleza, sus culturas y sus lenguajes.

Desde este elemento (las posibilidades libertarias y de resistencia) es desde donde se abordan las nuevas construcciones sociales y las reconfiguraciones del papel de las comunidades originarias y, en particular, de las mujeres que aluden no sólo a marcos históricos distintos sino también a dimensiones simbólicas e imaginarias nuevas que posibilitan la resistencia: la vida en común o el bien común.

Este bien común se ha significado desde diversas formas, partiendo del hecho de que pensar y sentir desde epistemes europeas ha dado lugar a la expropiación de formas de conocimiento, a la colonización del ser mediante el saber occidental, colonizando la lengua, la memoria y el espacio. De acuerdo con Mignolo (1999), se requiere de una “Apertura a la libertad de pensamiento y de formas de vida otras, limpieza de la colonialidad del ser y el saber, desprendimiento de la retórica de la modernidad y su

⁶ Fuentes (1999) nos dice: “Lenguaje e identidad: la masa del pueblo indígena, pueblo vencido, debió aprender la lengua de los amos y olvidar la lengua nativa. El castellano es la lengua del otro, del conquistador” (p. 258).

imaginario imperial” (p. 29), de tal manera que el llamado patrón de colonialidad de poder deje de ser una máquina de muerte que genera vidas desechables.

Desprenderse de este imaginario imperial resulta imprescindible para abatir al capitalismo de la crueldad, en tanto el neoextractivismo se ha caracterizado por un discurso posneoliberal en el cual los macroproyectos de muerte son la puerta de entrada de los países a la modernidad y son las políticas de la vida en común colectivas las que nos permiten resistir este neocolonialismo con diversas propuestas de desobediencia epistémica, entre las que destacan:

Desde las epistemologías del sur⁷ y frente a un universal totalitario de occidente con su imperialismo del poder-saber, la propuesta de ontologías múltiples o *pluriversidad*, categoría que da cuenta de que la diversidad del mundo es infinita, fundamentada, de acuerdo con Escobar, en la sociología de las ausencias y la sociología de lo emergente. Escobar (2015) señala “en una ontología relacional, los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan y al ir entrelazando sus propios caminos a través de la malla contribuyen al tejido en constante evolución” (p. 18), es decir, los sujetos que han sostenido esta postura son los ancestrales pueblos indígenas y africanos, entre otros, quienes mantienen una relación con la tierra, en la que ésta no es objeto de rapiña sino parte esencial de nuestra existencia, de ahí la defensa de la tierra como sujeto y no como objeto.

En este sentido, es posible dar un giro histórico que permita, desde la decolonialidad, una reconexión mundial de pluriversidad, como un nuevo proyecto universal plural, un nuevo orden mundial basado en el respeto a las diversas ontologías que construyen al mundo: la pluriversidad. En este contexto, Escobar (2015) plantea: “los discursos de transición incluyen la crisis del modelo de civilización, posdesarrollo y alternativas de desarrollo, buen vivir, lógicas comunales y autonomía, la soberanía alimentaria y transiciones hacia el posextractivismo” (p. 25). Con base en lo anterior, este *buen vivir* es categorizado por Escobar (2015) como: “bienestar colectivo regido por normas culturalmente apropiadas y los derechos de la naturaleza. Definido como una visión holística de la vida social que ya no prioriza la economía, el Buen Vivir constituye una alternativa al desarrollo y por ende representa una posible respuesta a las muchas críticas del post-desarrollo (p. 26).

Este *buen vivir* resulta un imperativo ético frente a la depredación que vive hoy nuestro planeta, en pro de él, de los otros y de nosotros. Por ello, Escobar habla de un sentipensar que alude a pensar y sentir con la tierra, en una ontología política que pasa

⁷ Boaventura de Sousa conceptúa las epistemologías del sur como la diversidad de formas de entender el mundo y dar sentido a la existencia por los diferentes habitantes del planeta.

por la defensa de los territorios por las comunidades indígenas. Escobar plantea que aquellos que lo producen sentipiensan con la tierra, piensan y sienten con la tierra. Esta categoría procede de Orlando Fas (1984), quien indica que los términos sentipensar y sentipensamiento constituyen el principio de vida de las comunidades de la costa caribeña colombiana que habitan en cuencas y pantanos. Implica el arte de vivir y pensar con el corazón y la mente. El escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término sentipensamiento como la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo ni la razón de la emoción. Los aztecas hablaban de un conocimiento en el corazón.

Uno de los principales aportes de Escobar (2015) consiste en que, en una ontología relacional, la defensa de la tierra deviene en una ontología política; de ahí que muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y pobres urbanos promuevan luchas ontológicas que tienen que ver con el buen vivir o el bienestar colectivo regido por normas culturales y derechos de la naturaleza, lo cual conlleva una filosofía de vida distinta, que permite la subordinación de objetivos económicos sobre la naturaleza como objeto o recurso a los criterios de la ecología, la dignidad humana y la justicia social.

Mignolo (2016, *dixit*) también aborda este buen vivir como sociogénesis, es decir, *yo soy de acuerdo a lo que el otro me hace ser: negro, indio*, por ello la decolonialidad es un desenganche, una re-existencia que se hace visible, re-existir a través de la resistencia y la vida comunal, resistencia como *buen vivir* en armonía y plenitud. Esta reexistencia, que retoma la invisibilidad que se hace visible a raíz de la rebelión indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del 1° de enero de 1994, que dio origen a una nueva subjetividad política: “Para nosotros nada, todo para los otros” y que denunció el profundo racismo que invade nuestro país. La categoría de indio implica una significación peyorativa que entraña una condición de inferioridad. De acuerdo con Bonfil (1989), “se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana. La presencia rotunda e inevitable de nuestra ascendencia india es un espejo en el que no queremos mirarnos” (p. 43) y fue esta rebelión la que nos obligo a mirarnos al espejo indígena que nos constituye originando tanto la digna rabia como el mandar obedeciendo, lo que posibilita una vida política colectiva más democrática.

En relación con el género, se pueden observar diversas posturas del papel de las mujeres en la vida en común. La perspectiva feminista de Federici reivindica el papel de las mujeres en la defensa y lucha por los recursos comunes, Federici (2019) plantea:

No hay común posible a no ser que nos neguemos a basar nuestra vida, nuestra reproducción en el sufrimiento de los otros; a no ser que rechacemos la visión de un nosotros/as separada de un ellos/as. De hecho, si el bien común tiene algún sentido debe ser la producción de nosotros y nosotras mismos como sujeto común. Este es el significado que debemos obtener del eslogan no hay comunes sin comunidad (p. 133).

Efectivamente, una parte principal de esta comunidad ha sido generada por mujeres, en México; la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular de la década de los ochentas fue un movimiento social que se sostuvo en la defensa del acceso a los bienes comunes: vivienda digna, agua, luz, entre otras demandas y cuya base principal fueron las mujeres. En Chile, los comedores comunitarios de la dictadura pinochetista; en Brasil, el movimiento de los sin tierra. No por ello la comunidad también se construye socialmente en la masculinidad, como la misma Federici plantea en su análisis de los *hobo-men* de la Gran depresión.

Desde otra perspectiva, el feminismo transnacional plantea nuevo sujeto histórico (Sandoval) o a “la nueva mestiza” (Anzaldúa, 1988) que cuestionaría no sólo la subordinación a las estructuras económicas, políticas e ideológicas del capitalismo sino también a las jerarquías patriarcales heteronormativas que construyen la identidad de género de las mujeres. De esta manera, el feminismo fronterizo se caracteriza, siguiendo a Castronovo (2003), por:

las voces e identidades situadas en la zona intermedia de una tierra híbrida –lo que Anzaldúa denomina el tercer país– [que] sacan a la luz espacios llenos de posibilidades de liberación, como lo hace, por ejemplo, la narradora de *Borderlands/La Frontera* al negarse a aceptar los códigos patriarcales de la cultura mexicana o los estrechos confines del feminismo tradicional en Estados Unidos (p. 206).

Este feminismo fronterizo se ha caracterizado no sólo por su crítica a las prácticas colonialistas que atraviesan ambos lados de la frontera sino también por su ruptura con la hegemonía ideológica de la heteronormatividad y de las estructuras patriarcales machistas que atraviesan las construcciones familiares. Desde el giro decolonial, Segato (2010) profundiza en esta construcción social de género, argumentando que el colonialismo de la modernidad ha generado dos posturas de género; la primera, una visión colonizadora de los sujetos masculinos por clase, raza y saberes que, de acuerdo con Segato (2010), ha llevado a:

advertir todavía que, junto a una hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de estos mismos hombres en el frente blanco, que los

somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos al dominio soberano del colonizador (p. 8).

En las luchas contra el neoextractivismo, es común que los asesinatos sean cometidos contra líderes masculinos, como si al matarlos o desaparecerlos se les refrendará su condición de inferioridad colonial y neocolonial. La segunda postura de Segato en relación con el género y las mujeres (2010) señala:

La dualidad define las comunidades o colectivos de género. Esto quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales...el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas. Diseñadas con foco en individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibles al contexto comunitario deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres... Como afirma, si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género como relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden de la colonialidad modernidad esta distancia se agrava y magnifica (p. 11).

Existe, dado el discurso neocolonialista y de usos y costumbres, una masculinidad donde los hombres indígenas en el ambiente comunitario tienen un papel de intermediarios con el mundo blanco, es decir, con la administración frente al poder estatal mestizo actual y con ello el dominio de la esfera pública, habitada ancestralmente por hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica, y la binarización de la dualidad: vida pública/vida privada, ámbito al que tradicionalmente fueron sujetas las mujeres y que aún hoy, con su ingreso a los mercados laborales, siguen cumpliendo con la consecuente sobreexplotación del trabajo femenino. Ante esta situación de desigualdad y diferencia, Segato (2010) propone: “lo que algunos comienzan a llamar ciudadanía étnica o comunitaria que solamente podrá ser adecuada si partiendo del fuero interno y la jurisdicción propia es decir, el debate y la deliberación de sus miembros, tramando los hilos de su historia particular” (p. 14).

Esta propuesta permitiría incluir a las mujeres en la esfera de lo público en una situación de diálogo y debate que pasa por cuestionar los usos y costumbres de la mayoría de las comunidades indígenas: matrimonios concertados por el padre, la no posibilidad de herencia de tierras de las mujeres, con su consecuente inaccessión a la libertad

patrimonial, la negativa familiar de acceso de las niñas a la educación con su consecuente pérdida de futura libertad económica,⁸ entre otros.

Por último, una de las resistencias más importantes a la rapiña colonial y a la conservación de la vida en común es la rebelión de los indígenas wixaritaris en defensa del territorio sagrado Wirikuta, San Luis Potosí, México, frente a la minería a cielo abierto. El territorio sagrado de Wirikuta, ubicado en el estado de San Luis Potosí, comprende los municipios de Catorce, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de la Paz y Villa de Ramos ha sido sitio de rituales ancestrales de la cultura wixárika desde fechas inmemoriales.

Los wixaritaris son un pueblo indígena conformado por aproximadamente cuarenta y ocho mil habitantes que viven en comunidades de Jalisco, Durango, Nayarit, Zacatecas y San Luis Potosí y que son reconocidos por su veneración al peyote como deidad, lo cual se opone desde hace siglos a la conquista religiosa porque la invasión española significó la extirpación del otro, bajo lógicas de poder y dominio de las narrativas (franciscanos, Sahagún), de tal suerte que hubo una clasificación bíblica de las identidades y por ende de acuerdo a epistemes europeas. El giro decolonial nos permite decolonizar la religión para liberar la espiritualidad como cuestión política como el movimiento de los wixaritaris demuestra, Ramírez y Palma (2014) narran:

El seis y siete de febrero de 2012, los wixaritari se dieron cita en el cerro del Quemado...llamaron a esta reunión peritaje tradicional y fue un evento histórico: por primera vez, los representantes de todas las comunidades peregrinaron al mismo tiempo a este lugar sagrado. La razón de tan importante reunión fue que los wixaritari necesitaban consultar a sus divinidades acerca de las medidas a tomar con respecto a la explotación del área sagrada de Wirikuta, por parte de varias compañías mineras y agroindustriales. Entre las mineras la empresa *First Majestic Silver Corp*, con amplios territorios concesionados dentro de Wirikuta, resaltaba como una de las más activas de la región (p. 22).

Esta historia tiene su genealogía en la conquista, donde su cultura, su religión y su territorio sagrado, a través de la hegemonía capitalista mundial, han sido objeto de subordinación laboral y explotación mercantil de metales considerados “preciosos”; por ejemplo, ya desde 1779 el virrey de la Nueva España, Mario Antonio de Bucareli y Ursúa, informó a Madrid que se habían descubierto ricos depósitos de plata en las montañas conocidas como Nuestra Señora de los Álamos; nuevas pesquisas revelaron una veta de gran calidad situada en la Cañada de Catorce, San Luis Potosí, lo que empezó a atraer a

⁸ Para un análisis de estas situaciones puede verse Hernández y Estrada (2012).

miles de exploradores. Su riqueza queda ilustrada por el hecho de que José Manuel Flores, el sacerdote propietario de la Mina del Santo Cristo de Zavala, produjo 3.5 millones de pesos en los años 1781-1783. Este mismo año, el comisionado Silvestre López Portillo funda Real de Catorce, una de los principales pueblos mineros, enclavado en Wirikuta, que comienza su decadencia al agotarse la riqueza de sus minas a principios del siglo XX.

Esta zona sagrada, con su ancestral cultura wixaritari, es la que hoy se encuentra fuertemente amenazada por las políticas mineras neocoloniales de la minería a cielo abierto; estas políticas de acumulación por despojo (Harvey, 2002) se implementan a través de dos actores fundamentales. El primero, un estado nacional que se mueve en una geopolítica neocolonial caracterizada por la rapiña y la devastación de territorios, recursos naturales y poblaciones marginadas en condiciones de extrema pobreza; políticas que en nuestro país son claramente visibles en las reformas al artículo 27 constitucional, que dio origen al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y en la reforma a la Ley Minera de 2012, que abrieron nuestra nación a la acumulación despiadada del capital a través del despojo y la expropiación territorial del ejido y la propiedad comunal. El segundo, grandes empresas transnacionales, en especial las mineras canadienses que en su búsqueda de la ganancia destruyen territorios y paisajes de manera irremediable en contubernio con autoridades estatales y locales.

En el caso de Wirikuta, considerada desde 1988 área de la Red Mundial de Sitios Sagrados de la UNESCO⁹, se generan dos despojos graves; el primero, de corte ecológico, agrede a la zona desértica en tanto, como se mencionó anteriormente, el irresponsable uso de cantidades exorbitantes de agua genera daños difícilmente reversibles a la tierra, a la flora, a la fauna y a los seres humanos, lo que además rompe con la concepción wixaritari del agua, porque durante la peregrinación ésta se recolecta y es considerada como agua bendita para llevar a las comunidades; por ende, con este proyecto de muerte los manantiales sagrados del pueblo wixaritari corren el riesgo de ser contaminados con cianuro y metales pesados propios de la minería, poniendo en peligro de extinción a toda la población, la flora y la fauna.

El segundo despojo, de orden sociocultural, en tanto marca al pueblo wixáritari como sujeto desechable cuya subjetividad requiere ser colonizada; en palabras de Gavilán (2016): “la identidad y cultura del pueblo wixárika son aspectos clave en la valoración

⁹ Su extensión es de 140,000 hectáreas, de las cuales y de acuerdo con datos de Gavilán (2016) “se entregaron 22 concesiones mineras sobre 6, 326.58 hectáreas correspondientes al proyecto la Luz de la empresa canadiense *First Majestic Silver Corporation* (...) Este inmenso proyecto pretendía explotar oro a cielo abierto en 56, 978 ha, lo que representa el 42.56% de la superficie total del Área natural y cultural de wirikuta” (p. 244).

cultural; el espacio sagrado es una materialización de la cosmovisión, los rituales y la organización socio-espacial de las comunidades wixaritari” (p. 249).

Lo anterior remite a una construcción racial de sujetos desechables, en tanto los ancestrales pueblos indígenas, defensores de culturas solariegas, son sometidos a políticas de expoliación territorial y destrucción subjetiva, bajo control de la despiadada acumulación de capital que destruye ontologías donde la vida no requiere del oro para ser; por ello, concuerdo con Machado (2010) cuando sostiene que el “primer templo sacrificial en el Potosí, era precisamente el que instituye el culto racional hacia el oro como dinero y como representación primera del capital” (p. 7).

En este aspecto, desde la colonia hasta nuestros días ha existido una explotación feroz, diferenciada y racializada, de la fuerza de trabajo campesina e indígena, acompañada de una colonización subjetiva moderna y occidental; por ejemplo, durante la colonia, el intercambio de oro indígena contra cuentas de vidrio españolas dio lugar a espejismos de consumo moderno que en el neocolonialismo actual se repiten, en tanto el oro es un importante insumo de las nuevas tecnologías que, en su búsqueda enajenante de la ganancia, olvidan que el agua es inmensamente más valiosa que el oro; que el daño ecológico que están produciendo, condena a muerte a los ecosistemas y a las poblaciones, sin posibilidad de salida dadas las condiciones de miseria que privan en el país. De ahí la oposición a este proyecto de muerte por parte de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) y del Consejo Regional Wixáritari para la Defensa de Wirikuta; se trata de una oposición radical a la desterritorialización, a la destrucción ecológica y a una colonización subjetiva de larga data.

Es este digno pueblo al que ni la colonia ni siglos de opresión han logrado vencer al que hoy se considera desechable; es esta ejemplar comunidad la que se ha opuesto a que su ancestral cultura sea desterritorializada con la consecuente conversión en ejército de reserva y es esta tradición ancestral que privilegia la sacralidad por encima del oro la que hoy se ha levantado como fuerte bastión de lucha contra el capitalismo neocolonial de rapiña y contra los débiles estados nacionales y locales que permiten la expropiación y el exterminio.

CONCLUSIONES

En este artículo se construye la categoría *capitalismo de la crueldad* con fundamento en la nueva fase de acumulación depredadora del capitalismo, en su vertiente de macroproyectos de muerte (minería a cielo abierto, agroindustrias, presas.

megaproyectos turísticos, hidroeléctricas, macroproyectos eólicos, entre otros), particularizando en el impacto económico, político, ecológico, territorial y cultural que ha sometido a nuestro país a propuestas de política económica de despojo y subordinación al mercado externo y a las grandes empresas transnacionales. Esta categoría se imbrica con la llamada necropolítica para dar cuenta de la marca étnico/racial y de género que han señalado a los sujetos de nuestras ancestrales culturas indígenas como sujetos desechables, territorios invadidos, culturas y saberes invisibilizados, lo cual no lleva sino el nombre de crueldad.

Frente a este capitalismo de la crueldad, se presenta la posibilidad de la vida en común o del bien común como alternativa política a esta fase que, retomando los saberes ancestrales, nos permita presentar una resistencia que nos reconvierta en seres humanos en armonía con la naturaleza, con respeto a la diferencia de las y los otros, con luchas que posibiliten la dignidad de la vida común. Lo anterior, se funda en la lucha del pueblo wixaritari en defensa del territorio sagrado, Wirikuta; su testimonio refleja formas de vida en común y cosmologías que pese, a la condiciones de extrema pobreza en las que vive, se opone simbólicamente e imaginariamente al pensamiento occidental y su emblema, el dinero, como podemos ver en el siguiente testimonio, ya que los wixaritari no se consideran pobres: “El venado, el maíz, la lluvia, el *hikuri*, los símbolos con los que creamos el universo nos hacen ricos: somos gente rica”.

REFERENCIAS

- Acosta, A. (2012). *Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición*. Recuperado de <https://lc.cx/hR9Vpy>.
- Anzaldúa, G. (1988.). La prieta, en Moraga, C. y Castillo, A., *Esta puente mi espalda* (pp. 157-171). ISM Press.
- Balibar, E. (2005). *Violencia, identidades y civilidad*. Gedisa.
- Bonfil Batalla, G. (1989). *México profundo*. Grijalbo.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Burnes, A. (2010). Minería y desarrollo regional en Zacatecas. Un balance crítico, en Delgado-Ramos, G. (2010) (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina* (pp.183-211). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Castronovo, R. (2003). Narrativas comprometidas a lo largo de la frontera: la línea Mason-Dixon, la resistencia y la hegemonía en Michaelson, S. y Johnson, D. (2003) (comps.), *Teoría de la Frontera. Los límites de la política cultural* (pp. 201-227). Gedisa.

- Ceceña, A. y Porras, P. (1995). Los metales como elemento de superioridad estratégica en Ceceña, A. y Barreda, A. (1995) (comps.), *Producción estratégica y hegemonía mundial* (pp.141-177) Siglo XXI Editores.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 54: 17-39.
- Escobar, A. (2015). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de la epistemología del sur. *Revista de Antropología Latinoamericana* 11: pp. 11-32.
- Federici, S. (2019). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. Libertad bajo palabra.
- Fuentes C. (1999). Tiempo mexicano, en Bartra, R. (1999) (Selec.), *Anatomía del mexicano*. Plaza & Janés.
- Garibay, C. (2010). *Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual*, en Delgado-Ramos, G. (2010) (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina* (pp.133-182). UNAM.
- Gavilán, M. I. (2016). Resistencia espacial a la megaminería neoliberal. Wirikuta, San Luis Potosí, en Ibarra, M. y Talledos, E. (2016), *Megaproyectos en México. Una lectura crítica* (pp. 227-258). UNAM, Editorial Ítaca.
- Harvey, D. (2005). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register*.
- Hernández Rosete, D. y Estrada, R. (2012). Antropología del ausentismo escolar entre niños indígenas de la Merced, en Tuñón, E. y Rojas Wiesner, M. (2012) (coords.), *Género y Migración*, vol. II (pp. 564-590). ECOSUR, Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Colegio de Michoacán (COLMICH) y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Hernández Rosete, D. (2008). *Ser indígena en la Merced*. Departamento de investigaciones Educativas (DIE)-CINVESTAV (inédito).
- Lamberti, M. (2011). *Una lucha a "cielo abierto". El caso del Frente Amplio Opositor a Mineras San Xavier*, en Alimonda, H. (2011) (coord.), *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. CLACSO.
- Marx, Karl (1848/1999). *El Capital*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Machado, H. (2010). "El agua vale más que el oro". Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorio, en Delgado-Ramos, G. (2010) (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina* (pp. 59-93.). UNAM.
- Machado, H. (2013). Entre la fiebre del oro y el polvo de las voladuras... Cuerpos y emociones en contextos de mineralización. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 11: 21-33.
- Machado, H. (2014). *Potosí, el origen. Genealogía de la Minería Contemporánea*. Mar Dulce Editora.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

- Mbembe, A. (2012.). *Necropolítica, una revisión crítica*, en MacGregor, H. (curadora), *Estética, necropolítica y vidas lloradas*. UNAM-MUAC.
- Mignolo, W. (1999). Herencias coloniales y teorías postcoloniales (pp. 1-23). *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mignolo, W. (2016). *Ciclo de Conferencias*. UNAM.
- Muñoz (3 de marzo de 2014). Laboran niños en uno de cada 5 pocitos de carbón en Coahuila, asegura Organización. *La Jornada*, p. 39.
- Navarro, M. (2014). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Landier, E. (2000) (Ed.), *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo*. UNESCO-CLACSO.
- Ramírez, L. y Palma, C. (2014). *La piel del desierto*. 4TR Impresos.
- Sassen, S. (2014). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz Editores.
- Slavoj Z. (2010). *Violencia. Seis Ensayos*. Paidós.
- Svampa, M. y Viale, E. (2014). *Mal Desarrollo*. Katz Editores.
- Segato, R. (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial*, en Quijano, A. y Navarrete, J. (2010) (Eds.), *La Cuestión decolonial* (pp. 1- 18). Universidad Ricardo Palma.
- Veltemeyer H. y Petras, J. (2015). *El Neoextractivismo, ¿un modelo posneoliberal del desarrollo o el imperialismo del siglo XXI*. Crítica.