

AT YOLTOK¹: CUANDO EL AGUA NO ES MERCANCÍA

Bajo el Volcán, año 18, núm. 28, marzo-agosto 2018

Lucia Linsalata

Recibido: 11 de febrero, 2018

Aprobado: 09 de marzo, 2018

RESUMEN

A partir de un estudio de caso, el de los comités de agua de las comunidades maseual del Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, en este artículo me propongo alumbrar la trama de relaciones sociales y construcciones culturales que se generan en torno a un bien cuando éste es producido y reproducido por una colectividad como un bien común. Realizo este ejercicio reflexivo entablando un diálogo entre la idea de “doble carácter de un bien común”, propuesta por Massimo de Angelis, y la noción de “producción de lo común”, propuesta por el Área de Investigación de “Entramados comunitarios y formas de lo político”.²

Palabras clave: Comités de agua, comunidades maseual, producción de lo común, doble carácter de un bien común.

¹ En la variante náhuatl de la Sierra Norte poblana significa “agua viva, agua que siente, agua que tiene corazón”.

² El Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político del Posgrado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, creada en 2011, es una comunidad de trabajo sostenida por las profesoras Raquel Gutiérrez, Mina Lorena Navarro y Lucía Linsalata. Su propósito es producir un conocimiento crítico y un sentido disidente sobre la vida social, así como habilitar un espacio de formación para los estudiantes del Posgrado.

ABSTRACT

Starting from a case study, the maseual communities' water committees of the Municipality of Cuetzalan del Progreso, in this article I intend to illuminate the web of social relations and cultural constructions that are generated around a good when it is produced and reproduced by a community as a common good. I carry out this reflexive exercise, engaging in a dialogue between the idea of "double character of a common good" proposed by Massimo de Angelis and the notion of "production of the common" proposed by the Research Area of "Community weaving and forms of the political".

Keywords: Water committees, maseual communities, common good, double character of a common good.

[...] lo que sí sé, es que el agua siente. Si la lastimamos, le hacemos daño, aún con nuestro propio pensamiento o sentimiento [...] el agua siente nuestro enojo. Si estamos tristes, también percibe nuestra tristeza, nuestro dolor, lo que sea.

Doña Rufina³

INTRODUCCIÓN

Para gran parte de las mujeres y los hombres que viven en las comunidades del Municipio de Cuetzalan el agua no es, como para muchos habitantes de la ciudad, un simple recurso al que se accede abriendo la llave de un fregadero, ni mucho menos una cosa o una mercancía que compramos en la tienda de la esquina o en

³ Entrevista realizada por Luis Enrique Fernández Lomelín (Fernández Lomelín, 2013: 227).

una empresa de servicios. El agua es vida y, a la vez, está viva. Es una fuerza vital capaz de conectar las distintas dimensiones que estructuran el mundo maseual. El agua siente, percibe los estados de ánimo de quienes están cerca, y por eso se le respeta y se le pide permiso. El agua es una entidad sexuada, puede ser mujer (cuando se trata de aguas claras) u hombre (si se trata de aguas oscuras). El agua tiene sus guardianes y varios seres que la protegen. El agua cura, pero también se enoja y mata (Férrandez Lomelín, 2013: 226-230; Maseual Siuamej, 2017).

El agua “organiza”: organiza a las familias de las comunidades que se juntan en asamblea para autogestionar a través de la creación de comités comunitarios, el abastecimiento del líquido vital en sus viviendas. El agua se defiende colectivamente. Por el agua se lucha y se marcha en las calles. El agua se cuida entre todos. El agua no se vende. El agua es vivida y “producida” colectivamente como un bien común.

¿Cómo explicar la multiplicidad de sentidos y prácticas comunitarias que la gente maseual⁴ y mestiza del Municipio de Cuetzalan crea, reinventa y reactualiza en torno a esta compleja entidad viva que en castellano llamamos simplemente agua? ¿Qué significados colectivos y qué tipo de relaciones sociales se van tejiendo en torno a ese líquido vital? ¿Cómo se organizan las comunidades de Cuetzalan para gestionar y defender colectivamente sus aguas? ¿Cómo se produce común o cómo se construye comunidad en torno al agua? ¿De qué forma el agua es vivida y “producida” por los habitantes de este municipio como un bien común? En este artículo me aventuro a construir algunas respuestas en torno a estas preguntas. Me aproximaré a ellas a partir de dos categorías de análisis: la idea de Massimo De Angelis de “doble carácter de los

⁴ Los nahuas de Cuetzalan se llaman a sí mismos con el término originario *maseualmej* (*maseual* en singular) y traducen este término por la palabra española “campesinos”; llaman a su propia lengua *maseualtajtól*, “lengua [*tajtól*] del campesino [*maseual*]”.

bienes comunes” y la idea de “producción de lo común” propuesta por el área de investigación de Entramados comunitarios y formas de lo político. Si bien estoy consciente de que las categorías de análisis propuestas pueden tener límites a la hora de dar cuenta de la multiplicidad de sentidos y prácticas sociales que se construyen en torno al agua desde el entrecruzamiento de distintas cosmovisiones, como en el caso que me aproximo a analizar, considero que ambas perspectivas nos brindan un mirador de análisis fértil para comprender la trama de relaciones sociales y construcciones culturales que pueden generarse en torno a un bien cuando éste es producido por una colectividad como un bien común. Es por ello que me aventuro a explorar este camino de análisis, esperando que resulte sugerente para los lectores.

Comenzaré exponiendo brevemente las categorías de análisis mencionadas.

REFLEXIONES EN TORNO AL DOBLE CARÁCTER DE UN BIEN COMÚN

Tejiendo un diálogo con la discusión sobre el doble carácter de la mercancía propuesta por Marx en el primer capítulo de *El Capital*, en su último libro *Omnia sunt communia*, Massimo De Angelis nos propone comprender el carácter crítico que puede asumir un bien común en la sociedad capitalista, tomando como punto de partida la diferencia entre el doble carácter de una mercancía y el doble carácter de un bien común. Según De Angelis, todo bien común posee, al igual que la mercancía, un doble carácter; sin embargo, éste difiere radicalmente del carácter doble de la mercancía problematizado por Marx. Pues, si el carácter doble de una mercancía consiste en que ésta es a la vez un valor de uso y un valor de cambio, en el caso de los bienes comunes, su valor no es definido de antemano por el mercado, y tampoco, por lo tanto, por su valor de

cambio, sino por la forma social específica en el que se realiza su uso, es decir, por el contenido social de su valor de uso.

Explica el autor:

Los bienes comunes poseen un doble carácter cuyo contenido se revela en su propio nombre que combina un sustantivo (bienes) con un adjetivo (comunes). Son “bienes” en el sentido de ser objetos sociales de valor, valores de uso, objetos (tangibles o no) que satisfacen necesidades, deseos y aspiraciones determinadas socialmente. Son bienes comunes, en el sentido de ser valores de uso para una pluralidad de personas. Por tanto, los bienes comunes son, en primer lugar, valores de uso para una pluralidad.

Sin embargo, esto no es suficiente para definir los bienes comunes en sentido postcapitalista [...]. Para que este bien se vuelva común, dicha pluralidad de personas necesita cobrar vida como una pluralidad de *commoners*, reclamando la posesión de ese bien. Reclamar la posesión de un bien no es simplemente una cuestión de definir los derechos de propiedad en sentido legal. Una pluralidad de persona que reivindica la posesión de uno o más valores de uso es una que, en diferentes formas, situaciones dadas y contextos, no sólo usa o accede a tal valor de uso, sino que también gobierna su producción y reproducción, su sustentabilidad y desarrollo (De Angelis, 2017: 29-30).

Dicho en otras palabras, para De Angelis el doble carácter de un bien común descansa, por un lado, en el hecho de que éste representa un valor de uso para una pluralidad de personas; y, por el otro, en el hecho de que la misma pluralidad de personas produce activamente dicho bien en calidad de común, reivindicando su posesión, ejercitando el derecho a usufructuar y acceder al mismo y haciéndose cargo colectivamente de su producción y reproducción. Al realizar el conjunto de estas acciones, la pluralidad de personas en cuestión va estableciendo múltiples tipos de relaciones tanto con el bien común del que se hace cargo, como a su interior, entre

los sujetos que la integran. Y de esta forma, produce también otros tipos de valores de uso, más allá del valor de uso del bien común en sí, valores que el autor define como “valores de uso relacionales” (De Angelis, 2017: 30).

Esta definición de bien común dialoga profundamente con la idea de “producción de lo común” propuesta por el grupo de investigación de “Entramados comunitarios y formas de lo político” en el que hemos venido pensando lo común como un tipo peculiar de relación social o, mejor dicho, de dinámica asociativa y cooperativa, capaz de producir una serie de valores de uso que ponen en entredicho a la lógica del capital, aunque coexistan conflictiva y contradictoriamente con ella. Escribimos al respecto en un texto colectivo:

Lo común no es –o nunca es únicamente– una cosa, un bien o un conjunto de bienes tangibles o intangibles que se comparten y usan entre varios. Lo común se produce, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes –materiales e inmateriales– de uso común. [...] Tales relaciones, si bien coexisten de forma ambigua y contradictoria con las relaciones sociales capitalistas no se producen, o sólo en una mínima parte, en el ámbito capitalista de la producción de valor. En la mayoría de los casos, las relaciones sociales que producen común suelen emerger a partir del trabajo concreto y cooperativo de colectividades humanas auto-organizadas que tejen estrategias articuladas de colaboración para enfrentar problemas y necesidades comunes y garantizar así la reproducción y el cuidado del sustento material y espiritual de sus comunidades de vida. En este sentido, sostenemos que lo común da cuenta antes que nada de una relación social, una relación social de asociación y cooperación, capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta en calidad de valores de uso (Gutiérrez, Linsalata, Navarro, 2017: 388).

De las citas resulta evidente que ambas perspectivas comparten dos aspectos esenciales: en primer lugar, ponen énfasis en el carácter relacional de los bienes comunes y, por tanto en el conjunto de las relaciones sociales que se van tejiendo en torno a la producción y autogestión de estos bienes; en segundo lugar, buscan poner de relieve la riqueza cualitativa de los valores de uso que entran en juego en torno a la gestión de un bien común, riqueza que no podría de ningún modo ser reducida a una cantidad abstracta de dinero o de valor de cambio capitalista, sino a costa de su radical deformación.

Detengámonos un poco más sobre este segundo punto. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de riqueza cualitativa o dimensión cualitativa de los valores de uso que entran en juego en la producción de lo común?

Para contestar, necesitamos profundizar un poco en el concepto de valor de uso y hacer explícita la forma en la que hemos recuperado este concepto, en diálogo con Bolívar Echeverría, al interior del área de Entramado comunitarios y formas de lo político.

En términos generales, cuando hablamos de valor de uso nos referimos a la capacidad que un bien –material o inmaterial– tiene para satisfacer necesidades humanas, de cualquier tipo que éstas sean. El valor de uso de un bien descansa en las cualidades del mismo y en la utilidad que éste tiene para el ser humano, y sólo se realiza plenamente en el momento del consumo, es decir, en el momento en que el ser humano hace uso del bien en cuestión.

Siguiendo a Marx, la producción y el consumo de bienes dotados de valores de uso se da siempre a partir de un proceso metabólico que el ser humano, en tanto parte de la naturaleza, tiene con la misma. Como todo animal, para garantizar su reproducción, el ser humano necesita entablar múltiples intercambios con la naturaleza: transformarla para satisfacer sus necesidades. A diferencia, sin embargo, del proceso de transformación que pueden realizar otros animales sobre la naturaleza, en el caso del ser humano la realización del mismo se da necesariamente a partir de una forma social particular, situada y, por tanto, histórica y concreta. En este sentido, el proceso de producción y consumo de valores de

uso puede ser pensado como aquel proceso natural y social a la vez que permite al ser humano dar una forma al mundo en el que habita, dándose una forma a sí mismo: “producir” naturaleza, produciéndose a sí mismo y al entorno en el que habita (Smith, 2006; Echeverría, 2001).

Esta perspectiva ha sido desarrollada ampliamente por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, cuyo aporte principal a la teorización del valor de uso ha sido el de evidenciar el carácter semiótico inscrito en el proceso de reproducción material de los seres humanos. Para Echeverría, en la medida en que los seres humanos damos socialmente forma al mundo para satisfacer nuestras necesidades mediante la producción y consumo de bienes dotados de valores de uso, también configuramos el mundo simbólico dentro del cual estos bienes tendrán un sentido para nosotros: una utilidad significativa. Dice el autor:

Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer al otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa (Echeverría, 2008: 181-182).

Siguiendo esta perspectiva, el concepto de valor de uso se refiere entonces a la capacidad que el ser humano tiene de autoproducir significativamente un mundo para sí, a partir de una forma social e históricamente determinada de entablar, organizar y significar la relación metabólica con la naturaleza.

Ahora bien, la lógica heterónoma del capital nos impone una forma muy peculiar de producir nuestro mundo y de entablar la relación con la naturaleza, que habitamos y que somos; una forma en la que el valor de uso queda continuamente capturado y deformado por la lógica cuantitativa del valor capitalista. Mas existen realidades sociales, como las realidades en donde se produce común, en donde los valores de uso tienden a escaparse, a no dejarse captu-

rar por el valor, a tener una existencia que responde a la capacidad de la sociedad de autonormarse y autogestionar –por lo menos en parte– sus ciclos reproductivos, y de hacerlos a partir de su propia especificidad cultural e histórica.

Cuando hablamos de la dimensión cualitativa de la multiplicidad de valores de uso que entran en juego en la producción de un bien común, nos referimos a esa especificidad, a la especificidad cultural e histórica de cada trama organizativa que se va tejiendo en torno a la producción y reproducción de un bien común, a esa especificidad cualitativa que tiende a escapar a la lógica cuantitativa del valor.

Dicho en otras palabras, cada experiencia organizativa que subyace y sostiene la producción de un bien común, tiene sus propias especificidades que varían según las geografías, las culturas, las creencias, el entorno material, las historias presentes y pasadas de los sujetos que dan forma y contenido a las tramas asociativas que producen ese común. A lo largo de la historia de la humanidad, no ha habido y no habrá una sola forma de producir común, sino múltiples y variopintas formas de hacerlo, tan múltiples y tan variadas como las tramas cooperativas que las diversas comunidades humanas han sabido y sabrán tejer, reactualizar y reinventar en torno a la necesidad de reproducir sus vidas de un modo que sea satisfactorio para ellas mismas. Cuando hablamos de la dimensión cualitativa de la multiplicidad de valores de uso que entran en juego en la producción de un bien común, hablamos de la heterogeneidad de modos de existencia, de opciones de mundos, de cualidades relacionales que se cultivan al interior de estas realidades que se resisten a ser colonizadas completamente por la lógica del capital.

En suma, siguiendo el argumento que hemos venido desarrollando hasta aquí, podemos atrevernos a afirmar lo siguiente. El doble carácter de un bien común (es decir, el hecho de que un bien sea un valor de uso para una pluralidad de personas que no sólo usa o accede a tal valor de uso, sino que también gobierna autónomamente su producción y reproducción) se realiza siempre adentro de una forma social y cultural específica e históricamente situada de organizar los intercambios metabólicos con la naturale-

za y de gestionar las relaciones de interdependencia al interior de una comunidad. Dicha forma encierra en sí la elección de un modo específico de ser y estar en el mundo por parte de una comunidad organizada de personas: la elección de un modo de existencia en el que los valores de uso se resisten a ser capturados por la lógica del valor; un modo de existencia en el que el carácter cualitativo de las relaciones sociales sigue dominando, poniendo en entredicho la tendencia capitalista a mercantilizar y cosificar el conjunto de las relaciones sociales y de los elementos naturales que sostiene la reproducción de nuestras vidas.

Cuetzalan es uno de esos mundos donde, en torno a un bien común como el agua, se siguen cultivando una multiplicidad de valores de uso que escapan a la lógica del capital y que impiden que el agua sea reducida a una simple mercancía. Veamos por qué.

EL AGUA EN LA VISIÓN MASEUAL

Ubicado en la parte sureste de la Sierra Norte de Puebla, sobre la vertiente que desciende hasta las tierras bajas veracruzanas, el Municipio de Cuetzalan se extiende por una superficie de 132.22 km² que cubre distintas altitudes, desde los 1,500 m en las tierras altas ricas de manantiales, hasta los 320 m en la parte sur que se dirige hacia el Golfo de México. El clima, de templado a cálido, la presencia abundante de agua y las diferentes altitudes, hacen que este territorio goce de una vegetación exuberante y extremadamente diversa. En pocos kilómetros, es posible transitar de bosques de pinos a bosque tropicales de caobas y cedros, pasando por hermosísimos bosques mesófilos que, pese a la continua expansión de los cafetales, siguen sobreviviendo en las laderas más pronunciadas y en las cañadas protegidas del viento.

El agua, en sus distintas manifestaciones, representa un rasgo esencial de este paisaje extremadamente biodiverso, pues, por su peculiar posición geográfica, los vientos Alisios del nordeste, car-

gados de humedad, embisten las laderas accidentadas del territorio cuetzalteco casi todo el año, ocasionando nubosidades y precipitaciones constantes. Por otro lado, el carácter cársico de su relieve produce un comportamiento muy peculiar de las abundantes aguas, que recorren rápidamente no sólo las superficies del territorio sino también el subsuelo, dibujando un articulado sistema de ríos superficiales y subterráneos. Las aguas superficiales se pierden con frecuencia en las profundas cavernas que llegan hasta el mar y de repente resurgen, formando pozas y cascadas, comunes sobre todo en aquellas “áreas donde existen desniveles abruptos y poco accesibles, a los que los habitantes del lugar llaman *apa* o *ameyal*” (Massieu Trigo, 2017: 122; Fernández Lomelín, 2013: 108).

El agua “envuelve” literalmente estas tierras exuberantes, jugando un papel fundamental no sólo en la composición de su paisaje, sino también en la cosmovisión y en la vida de sus habitantes que, en su mayoría (casi el 80 por ciento) son indígenas nahuas o maseualmej, usando el nombre con el cual suelen autonodefinirse en la región.

Los maseualmej de Cuetzalan tienen múltiples expresiones para describir el comportamiento de las aguas en su territorio. Dichas expresiones revelan no sólo el detallado conocimiento que estos pueblos tienen del entorno natural en el que habitan, sino también la forma en la que, a lo largo de los siglos, han ido entablando y significando su propia relación metabólica con la naturaleza: es decir, la forma en que se han ido apropiando históricamente de su terruño, ordenándolo, transformándolo y dotándolo de múltiples significados en función de sus necesidades y de sus valores y creencias culturales (Beaucage, 2012: 125). De acuerdo con la etnografía náhuatl recopilada por Pierre Beaucage en esta región existen 94 topónimos que hacen referencia al agua, muchos de los cuales se refieren a este elemento vital con metáforas corporales:

Apankuako, “en la cabeza del arroyo” designa la fuente de donde mana; sus “labios” (Atennoj, Ataujtenoj) son sus riveras y su curso bajo es su “ano” (Atsintan, “en el ano del agua”).

El Agua es viva y los topónimos se refieren a cada uno de sus movimientos, de sus formas y particularidades. En el arroyo (Atauit), el agua brota (Atmemeya). Río abajo, crece a cada confluente (Atsalan “entre aguas”, Atmomonamiki, “aguas que se encuentran”), y se convierte en río (ueyat “agua grande”). A veces el río se divide (Amxal), desaparece entre las piedras (Atepoliui). “Hierve” o borbotonea (Atmolon), suena en las piedras (Atekojkomol) o salta en una cascada (Atpauetsi, Atpanchachalaka), cavando una caldera (Akonko, “en la olla del agua”, Atjpasapan, “en el aplaste”; Tekaso, “cazo de piedra”). A veces el río se amplía en un estanque (Amayan), en un lago (Amasis) o en un pantano (Chiautajtaj). En unos lugares tranquilos y pocos hondos, se aprovecha el vado (Panoloyan, “donde se pasa”) (Beaucage, 2012: 126).

Todos estos lugares donde el agua nace, fluye, se agita, se queda quieta o desaparece, están en la visión náhuatl, particularmente cargados de influencias sobrenaturales o de la presencia de otros seres. Tal como nos recuerda Beaucage, entre los maseualmej de Cuetzalan, el terruño sigue siendo concebido por una parte significativa de la población como un lugar natural y encantado a la vez, donde presencias “mágicas” son parte integrante del entorno natural con el que el ser humano va tejiendo constantemente relaciones de intercambio e interdependencias.

Es así que, en la visión náhuatl, el agua en tanto ser vivo tiene calidades morales: puede ser buena, como el agua de los manantiales; o mala, peligrosa material y espiritualmente, como las barrancas profundas de los grandes ríos donde viven los Rayos (Kioujteyoko);⁵ o como las aguas oscuras de más abajo, las aguas

⁵ “Los *kiouteyomej* son muy importantes en la vida cotidiana de los *maseualmej*, sobre todo en los meses de junio y octubre que son cuando se presentan las tormentas. Los *maseualmej* se refieren a las *kiouteyomej* como seres o entes infantilizados y asexuados que son los responsables de generar las tormentas” (Fernández Lomelín, 2013: 213).

de Nualaco (aguas embrujadas), donde moran los espíritus malignos que hechizan a los caminantes que tienen miedo (Beaucage, 2012: 126). Los ríos están “encantados”, habitados por fuerzas malignas; por los ríos pasean las almas de los ahogados, de las madres infanticidas, de las personas asesinadas y los animales fantásticos que de noche espantan a los viajeros (Beaucage, 2012: 126).

El agua en tanto ser vivo siente: percibe los estados de ánimo de las personas que están cerca, y por eso, cuando se usa, se le pide permiso, se utiliza con respeto, no se le golpea ni ofende (Fernández Lomelín, 2013: 108, 227). En torno al agua, se realizan rituales: se ponen cruces cerca de los manantiales y, en mayo, por el inicio de las grandes lluvias, se festeja a San Juan-Aueuejcho, representación cristiana de Tláloc, antiguo dios de la lluvia, cuya presencia es asociada al Talokan (“lugar de Tláloc”), el lugar donde mora y surge la vida y de donde proviene la abundancia terrestre.

El agua tiene diferentes guardianes: la víbora (kouat) vigila los manantiales y, por ellos, los abuelos dicen que, si se mata a la víbora, el manantial se seca; la tortuga (ayotsin) produce agua y protege a los achicuales,⁶ por lo mismo, nunca hay que sacar a las tortugas de los achicuales. Los ríos tienen sus propios espíritus guardianes, los apiyani, a los que se atribuye la facultad de castigar algunos delitos humanos (Fernández Lomelín, 2013: 228; Beaucage, 2012: 126; Maseual Siuamej, 2017).

Los maseualmej interactúan constantemente con todos estos seres naturales y supranaturales, entablando con ellos múltiples relaciones de intercambio e interdependencia. Tal como explica Fernández Lomelín, en Cuetzalan, al igual que en muchos otros territorios indígenas, el modelo dominante occidental de producción de la naturaleza entra en permanente tensión con el pensamiento local,

⁶ Los achicuales son sistemas tradicionales de captación de agua de lluvia. Han sido utilizados como fuente de abastecimiento de agua a lo largo de siglos y representan una reserva acuífera importante, sobre todo, en época de estiaje. Con la introducción del agua potable domiciliaria, muchos achicuales han sido abandonados y con el tiempo han ido desapareciendo.

que entiende de forma diferente la relación humano naturaleza, que si bien hace uso de ella, también genera procesos de interdependencia a través de cosmovisiones mediadas por procesos de larga duración de observación de la naturaleza mezclada con elementos míticos, es decir religiosos (Fernández Lomelín, 2013: 54).

Preguntarse por el valor de uso del agua en estos territorios implica contemplar toda esta multiplicidad de significados que los maseualmej han ido produciendo a lo largo de los siglos, en la medida en que se han ido apropiando del medio natural en el que habitan, transformándolo para convertirlo en un mundo significativo para sí. Si bien es cierto que hoy en día esta multiplicidad de significados coexiste conflictivamente con otros sentidos de uso de la naturaleza ligados más a la cultura moderna occidental, que tiende a reducir el agua a un recurso aprovechable económicamente; también es verdad que estos otros sentidos persisten en muchos espacio-tiempos sociales, condicionando una multiplicidad de prácticas colectivas en las que los habitantes de Cuetzalan se relacionan con el agua desde otras perspectivas y lógicas sociales, donde el agua no es reducible a una cosa, un objeto o una mercancía.

Los comités de agua son uno de estos ámbitos sociales donde la relación con el agua se teje desde otros códigos culturales ligados más al pensamiento local y donde la riqueza cualitativa de los valores de uso que se producen en torno al agua rebasa por mucho la lógica cosificante del capital. Pues, al igual que en muchos otros lugares de México, donde la cultura comunitaria de raíz indígena sigue teniendo una presencia y un papel fundamental en la organización de múltiples aspectos de la vida cotidiana de las poblaciones locales, entre los maseualmej de Cuetzalan el agua no es sólo un ser vivo o un elemento indispensable para la vida, sino que es también un bien común que sus habitantes se encargan de producir y cuidar cotidiana y colectivamente.

CUANDO EL AGUA ES UN BIEN COMÚN

A diferencia de otras realidades rurales e indígenas del país, la población del Municipio de Cuetzalan goza, casi en su integridad, del servicio domiciliario de agua potable. Sin embargo, menos de la mitad de sus habitantes (apenas 17 mil de los 50 mil que residen en el municipio), recibe el líquido vital del sistema de agua potable gestionado por el ayuntamiento. Éste se encarga de proporcionar el servicio casi exclusivamente en la cabecera municipal, donde se concentra la mayoría de la población mestiza. El resto de sus habitantes, en su mayoría indígenas, se abastecen del líquido vital a través de decenas de comités autogestivos de carácter comunitario, el más grande de los cuales es el llamado Sistema del Agua Industrial: una compleja organización comunitaria que actualmente abastece a un aproximado de 18 mil usuarios (más que el sistema municipal de agua) y reúne en su interior a 20 comités barriales y rurales de carácter local, los cuales se organizan en un comité central compuesto por representantes de los usuarios de cada comité local.⁷

La mayoría de los comités de agua del Municipio de Cuetzalan surgieron entre las décadas de los ochenta y de los noventa del siglo pasado, cuando, frente a la incapacidad del ayuntamiento para construir una adecuada red hidráulica, se produjo en la región un amplio proceso de organización social en torno al problema que significaba no contar con agua potable (Fernández Lomelín, 2013: 183). A raíz de ello, la mayoría de las comunidades del municipio decidió encarar el problema del abastecimiento del agua potable de forma autónoma, recurriendo –como suelen hacerlo– a sus propias prácticas organizativas y a su cultura asamblearia. Cada comunidad eligió en asamblea a su propio comité de agua y, a partir de allí, empezó a rea-

⁷ Para una descripción más puntual de las características del Sistema del Agua Industrial y de otros comités de agua, ver Rátiva, Longoni, Melgarejo, “La experiencia de los comités comunitarios de agua en Cuetzalan, Puebla”, publicado en esta misma revista.

lizar –sola o asociada con otras comunidades– las gestiones correspondientes ante autoridades federales y estatales u organizaciones caritativas, para obtener algunos recursos que les permitieran comprar mangueras y tuberías e instalar pequeñas represas y tanques de almacenamiento. Es así como empezaron a emerger a lo largo de todo el territorio cuetzalteco decenas de acueductos comunitarios, en su gran mayoría auto-construidos por los usuarios a partir de faenas comunitarias. Los magros recursos que las comunidades pudieron obtener después de años de gestión casi nunca alcanzaron para cubrir la totalidad de la realización de las obras; en prácticamente todos los casos, las familias beneficiarias del servicio han aportado su mano de obra en forma de faenas para trasladar los materiales de construcción, construir las represas, realizar el tendido de las tuberías y de las mangueras, realizar las instalaciones domiciliarias, etc. De esta forma, han dado vida a un articulado sistema de ingeniería hidráulica (infinitamente más eficiente del que es actualmente gestionando por el ayuntamiento) en el que los saberes y las técnicas occidentales se han ido combinando con los conocimientos técnicos, las visiones del territorio y las prácticas organizativas locales.

Como mencionamos anteriormente, los acueductos comunitarios de Cuetzalan son un ejemplo paradigmático de una realidad en la que la forma de hacerse cargo de las relaciones de intercambio metabólico con la naturaleza responden a una lógica social y cultural con base en la cual algunos elementos naturales como el agua no son ni cosificables, ni mercantilizables, sino parte de una suerte de “patrimonio común” que compartimos con otros seres. Lo anterior resulta muy claro si analizamos la tecnología hidráulica que utilizan estos pequeños sistemas comunitarios de agua. Ésta, en efecto, revela no sólo el gran conocimiento que las comunidades maseual tienen de su territorio y del comportamiento de las aguas en la región, sino también la forma en que han podido resolver la necesidad de agua potable entablando con el medio natural que ocupan una relación metabólica respetuosa de los otros ciclos vitales. Veamos por qué.

Todos los sistemas comunitarios de agua de la región utilizan aguas superficiales, pues sería prácticamente imposible cavar pozos

en un territorio cársico como el de Cuetzalan. La mayoría se abastece de pequeños arroyos y manantiales ubicados en la zona sur del municipio, donde se encuentran las montañas más altas y el agua más limpia.⁸ De costumbre, los comités de agua construyen pequeñas represas en el curso de los arroyos o en la proximidad de los manantiales, para canalizar el agua hacia una primera caja de almacenamiento que, por lo general, está compuesta por una serie de pequeños tanques construidos en cascadas para desacelerar el flujo del agua, mantener su oxigenación y favorecer el depósito de los escombros. Las represas nunca capturan la totalidad del arroyo por dos razones principales: en primer lugar, porque nunca podría contener la fuerza del agua en épocas de lluvias torrenciales y, en segundo lugar, porque “el río no se mata” (Flores López, 2017). Las comunidades toman agua del río, pero respetan profundamente toda la vida que en él se genera y, por ello, dejan que el agua de los arroyos de los que se abastecen, siga fluyendo de acuerdo con su curso natural.

Una vez almacenada en las captaciones, el agua baja por gravedad hasta las comunidades, transportada por tuberías o mangueras de diferentes tamaños que las comunidades han ido tendiendo, aprovechando las cañadas y los desniveles del territorio. Ningún comité hace uso de bombas eléctricas ni, por tanto, de energía; la gravedad es la única fuerza que mueve el agua de estos acueductos, incluso cuando ésta es transportada por numerosos kilómetros, como en el caso del sistema de agua potable de Reyeshogpan, cuya tubería se extiende a lo largo de 19 kilómetros.

Llegando a las comunidades, el agua es distribuida equitativamente en cada domicilio. Por lo general, las familias se conectan a la red principal con una manguera de dos pulgadas y pueden usufructuar, por una tarifa mensual fija, de toda el agua que necesiten. Un rasgo distintivo de todos estos sistemas de agua de carácter comunitario es, en efecto, el hecho de que no usan ningún tipo de medidores domici-

⁸ Se trata, en su mayoría, de aguas superficiales que alimentan la microcuenca del río Cuichat.

liarios para contabilizar el consumo de cada usuario. Cuando se pregunta a la gente de estas organizaciones de base por qué se resisten a utilizar medidores, la respuesta que se recibe es similar en todos los casos: “el agua no le pertenece a nadie, pero todos tienen el derecho a ella porque es un elemento esencial para la vida”; por lo mismo, no se puede medir el agua y pagar en función de la cantidad que se consuma: el agua no puede ser vendida porque no tiene dueño. Las bajísimas tarifas que las familias de usuarios pagan a los comités (entre 10 y 20 pesos al mes) no representan un pago por el agua, sino que son consideradas aportaciones colectivas para sostener la manutención de la red y solventar los gastos que los comités van sosteniendo periódicamente para garantizar la autogestión y la continuidad del servicio.

Otro elemento indicativo del tipo de relación metabólica que estos pequeños comités entablan con la naturaleza, es el hecho de que la mayoría de estas organizaciones se hace cargo de la limpieza periódica tanto de las captaciones, como de los manantiales y de los arroyos de los que se abastecen, interviniendo constantemente y de forma activa sobre el medio natural con el que entretienen una relación de uso, para preservarlo y garantizar una buena calidad del agua. Algunas de estas labores vienen realizadas por las mismas autoridades de los comités o por fontaneros contratados por los comités; sin embargo, cuando se trata de labores muy demandantes, se recurre a las faenas comunitarias, en las que las familias de usuarios acuden periódicamente con base en un sistema de turnos.

El recurso a la faena no es sólo una forma para abaratar enormemente los gastos de gestión del sistema, sino también de reforzar los vínculos comunitarios y de mantener vivo el compromiso de los usuarios con el cuidado colectivo del territorio y del sistema de agua que los abastece. En una conversación colectiva, Don Jorge Flores, una autoridad del Comité del Agua Industrial, nos comentaba al respecto que los dirigentes de este sistema organizan, por lo menos una vez al año, una gran faena colectiva hasta los manantiales de los que se abastece el sistema. Para ellos, es muy importante mantener este compromiso anual, no sólo para garantizar la calidad del agua que toman, sino también porque esta faena

es un momento importante de encuentro e intercambio de saberes al interior de la comunidad, a lo largo del cual sobre todo los jóvenes (los cuales por lo general han sido acostumbrados a abrir simplemente la llave del agua para tener acceso a ella) aprenden a reconocer el territorio y a apreciar todo el trabajo colectivo que está detrás de la llave del agua de su casa (Flores López, 2017).

Respecto a ese punto, para seguir con el hilo de análisis que veníamos proponiendo, es importante destacar que las relaciones de intercambio que los comités de agua entablan con el medio natural que usan para satisfacer su necesidad de agua, se dan dentro de una “forma de lo político” particular, una forma comunitaria de lo político que las comunidades de esta región han venido cultivando, actualizando y reinventando a lo largo de siglos. Parafraseando a Massimo de Angelis, podemos decir que dentro de esta forma de lo político, los comités de agua de Cuetzalan no sólo utilizan un bien con un valor de uso que responde a su propia construcción social; sino que también se hacen cargo de su producción, de su reproducción y de su sustentabilidad a partir de prácticas autogestivas y assemblearias que responden a su propia cultura política. Al hacerlo, “producen” una multiplicidad de valores de uso relacionales, como pueden ser las faenas o las asambleas.

Otro aspecto característico de estos comités es, en efecto, el hecho de que todos ellos responden al mandato de una asamblea comunitaria. Los usuarios de estos acueductos comunitarios se reúnen en asamblea con una cierta periodicidad (cada tres o seis meses) o todas las veces que sea necesario si hay un problema o una urgencia que enfrentar colectivamente. En las asambleas, las autoridades de los comités presentan informes de su gestión; comunican las dificultades a las que se enfrentan para buscar una solución colectiva; definen las tarifas, la periodicidad y las modalidades de los pagos; organizan las faenas, etc. Toda decisión significativa relacionada con la gestión del agua tiene que pasar por la asamblea de usuarios; las autoridades de los comités, aunque tiendan a permanecer muchos años en sus cargos, no se mandan solas; tienen siempre que responder a la asamblea y acatar las decisiones colectivas que allí se tomen. Por otro lado, las

familias de usuarios tienen la obligación de participar en la asamblea y de cumplir con los acuerdos colectivos. Como en muchos otros contextos comunitarios, el derecho a usufructuar un servicio generado por la comunidad implica, para quienes se benefician de ello, el cumplimiento de toda una serie de obligaciones hacia esta misma comunidad.

Finalmente, los comités de agua de Cuetzalan representan uno de los pocos ámbitos sociales donde las comunidades maseual logran todavía relanzar y poner en juego un modo de existencia propio, al interior del cual los valores de uso que se producen y consumen en torno al agua como bien común no han quedado todavía capturados por los dictámenes del capital; un modo de existencia donde los valores de uso siguen expresando la inmensa riqueza cultural y relacional que estos pueblos continúan resguardando en su interior.

PREGUNTAS A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después de este breve recorrido por la multiplicidad de valores de uso que se producen en Cuetzalan en torno a la gestión comunitaria del agua, cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿cuál sería el destino de estas experiencias organizativas, si las abundantes aguas de la región fueran puestas al servicio de los grandes proyectos extractivos que amenazan estos territorios? ¿Cuánta riqueza social y material se desvanecería si el agua, al igual que otros elementos del territorio cuetzalteco, siguiera siendo cosificada y reducida a simple mercancía?

La respuesta a estas preguntas la están dando los mismos comités de agua junto con todas las mujeres y los hombres de esta región que, desde hace algunos años, luchan tenazmente para detener a aquellos que ellos mismos han definido como “proyectos de muerte”. Mas esta es otra historia que merece ser contada aparte.⁹

⁹ Para una descripción minuciosa del proceso de lucha que las comunidades de Cuetzalan y de otros municipios de la Sierra Norte de Puebla

BIBLIOGRAFÍA

- Beaucage P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Plaza y Valdez/UNAM/DIALOG/Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia Sunt Communia. On the commons and the transformation to postcapitalism*. London: Zed Books.
- Echeverría, B. (2008). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. México: UNAM, Itaca.
- Fernández Lomelín, L. (2013). “Gestión pluricultural del agua en un territorio indígena. El caso de Cuetzalan, Puebla. 1860-2011”. Tesis de doctorado en Desarrollo regional. México: El Colegio de Tlaxcala.
- Gutiérrez, R.; Linsalata, L.; Navarro, M. (2017). “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”. En Inclán, D.; Linsalata, L. y Millán, M. (Coords.), *Modernidades alternativas*. México: UNAM.
- Massieu Trigo, Y. (2017). “Movimiento indígena, ordenamiento territorial y biodiversidad en Cuetzalan, Puebla”. *Argumentos*, 30(83), enero-abril, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 119-148..
- Smith, N. (2006). *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*. México: UNAM- Facultad de Filosofía y Letras.

Entrevistas

- Jorge Flores López. Miembro de la comisión de vigilancia del Comité Central del Sistema del Agua Industrial. Historiador de Cuetzalan. Entrevista realizada el 19 de febrero de 2017.
- Integrantes de la organización de mujeres Maseual Siuamej. Entrevista colectiva realizada el 20 de febrero de 2017.

han emprendido contra los llamados “proyectos de muerte”, ver: Hernández Hernández, F.J., “Los defensores de la vida contra los proyectos de muerte: resistencias y articulaciones frente a la industria extractiva en la Sierra Norte de Puebla”, publicado en esta misma revista.