

El desarrollo rural desde la mirada local

Gisela Espinosa Damián
Arturo León López
Coordinadores



Colección Teoría y Análisis



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Gisela Espinosa Damián

Es doctora en antropología, desde 1998 imparte docencia en el Posgrado en Desarrollo Rural. Entre sus publicaciones se encuentran análisis sobre procesos organizativos en torno a la producción, la comercialización y el abasto rural; estudios sobre movimientos sociales y políticas públicas para el campo, especialmente en el estado de Guerrero. En los últimos años ha incursionado en el análisis de temas relativos a la salud y en la reflexión sobre los problemas, respuestas y aportes de las mujeres indígenas en la construcción de un proyecto alternativo de sociedad, sin discriminación y con equidad.

Arturo León López

Desde 1985 es profesor-investigador en el Posgrado en Desarrollo Rural y en el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. A partir de entonces ha trabajado en las siguientes líneas de investigación e impartido módulos sobre: organización y movimientos campesinos, estrategias de reproducción campesina, mercados y producción rural, así como tendencias actuales de la agricultura mundial. Actualmente forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

EL DESARROLLO RURAL DESDE LA MIRADA LOCAL

El desarrollo rural desde la mirada local

Gisela Espinosa Damián
Arturo León López

COORDINADORES



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humani-



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Lema Labadie

Secretario general, Javier Melgoza Valdivia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

Rector, Cuauhtémoc Vladimir Pérez Llanas

Secretaria de la Unidad, Hilda Rosario Dávila Ibáñez

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Alberto Padilla Arias

Secretario académico, Jorge Alsina Valdés y Capote

Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Ramón Alvarado Jiménez / José Luis Cepeda Dovala (presidente)

Roberto Constantino Tóto / Sofía de la Mora Campos

Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL

Francisco Luciano Concheiro Bórquez / Lidia Fernández Rivas

Anna Ma. Fernández Poncela / José Flores Salgado (presidente)

Adriana García Gutiérrez / Graciela Lechuga Solís / Diego Lizarazo Arias

Jaime Sebastián Osorio Urbina / Celia Pacheco Reyes

Alberto Isaac Pierdant Rodríguez / Raquel Rosales Montañez

Diseño de portada: Jimena Azpeitia Espinosa

Primera edición: 21 de octubre de 2009

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

UAM-Xochimilco

Calzada del Hueso 1100

Col. Villa Quietud, Coyoacán

C.P. 04960 México, DF.

ISBN: 978-607-477-150-3

ISBN de la colección Teoría y análisis: 978-970-31-0929-6

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

Índice

Presentación	9
<i>Gisela Espinosa Damían</i>	
<i>Arturo León López</i>	

PRIMERA PARTE

La construcción social del territorio

La historia como arma de lucha	23
<i>Damián Camacho Guzmán</i>	
Desarrollo y conservación, hacia el reencuentro	43
<i>Marie Claude Brunel Mase</i>	
Transformaciones territoriales, culturales y religiosas en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco	65
<i>Gisela Landázuri Benítez</i>	
<i>Liliana López Levi</i>	

SEGUNDA PARTE

Mujeres y derechos humanos

Sacudiendo conciencias: reflexiones sobre trabajo y empleo doméstico en Chiapas	81
<i>Coni López Silva</i>	

Ganar el paraíso: mujeres indígenas contra la violencia y la muerte materna 117
Beatriz Terrazas Mata

Desarrollo y equidad de género en el mundo rural de Guerrero 131
Rosalba Díaz
Gisela Espinosa
Margarita Nemecio
Karina Ochoa

TERCERA PARTE

Educación, comunicación y cultura

Usos, ritos y querencias del alcohol
en la cultura política de Tlahuilottepec, Mixe, Oaxaca 157
Sandra Hernández Bautista

Intermedios del desarrollo rural: Jënpoj en la reproducción de la cultura ayuujk 177
María Elena Martínez Torres
Sócrates Vásquez García

Formación de capacidades hacia un desarrollo sustentable
en las regiones campesinas e indígenas de Veracruz 195
Gerardo Alatorre Frenk

CUARTA PARTE

Recursos naturales, producción y tecnología

Mujeres y tecnología alternativa:
una experiencia en la Sierra de Santa Marta, Veracruz 213
Susana Cruz-Ramírez
Lucio Tehuítzil Valencia

Batallas locales por el agua potable.
La creciente conflictividad entre comunidades rurales y municipios urbanos 243
Carlos Rodríguez Wallenius

Prácticas campesinas del maíz frente al mercado 263
Elsa Guzmán Gómez
Arturo León López

El mercado de trabajo agrícola y la innovación tecnológica:
un estudio de caso en la producción de hortalizas en Sinaloa 285
Yólana Cristina Massieu Trigo

QUINTA PARTE
Migración y nueva ruralidad
(*In memoriam*)

El *th'inku* (*encuentro*) de los que se fueron a la Argentina y los que llegaron
de la Puna: Tumusla, comunidad quechua en el valle interandino boliviano 313
Alex Anagua Rodríguez

Presentación

En este libro se incluyen 14 artículos que condensan resultados de investigación del posgrado en Desarrollo Rural que se imparte en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Diez de ellos están escritos por egresados del posgrado, dos en coautoría de egresados y docentes; y dos más sólo están escritos por docentes. La autoría predominante de quienes fueron estudiantes de la especialización, maestría y doctorado en Desarrollo Rural ofrece una mirada fresca, no sólo porque todas las colaboraciones hacen referencia a problemas vigentes y a procesos vivos, sino porque la mayoría de las y los autores también se aproximan con nuevas herramientas y visiones a ellos.

Desde antes de su ingreso al programa, los estudiantes de este posgrado mantienen un vínculo directo con actores sociales que participan en procesos y proyectos de desarrollo rural. Esta cualidad resulta clave en la propuesta académica del posgrado, pues la investigación que aquí se realiza pone en el centro de la reflexión las experiencias, los problemas, los retos y las opciones de los grupos con los que interactúan los estudiantes, en el marco de procesos de cambio local, nacional y global, y a la luz de enfoques, conceptos, teorías y debates del desarrollo rural.

La vinculación de los estudiantes de maestría y doctorado con la realidad rural también permite concretar la propuesta pedagógica de la UAM-Xochimilco: el sistema modular, que supone una estrecha y dialéctica relación entre docencia-investigación y vinculación; a la vez que crea la posibilidad de que el conocimiento y la reflexión crítica que promueve el posgrado apunte a la creación de alternativas ante problemas sociales. Tarea y compromiso de toda universidad, pero especialmente de una universidad pública como la UAM.

La emergencia de problemas, procesos y actores del desarrollo en el campo, que algunos analistas inscriben en la “nueva ruralidad”, indica que no se puede seguir pensando al campesinado, a los terratenientes y empresarios capitalistas y al Estado como actores únicos del desarrollo rural.

Para empezar, las familias campesinas cuya vida dependía prioritariamente de su relación con la tierra y de la agricultura en la parcela, hoy no sólo complementan su ingreso con ganadería de traspatio, producción artesanal y/o jornales o salarios temporales, como antes, sino que en una proporción creciente, la subsistencia familiar y comunitaria depende de remesas en dólares o en pesos, de la ocupación y el salario devengado en labores no agropecuarias, de la incorporación de varios miembros de la familia a actividades que generen un ingreso monetario, y de subsidios al consumo que han desplazado el ingreso en dinero o en especie que provenía del trabajo parcelario y de recursos oficiales para el fomento productivo. La vida y la actividad de las familias campesinas han cambiado.

En las últimas décadas también la situación de los empresarios rurales se ha modificado, y muchos de ellos han ido a la quiebra. Los productores rurales, campesinos y empresarios no se enfrentan realmente al “libre mercado”, sino a competidores –sobre todo estadounidenses– protegidos con grandes subsidios gubernamentales que les permiten competir con ventaja y ganar mercados o proteger la multifuncionalidad del sector rural. En países desarrollados, el campo no sólo se visualiza como fuente de alimentos y empleo, sino como un espacio que guarda y recrea la diversidad natural y cultural, cuyos pobladores merecen apoyo, altos subsidios, regulaciones mercantiles y barreras comerciales para seguir existiendo y cumpliendo estas funciones benéficas para el conjunto de la sociedad. Mientras esto ocurre en otros países, en México se abren y desregulan los mercados, se retiran inversiones y subsidios del Estado y se abandona al campo, adecuando políticas y recursos a una visión asistencial que encaja más en una estrategia de “gobernanca” que en una visión del desarrollo productivo, económico y social.

Desde los años ochenta, el Estado benefactor fue sustituido abruptamente por el Estado neoliberal, garante de los intereses del gran capital, promotor del reino del mercado, tanto en productos y recursos naturales como en relación con la tierra. La modificación del artículo 27 constitucional de 1992 tuvo en la mira cancelar derechos agrarios y abrir la propiedad social (ejidal

y comunal) al mercado. El “darwinismo” económico empezó a dominar, pues desde la perspectiva estatal sólo tienen derecho a existir quienes sobrevivan a la competencia de un mercado mundial contra los productores mexicanos. Si algunos ruinosos productores cometen la “irracionalidad” económica de seguir cultivando, no es precisamente por el apoyo estatal o las bonanzas previsibles de los mercados de futuro, sino porque el arraigo a la tierra y a otros estilos de vida, valores, identidades y culturas logra sobreponerse a los dictados de la máxima ganancia. Claro, al costo de una subsistencia precaria o de operar en números rojos.

No sólo se han modificado las condiciones de reproducción material: en los mismos años en que se mueven los cimientos de la vida productiva y económica crece la población rural y con ella la presión sobre la tierra y el empleo. Hoy se vive la paradoja de que “falta tierra” y “sobra tierra” simultáneamente: “falta tierra” para millones de jóvenes que llegaron tarde a la reforma agraria; “sobra tierra” de los jóvenes herederos, hijos de ejidatarios y comuneros que ya no quieren cultivarla, pues el ingreso posible de su actividad parcelaria no da para subsistir decorosamente y sería mucho menor que los dólares que dejaría su emigración. Sea porque no se tiene o porque se abandona la tierra, sea porque la juventud rural tiene otras expectativas de vida, la ocupación de la población que potencialmente podría ocuparse en el medio rural ha diversificado sus actividades fuera de este ámbito. Esta realidad constituye otro de los rasgos de nuestra “nueva ruralidad”.

La emergencia de actores del desarrollo rural poco convencionales no sólo está asociada a la posesión o no de la tierra y al tipo de actividades productivas, sino a que la migración es un elemento clave en las actuales estrategias de reproducción social. La itinerancia de la población rural e indígena provee de dólares o pesos para vivir, pero también significa desgarramiento y reorganización familiar, laboral y comunitaria. El carácter transterritorial o transnacional que hoy adoptan la unidad doméstica campesina, la comunidad y el territorio, es muestra de los significativos cambios que produce la migración. Hoy, se reconfiguran y articulan los espacios, se innovan las formas de vida y las culturas rurales e indígenas, se modifican las relaciones de poder, así como las tareas asignadas a distintos miembros de la comunidad y de la familia. Todo ello también forma parte de una realidad rural mexicana que se transforma violentamente.

Si bien el saqueo y la depredación ecológica se inició hace más de cinco siglos, en las últimas décadas la naturaleza envía señales rojas, pone topes, evidencia la inviabilidad de mantener una racionalidad económica que en lugar de naturaleza ve sólo “recursos naturales” convertibles en ganancia. El achicamiento de los bosques, la contaminación, la desertificación, la erosión y la disputa por el agua se agravan ahora. El cambio climático torna más vulnerable a la actividad agropecuaria y a la vida misma de las sociedades rurales e indígenas. También en este caso emergen actores que se levantan en defensa de sus territorios, de la naturaleza y sus culturas; impulsan proyectos sustentables en el plano ambiental, económico, social, cultural, ante los embates de codiciosas corporaciones y ante un Estado que intenta sacarlos y despojarlos de áreas biodiversas y con una rica historia cultural.

Las respuestas rurales o rururbanas, campesinas o indígenas, también se construyen frente a un Estado autoritario, discriminador y violento, que no respeta derechos políticos ni concepciones y prácticas jurídicas surgidas de los pueblos originarios. La democratización de la sociedad nacional, específicamente en el medio rural, avanza despacio, se disputa palmo a palmo, avanza y retrocede. La imposición de un proyecto empresarial sólo puede lograrse negando necesidades y reclamos populares; pero esta negación, a su vez, se responde airadamente y llega a adoptar formas radicales y a configurar nuevos actores sociales con raíces rurales.

Los virajes, los retos y las transformaciones que sufren las sociedades rurales e indígenas obligan a cuestionar enfoques, conceptos y marcos teóricos convencionales construidos en otros momentos; ello implica abrir los ojos, tratar de comprender problemas inéditos, reconocer procesos y actores emergentes; y desde ahí, en este contexto adverso, diverso y dinámico, imaginar y apuntalar alternativas de desarrollo rural.

Sueños, conceptos y acciones; experiencias que impulsan cientos, miles de colectivos, son diques de la resistencia desde donde se construye “otro desarrollo”, alternativas en las que estudiantes, egresados y académicos del posgrado interactúan con las personas que están padeciendo una de las facetas más crudas de la globalización, de las políticas neoliberales y de los mecanismos de exclusión que conjugan dimensiones étnicas, de género y de clase. Desde ahí se escribe este libro y se analizan acciones de distintos grupos sociales que

en el ámbito rural y a contrapelo están emprendiendo alternativas al proyecto hegemónico de desarrollo.

Los trabajos incluidos en esta obra dejan ver que el desarrollo no es un proceso lineal y predefinido, sino que puede tener múltiples direcciones y que está marcado por la contingencia; también es visible la relevancia que las y los autores dan al análisis de la participación y acción de los sujetos subalternos y de sus retos y tensiones ante otros actores que inciden en el medio rural. Suponemos que ésta es una huella de su paso por el posgrado, pues la idea de un desarrollo con participación activa de los sujetos sociales es un eje central de la formación que éste ofrece.

En México y América Latina, los sujetos rurales tienen historias marcadas por la dominación, la subordinación, la pobreza y la resistencia; son historias que marcan, anteceden, condicionan y direccionan sus acciones. Desde esta relación, los colectivos rurales cuya propuesta nos interesa analizar, interactúan, forman alianzas, se contraponen, cambian de lugar en las relaciones sociales, modifican las jerarquías y las relaciones de poder, recrean su cultura, inventan el futuro. De esta manera lo rural toma una connotación histórica y sociocultural, como una condición del desarrollo rural, y se diferencia de una concepción meramente definida bajo una dimensión espacial. Lo rural, entonces, no sólo es paisaje, sino historia y relaciones sociales, cultura y política.

El sujeto social, como concepto, remite al nucleamiento de lo colectivo, a grupos sociales, organizaciones o comunidades que se identifican en la necesidad, la carencia o la injusticia; que van construyendo sus identidades y voluntades colectivas; que desarrollan un conjunto de acciones y formulan proyectos tendientes al cambio positivo para la vida del colectivo, de las familias, de las comunidades, de las personas. Los sujetos sociales del medio rural con los que trabajan los estudiantes y egresados del posgrado son grupos de mujeres, jóvenes, jornaleros, ecologistas, comunidades indígenas, ejidatarios, comuneros, migrantes, organizaciones productivas, organizaciones políticas, etcétera, que disputan el curso y las tendencias del desarrollo rural.

Sin proyectos y acciones no hay sujeto social, pero tampoco desarrollo en su sentido más profundo, es decir, no hay un despliegue de capacidades para resolver necesidades. La participación constituye a los sujetos sociales, mediante ella perfilan sus proyectos, su imaginario de futuro, adquieren experiencias y aprendizajes múltiples, generan habilidades, gestionan, experimentan los

alcances y los límites de sus propuestas, sopesan sus fortalezas y la fuerza de sus adversarios. Construyen en medio de tensiones y conflictos un “otro desarrollo” que expresa sus deseos, su visión del mundo, sus aspiraciones de justicia social y de democracia.

Sin duda, no basta con que un sujeto se organice para incidir en el desarrollo rural. La confrontación con “otro” es inherente a estos procesos. Y en todos los artículos del libro se constata que el impulso de proyectos contrahegemónicos, reivindicaciones, negociaciones o acciones concretas para mejorar las condiciones de vida, de trabajo, de relación con la naturaleza, etcétera, implica confrontar el poder de distintos grupos en el plano regional y nacional, o bien el poder multinacional que disputa sus intereses en el plano local. En este sentido, las experiencias aquí documentadas se impulsan en un entorno de confrontación social permanente. Analizar los problemas en el ámbito rural –desde esta perspectiva– exige comprender el papel y lugar que han tenido las historias y culturas rurales dentro de la sociedad regional, nacional y global.

La participación y las acciones y prácticas colectivas, los proyectos de desarrollo que aquí se reseñan, son parte de la cotidianidad y de la historia de los grupos, de las organizaciones o comunidades que las sostienen. Contienen simultáneamente los elementos de su confrontación con el poder y los constitutivos de los sujetos sociales.

Finalmente, teniendo como centro de interés el desarrollo rural en México, y partiendo del análisis de múltiples experiencias locales, se ubican éstas en un contexto mundial amplio, no tanto porque la mundialización sea nuestro eje, sino porque en lo local también se viven procesos globales que inciden directamente en la vida de las sociedades rurales e indígenas. Todo proceso local se ha visto influenciado y está inserto en los procesos mundiales de distintas maneras.

El libro se organiza en cuatro apartados: El primero se refiere a “La construcción social del territorio”. Aquí se integran tres trabajos que abordan los derroteros actuales de la nueva ruralidad en relación con la transformación y defensa del territorio, discuten la sustentabilidad, la conservación y el uso de recursos naturales, la defensa de sus identidades colectivas y de sus raíces históricas para la construcción de otros desarrollos. En el primero, “La historia como arma de lucha”, Damián Camacho Guzmán estudia la batalla de los pobladores de San Salvador Atenco contra la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Mediante la reconstrucción de esa épica

lucha descubre el vínculo entre las identidades construidas en una larga historia y la defensa del territorio. El autor analiza cómo la cultura y el territorio son elementos constitutivos de una identidad colectiva capaz de potenciar la rebeldía, la acción colectiva y la constitución de un sujeto social para detener un proyecto modernizador que significaba la reubicación y disolución de un pueblo.

En el segundo artículo de este apartado, “Desarrollo y conservación, hacia el reencuentro”, Marie Claude Brunel Mase analiza caminos alternativos de desarrollo que permiten restituir el diálogo entre la sociedad y la naturaleza. La autora reflexiona sobre el proceso de participación y negociación que los pobladores de la Cañada de Cuicatlán, Oaxaca, ubicada en un área natural protegida, deben asumir para seguir su propio camino, enfrentando, por un lado, conflictos internos y, por otro, perspectivas contrapuestas en la negociación y colaboración con las autoridades ambientales.

En el tercero, “Transformaciones territoriales, culturales y religiosas en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco”, Gisela Landázuri Benítez y Liliana López Levi, desde una perspectiva cultural, analizan la pertenencia territorial alterada por los procesos de urbanización y migración, mostrando que en un escenario como Xochimilco, ya de suyo diverso en el plano étnico, los procesos de urbanización y la influencia de Iglesias distintas a la católica alteran la vida cotidiana, la cultura y la religiosidad; las actividades productivas y las cosmovisiones también se modifican y dan lugar a una nueva ruralidad.

En el segundo apartado, “Mujeres y derechos humanos”, se integran tres artículos que documentan la desigualdad de género en un medio rural atravesado por la violencia, la discriminación y la violación de derechos humanos, así como las dificultades que mujeres indígenas de distintos ámbitos enfrentan para construir y defender la equidad de género y la ciudadanía de las mujeres. En “Sacudiendo conciencias: reflexiones sobre trabajo y empleo doméstico en Chiapas”, Coni López aborda la vulnerabilidad de las empleadas domésticas en San Cristóbal de las Casas. Muestra descarnadamente los mecanismos de explotación, subordinación y discriminación que siguen operando hoy día, y deja clara la urgencia del reconocimiento y valoración del trabajo doméstico, así como la regulación jurídica de derechos humanos y laborales para las empleadas del hogar.

En “Ganar el paraíso: mujeres indígenas contra la violencia y la muerte materna”, Beatriz Terrazas Mata expone la situación de violencia que mujeres en edad reproductiva viven al interior de sus hogares, la cual desemboca en altas tasas de mortalidad de mujeres durante el proceso reproductivo. La autora nos acerca a las experiencias de organización, aprendizaje y colaboración que mujeres indígenas de distintos estados del país están llevando a cabo para enfrentar y modificar su condición, hasta hoy vulnerable, exigiendo sus derechos, desarrollando proyectos y creando espacios de negociación.

En el último artículo de este apartado, Rosalía Díaz, Gisela Espinosa, Margarita Nemecio y Karina Ochoa reflexionan sobre el “Desarrollo y equidad de género en el mundo rural de Guerrero”, a partir de ocho testimonios de mujeres indígenas que pertenecen a dos generaciones y a cuatro pueblos indígenas: mixteco, tlapaneco, nahua y amuzgo. Las voces de estas mujeres expresan vívidamente las inequidades étnicas, sociales y de género, así como la diversidad de experiencias y estrategias que construyen para revertirlas y con ello lograr la construcción y el avance de sus proyectos de cambio social con perspectiva de género.

El tercer apartado, “Educación, comunicación y cultura”, recoge experiencias y problemas que surgen de los procesos de capacitación, educación y prácticas comunitarias para el desarrollo. Sandra Hernández Bautista desarrolla, desde una perspectiva novedosa, un tema muy poco abordado en los estudios rurales, como son los “Usos, ritos y querencias del alcohol en la cultura política de Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca”. La autora analiza el consumo de alcohol como elemento presente en la cultura política de la comunidad, lo que la lleva a sostener que en el uso, rito y querencia del alcohol confluyen aspectos diversos como el origen mítico, las individualidades existenciales, las redes familiares y comunitarias, así como las resistencias culturales y las relaciones de poder y dominación, considerando que la ingesta alcohólica como práctica cultural es un factor que incide en el desarrollo comunitario.

En “Intermedios del desarrollo rural: Jënpoj en la reproducción de la cultura ayuujk”, María Elena Martínez Torres y Sócrates Vásquez García recuperan la experiencia de la radio comunitaria de Santa María Tlahuitoltepec –la misma comunidad del artículo anterior– en la Sierra Norte de Oaxaca. Los autores destacan el papel de la radio en el fortalecimiento de la identidad y la cultura de la comunidad, así como en la superación del aislamiento cultural de los pueblos.

Asimismo, analizan cómo distintos actores confrontan al modelo hegemónico y generan espacios de reflexión, crítica y reivindicación utilizando la radio como medio de comunicación principal.

Gerardo Alatorre Frenk reflexiona sobre la “Formación de capacidades hacia un desarrollo sustentable en las regiones campesinas e indígenas de Veracruz”. Aquí se describe la experiencia de la licenciatura en Desarrollo Regional Sustentable de la Universidad Veracruzana Intercultural, cuya misión es enlazar los procesos de formación de jóvenes con la generación de conocimientos que fortalezcan iniciativas comunitarias orientadas hacia una mejor calidad de vida. El autor también valora algunos de los principales logros y retos de esta experiencia.

La cuarta parte se dedica al análisis de experiencias sociales en relación con “Recursos naturales, producción y tecnología”. Esta sección contiene cuatro artículos que documentan experiencias, dificultades y prácticas rurales vinculadas con los recursos que apuntan a la construcción de alternativas. En “Mujeres y tecnología alternativa: una experiencia en la Sierra de Santa Marta, Veracruz”, Susana Cruz-Ramírez y Lucio Tehuitzil Valencia hacen una reflexión crítica sobre la relación entre ecotecnologías y mujeres rurales; dan cuenta del proceso de difusión, promoción, adopción, adaptación y apropiación; y analizan sus resultados, alcances y límites. Sin olvidar la contribución de dichas tecnologías al mejoramiento de la salud de las mujeres, descubren cómo una intervención aparentemente técnica impacta en las relaciones sociales y de poder, no siempre con los resultados esperados.

En “Batallas locales por el agua potable. La creciente conflictividad entre comunidades rurales y municipios urbanos”, Carlos Rodríguez Wallenius analiza, a partir de tres casos (Veracruz, Guanajuato y Morelos), la escasez del agua potable y las disputas entre las comunidades rurales que la poseen y los centros urbanos que la requieren; en esta confrontación se manifiestan distintos aspectos del problema, como son la contaminación de cuerpos de agua y el abatimiento de mantos freáticos, la descentralización de funciones municipales y la presión de organismos internacionales y empresas para privatizar los servicios de distribución de este importante líquido. Al presentar estos escenarios complejos, el autor apunta algunas propuestas hacia prácticas sustentables que lleven a un manejo comunitario del agua compatible con el derecho de los centros urbanos de poseerla.

En “Prácticas campesinas del maíz frente al mercado”, Elsa Guzmán Gómez y Arturo León López recuperan la experiencia de dos comunidades del estado de Morelos en su relación con el cultivo del maíz, considerado como eje integrador de sus estrategias de reproducción. El artículo destaca la complementariedad entre el cultivo de maíz criollo y cultivos comerciales con la venta de tortillas para resguardar la siembra y el valor del maíz, la práctica campesina y su propia cultura.

En este mismo apartado se incluye el artículo “El mercado de trabajo agrícola y la innovación tecnológica: un estudio de caso en la producción de hortalizas en Sinaloa”, en el que Yolanda Massieu trata el problema de la inserción laboral de jornaleros agrícolas contratados por empresas hortícolas que cuentan con tecnología de punta; la autora reflexiona sobre las pésimas condiciones laborales y las posibilidades que los trabajadores tienen para incidir en el mejoramiento de sus condiciones de trabajo en la franja moderna y rentable de la agricultura mexicana.

En el último apartado, “Migración y nueva ruralidad”, incluimos un artículo de Alex Anagua Rodríguez, egresado de la décima generación de la maestría. Alex, boliviano de origen, llegó a México en 2003 con el fin de cursar la maestría en Desarrollo Rural, en la que destacó como estudiante y se ganó el afecto de compañeros y docentes. Perdió la vida en 2006 haciendo trabajo de campo en el estado de Guerrero, pero dejó este escrito listo para su difusión. “El *th’inke* (*encuentro*) de los que se fueron a la Argentina y los que llegaron de la Puna: Tumusla, comunidad quechua en el valle interandino boliviano” toca el tema migratorio en su país de origen. Pese a no referirse a México como el resto de los textos del libro, decidimos incluirlo porque su calidad es meritoria y porque muestra que en otros países de América Latina se viven problemas semejantes y se construyen alternativas desde los sujetos sociales como en nuestro país; además, queremos que la publicación de este trabajo sea un modesto reconocimiento que mitigue la irreparable pérdida.

En conjunto, el libro es una muestra de la investigación que se realiza en el posgrado en Desarrollo Rural, especialmente de la labor de estudiantes y egresados; sin embargo, la obra también expresa la complejidad y diversidad de problemas que para incidir en un cambio social deseado enfrentan hoy día los sujetos sociales habitantes del campo y de las áreas rururbanas: sus

PRESENTACIÓN

preocupaciones ambientales, culturales, de género y sociales. No sólo se constatan las tensiones y los obstáculos para lograr el bienestar y el desarrollo, sino los esfuerzos que todos estos sujetos hacen para transformar y mejorar, desde el espacio local, sus condiciones de vida, la relación con la naturaleza y sus recursos, su posición y permanencia como agricultores, las relaciones sociales y políticas, así como la defensa de sus identidades y culturas. El desarrollo alternativo se construye desde estas trincheras.

Gisela Espinosa Damián
Arturo León López

PRIMERA PARTE
La construcción social del territorio

La historia como arma de lucha

*Damián Gustavo Camacho Guzmán**

No queremos aeropuerto, migajas, ni expropiaciones,
defendemos nuestro ejido de vivales y ladrones.
Al tambor, al tambor, al tambor de la alegría.
Yo quiero que tú me lleses al tambor de la alegría [...]
No estamos contra el progreso.
Defendemos nuestra historia,
el decreto es un despojo del futuro y la memoria [...]
Aquí están nuestros ancestros, no los abandonaremos,
Nosotros aquí nacimos y aquí, también, moriremos.

*Tambores de Atenco. Cayo Vicente, basada en
El tamborcito de la alegría, del dominio público.*

El territorio

El 22 de octubre de 2001 los pobladores del municipio de Atenco recibieron una noticia esperada: la publicación del decreto expropiatorio para la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM). Ese día se emitieron 19 decretos expropiatorios, que comprendían 5 091 hectáreas de cultivo, por las que el gobierno federal debía pagar un total de 534 374 391 pesos a 4 375 ejidatarios. Los ejidos expropiados en Texcoco fueron Cuautlalpan, San Bernardino, Boyeros, Huexotla, San Felipe Santa Cruz, Tocuila y Magdalena Panoaya. En Atenco: Francisco I. Madero, Santa Isabel Ixtapan, Nexquipayac,

* Egresado de la Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco.

San Francisco Acuexcomac y San Salvador Atenco; y en Chimalhuacán fue el ejido del mismo nombre.

Empezamos apuntando este dato duro porque tiene varios significados: uno de ellos es el análisis del territorio, pues a partir de la publicación del decreto inició de manera frontal la disputa por el mismo. Un territorio delimitado por un decreto expropiatorio que involucró a tres municipios. Por un lado se ubicaron los campesinos y por el otro el gobierno federal y el capital trasnacional y nacional trazando nuevas fronteras; dos partes, varios actores; un territorio delimitado y varios significados.

Antes de avanzar en el análisis mostramos, para su mejor estudio, algunas de las visiones que se tenían de la situación provocada por el decreto expropiatorio, así como de la tierra y el territorio:

El 22 de octubre supimos que a los pueblos de la Magdalena, Riva Palacio, San Felipe, Santa Cruz, los barrían totalmente, los desaparecían [...] Lo más valioso era la iglesia, el panteón, lo más importante para el pueblo de la Magdalena era el panteón, la tierra donde están los restos de nuestros difuntos y nuestra iglesia que no podíamos dejar que se perdiera. Para mí es nuestra santa madre tierra, es la que nos da de comer, sin ella qué haríamos. Defender la tierra, defender el agua, la tierra es como un cuerpo, el agua es como la sangre que corre por nuestras venas, digamos un ser humano, una madre que nos da de comer [Micaela Morales Galván, originaria de la Magdalena Panoaya, entrevista del 30 de noviembre de 2006].

Con el aeropuerto mi imaginación era que nos quitaban nuestro patrimonio de vida. Íbamos a sentirnos tristes de ver nuestro terreno de cultivo, nuestro panteón, la iglesia que con tanto sacrificio se ha levantado, que al rato se viera lleno de pavimento. Nuestra vida iba a ser diferente, no sabíamos dónde nos iban a dejar, con todo que el gobierno dijo que iban a reponer el terreno, no sabíamos adónde. De todos modos no iba a ser lo mismo, porque no nos iban a poner el mismo terreno que nos quitaban, a lo mejor nos íbamos a volver delincuentes [Magdaleno Morales Galván, originario de la Magdalena Panoaya, entrevista del 30 de noviembre de 2006].

Había que defender la tierra, no nos la iban a comprar, nos la iban a quitar, nunca la han pagado, ni a 7.20. Quería ver hasta dónde llegaban las cosas, pero no, es mentira de que el gobierno dice algo y se hace, ya vimos que no es cierto, que el

que manda es la gente, el ser humano, los ciudadanos, los pueblos unidos. Como lo gritamos en las consignas es cierto: “los pueblos no serán vencidos”, no nos dejamos. Las generaciones de atrás ya se dieron cuenta que con el gobierno sí se puede [...] La tierra es parte de lo que hay, que tenemos que vivir encima de ella, construir encima de ella, a mí afortunadamente mi papá me dejó un lotecito, pero en lo que se construye no se puede sembrar. Aparte de que la tenemos como la madre, también la tenemos como un sostén de refugio, se puede decir, ahí construimos un cuartito, una casa, pero al construir ya no podemos sembrar, también la valoramos, la cuidamos, la defendemos porque ahí viene la familia atrás [Bonifacio Ruiz Anaya, originario de San Miguel Tocuila, entrevista del 30 de noviembre de 2006].

Gilberto Giménez plantea que el territorio resulta de la apropiación y valoración de un espacio determinado. Esto quiere decir que en él se pueden satisfacer necesidades económicas, sociales y políticas, aprovechando las ventajas geopolíticas o en términos de la explotación económica; asimismo, el territorio cumple una función simbólico-cultural sobre los actores sociales (individuales o colectivos), pues es en él donde construyen su visión de mundo. El territorio puede ser considerado zona de refugio, medio de subsistencia, fuente de recursos, área geopolíticamente estratégica, circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también paisaje, belleza natural, entorno ecológico privilegiado, objeto de apego efectivo, tierra natal, lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva, en fin, como un “geosímbolo” (1998:5).

Carácter instrumental-funcional

El análisis de esa apropiación-valoración se puede hacer desde el carácter instrumental-funcional –como propone Giménez– y esto nos permite abundar sobre el valor de cambio que una de las partes en disputa le da a ese espacio. En una primera parte, el NAICM implicaría la inversión de 18 millones de pesos, permitiendo la participación de inversionistas extranjeros hasta en 49% en forma directa y 100% con autorización adicional. Entre los grupos interesados en su construcción se encontraban ICA, Gutsa y el Grupo Martínez Hermanos.

Además, entre los grupos interesados en lograr la concesión para la operación aeroportuaria se encontraban el British Airport y el aeropuerto de Francfort. El pago a los ejidatarios oscilaba entre 7.20 y 25 pesos por metro cuadrado. Es decir, trasladaron el territorio al mercado de tierras y recursos naturales, en una relación desigual donde imponían un desarrollo sin sujetos, bajo la lógica de la reproducción ampliada del capital.

En una sociedad moderna como la nuestra, el planteamiento del desarrollo se vincula a la idea de progreso, misma que parte de una visión occidentalizada y que representa la imposición de un modelo civilizatorio, sin importar los costos sociales y ambientales que deban pagarse para la aplicación de ese modelo. La mundialización expresa la hegemonía de las relaciones capitalistas:

La mundialización tiene como característica fundamental la subordinación de la política a la economía, con la pretensión de que el libre mercado regulará la sociedad. Por consiguiente, en ella no caben conceptos como desarrollo, que presuponen políticas que inevitablemente distorsionan el mercado por consideraciones extraeconómicas [...] Por lo tanto, entre otras cosas el capitalismo no ofrece ya futuro, y de este modo pierde uno de los elementos básicos para imponer su dominación: la idea de que es el “orden natural” y eterno de las cosas y que es conveniente para todos y progresista [Almeyra, 2004:37].

La relación entre lo económico, el territorio y el NAICM es estrecha y expresa a su vez la relación entre lo global-local por ser ésta un área geopolítica estratégica dada su cercanía con la Ciudad de México. El análisis nos lleva a Boaventura de Sousa Santos, para quien, en primer lugar, frente a las condiciones del sistema mundial en transición no existe una ‘globalización’ genuina. Aquello que llamamos globalización es siempre la globalización cargada de determinado localismo. En otras palabras, no existe condición global para la cual no podamos encontrar una raíz local, real o imaginada, una inserción cultural específica. Una segunda implicación es que la globalización presupone la localización (2005:273). Por ello, este autor nos propone enfocar los tópicos de investigación en términos de localización en vez de globalización.

Carácter simbólico-expresivo

Por su parte, Giménez identifica que la apropiación-valoración del espacio también puede ser de carácter simbólico-expresivo. Esto quiere decir que resulta de la parte estético-afectiva o como base de la construcción de identidades individuales o colectivas. Aquí nuevamente aparecen los sujetos ligados al territorio. Recordemos que al momento de publicarse los decretos expropiatorios partimos de la base jurídica de que los ejidatarios de la zona afectada ya no eran los dueños de sus parcelas. Pero entonces, ¿cuál era el vínculo que los campesinos tenían con la tierra y el territorio que ya no les pertenecía en términos jurídicos?, y, ¿por qué tratándose de la afectación de tierras ejidales –en su mayoría– los pobladores se opusieron al decreto?

Quiero destacar que el decreto expropiatorio de octubre de 2001 representó para las comunidades afectadas un elemento de identidad territorial impuesta desde fuera. Partamos del hecho de un actor individual que vio amenazada su relación personal con el territorio. Es decir, sus nichos territoriales –casa, barrio, comunidad, municipio, región, vasto mundo– sufrieron un hecho disruptivo y su pertenencia socio-territorial se puso en peligro, a tal grado que fuera destruida y se reconstruyera, por la presencia física de un aeropuerto con las implicaciones de su funcionamiento diario y el desarrollo urbano que iba a traer consigo en ese territorio.

Cuando la gente de Atenco se refiere al ‘territorio’ lo hace con el término *tierra*, por lo tanto, debemos considerar que el territorio es producido a partir del espacio y que su representación, la tierra, es el resultado de una acción que se apropia de una abstracción del espacio y las relaciones producidas en todo ese proceso conducen a la territorialidad (Grupo de Investigaciones de Territorialidad, 2001:29).

Antes del decreto, un individuo, miembro de una comunidad afectada de Atenco, se sentía parte de su comunidad, de su municipio, reconocía su territorialidad y en términos geográficos quizá identificaba a su municipio –de acuerdo con la localización hecha por el gobierno del estado– como parte de la Región Oriente, que limita con los municipios de Acolman, Tezoyuca, Texcoco, Chiautla, Chiconcuac y Ecatepec. Estas diferentes escalas territoriales no deben considerarse como un *continuum*, sino como niveles imbricados o empalmados entre sí. De esta manera, lo local está subsumido bajo lo municipal y éste, a su vez, bajo lo regional, así sucesivamente (*ibid.*:6). Aquí encontramos la

identificación de la región. Al respecto, Giménez retoma a Van Young para definir a la región como un espacio más amplio que una localidad, pero menor que la correspondiente a una nación-Estado, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistemas externos.

Es evidente que una vez publicado el decreto se delimitó el espacio territorial con nuevas fronteras. A los tres municipios se les redujo parte de su superficie territorial; por ejemplo, en el caso del municipio de Atenco se le restaron 3 700 hectáreas. Ante este hecho, es natural que los afectados voltearan a verse entre sí y que encontraran una nueva identidad territorial en contra del NAICM; no es que no hubiera existido identidad o que se haya modificado sustancialmente, sino que parte de una estructura que se va estructurando. Dado que la dinámica identitaria se produce en medio de disputas que tratan de imponer una identidad territorial sobre las demás, genera conflictos que son susceptibles de ser orientados y regulados por cada uno de los bandos en confrontación, actividad que se denominará “governabilidad cultural” (Zambrano, 2001:30).

Las identidades sociales descansan en gran parte sobre el sentimiento de pertenencia a múltiples colectivos. Por lo tanto, las identidades territoriales –*v. gr.*, las locales y las regionales– tendrán que definirse primariamente en términos de pertenencia socio-territorial. A partir de esta nueva identidad social sujeta a contradicciones, en un proceso de construcción y deconstrucción, se reconocieron ya no como comunidades unidas sólo por la pertenencia al municipio, la historia, la cultura o los medios de vida, sino como comunidades que compartieron junto con otras la condición de ser afectadas por el decreto expropiatorio, condición desde la que emprendieron acciones colectivas en defensa de su tierra, como defensoras de su territorialidad. El territorio desempeña un papel simbólico relevante en el contexto de la acción de las relaciones humanas, y no simplemente el papel de “condición”, de “contenedor”, de “recurso” instrumental o de “fricción” (*ibid.*:12-13). Sin embargo, es importante aclarar que en este periodo de lucha de octubre de 2001 a agosto de 2002 –duración de la vigencia del decreto–, y aún hasta ahora, la identidad se marcó en las comunidades afectadas de forma diferente, ya que hubo algunas que sí estaban a favor del aeropuerto.

Los ejidatarios y los pobladores mantenían vínculos con el territorio a pesar de la existencia de un decreto expropiatorio y de que en términos jurídicos esas tierras ya no les pertenecían. Esto fue posible porque el territorio cumple

una función simbólica y cultural que permite a los actores sociales construir concepciones de mundo, su cosmovisión. Por ello, existen territorios culturales que implican la apropiación simbólico-expresiva del espacio. En términos más descriptivos, la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes y valores inherentes a la vida social. En esa misma línea, Zambrano retoma el concepto de Eunice R. Durham (*ibid.*:9) y nos dice que la cultura así definida no puede ser aislada como una entidad discreta dentro del conjunto de fenómenos sociales porque “está en todas partes”: “verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada en los artefactos, a los gestos y a la postura corporal”.

Para comprender al actor social en su proceso de constitución, es necesario desentrañar los aspectos culturales como el mito, los ritos, el paisaje, el pasado histórico, la memoria colectiva, es decir, estudiar al territorio como un geosímbolo, y a partir de éstos saber por qué fueron capaces de construir y reconstruir la identidad para potenciar la acción.

Los mitos

Esta tierra la heredamos, de Zapata y de los abuelos,
con Jaramillo aprendimos a amarla y no la vendemos.
Al tambor, al tambor, al tambor de la alegría.
Yo quiero que tú me lleves al tambor de la alegría [...]
Somos hijos de esta patria, la madre tierra es sagrada,
blandiremos los machetes contra quien venga a ultrajarla.

*Tambores de Atenco. Cayo Vicente, basada en
El tamborcito de la alegría, del dominio público.*

La lucha de las comunidades de Atenco en contra del NAICM no puede ser analizada separándola de su vida social: si hacemos un estudio a partir del campo cultural encontraremos elementos que llenarán de significado al actor social. El vínculo que los actores sociales mantienen con su territorio guarda un pasado histórico, el mantenimiento de una memoria colectiva que a lo largo de los siglos se consolida y le da significado a la acción colectiva.

Una vez que se conoció la existencia del NAICM y se publicó el decreto en 2001, surgieron con mucha fuerza, dentro de las comunidades, las consignas:

“La sangre de los abuelos no se vende” y “La tierra de los abuelos no se vende”. Como respuesta colectiva, ésta encierra en sí misma un objetivo común que parte del pasado histórico y lo proyecta hacia un horizonte compartido. Sin embargo, las preguntas que surgen son: saber quiénes eran los abuelos y qué implicó la sangre de los abuelos. A continuación responderemos estas preguntas de acuerdo con los mitos y las leyendas contadas en los pueblos, que contienen parte de la historia asumida por sus pobladores, pero se presentan tal como se manifiestan a través de los relatos, más que como un aporte histórico riguroso.

El abuelo mayor

En San Salvador Atenco se cuenta que el rey Nezahualcóyotl mandaba a toda su familia (concubinas e hijos) a vivir en Atenco; ahí estableció un jardín botánico y uno de sus baños preferidos en el Parque de los Ahuehuetes, o “El Contador” –como se le conoce hoy–; ése era un lugar privilegiado para escribir su poesía y enamorar a sus concubinas. Escogió precisamente esta comunidad cuando pudo haberlo hecho con cualquiera, incluso otra que le hubiera ofrecido mejores tierras para su jardín y la reproducción de sus aves exóticas. De las conclusiones obvias a las que hoy se llega es que si Nezahualcóyotl escogió a Atenco para su jardín botánico y para que se estableciera su familia, eso quiere decir que su descendencia aún vive ahí. Así que sus herederos son los actuales habitantes de Atenco. Sin embargo, hay más: cuando conocen de la existencia del decreto expropiatorio se retoma esa leyenda y se difunde que el propio rey poeta, antes de morir, decretó que a ninguno de sus descendientes se le podría arrebatar la tierra, por lo tanto, sus originarios tendrían que cuidarla por siempre.

De acuerdo con Claudio Albertani, por ‘mito’ no entenderemos una falsa creencia ni, según el uso sociológico, un vínculo que garantiza la cohesión y la estabilidad (1988:2). Albertani retoma a Isaiah Berlín, quien expresa que en una sociedad de clases, los mitos, grandes creaciones colectivas, tienden a diferenciarse, entre otras cosas, a partir de la disposición de los actores sociales hacia un presente que condenan o que defienden. Independientemente de su contenido histórico, manifiestan por la vía poética aspiraciones políticas coaguladas en arquetipos.

Es por ello que la historia se torna un relato legendario desprovisto de toda capacidad de ser verificado auténticamente; el mito le da un sentido más profundo y rico para ser asumido por sus destinatarios. La memoria colectiva se expresa de forma ahistórica porque no precisa fecha, pruebas ni testigos de cuándo Nezahualcōyotl “decretó” que sus descendientes “cuidarían por siempre la tierra”, pero cobra sentido cuando los actuales pobladores de esas tierras se ven amenazados por un decreto expropiatorio para la construcción del NAICM. Es ahí donde el mito se convierte en la justificación de una relación armónica de los sujetos con el territorio, y legitima su presencia física con una historia que le da ritmo y sentido a las relaciones de poder construidas entre ellos y los otros. Ese mito manifiesta con su contenido histórico las aspiraciones políticas de un actor —en su proceso de constitución— que parte de necesidades en su presente caótico.

Nezahualcōyotl es un personaje muy arraigado en la historia de las comunidades que participaron en la lucha, es su primer antepasado en su memoria colectiva. Las leyendas de sus amores y su poesía se encuentran muy presentes en los relatos de la gente; por ejemplo, cuentan que cuando se enamoró de la hija del señor cacique de Acuezcómac, éste se opuso a que su hija viera al rey poeta y la mandó al sacrificio. Nezahualcōyotl, al no encontrarla, exclamó: *quezquipaniauh ayac*, que quiere decir “cuántas veces voy, no estás” (Sánchez, 1999:96); la buscó y por fin encontró su cuerpo a las orillas del lago de Texcoco, de ahí la fundación de Nexquipayac. Muchos aseguran que los cerros de Tepetzingo y Huatepec desaparecerían para dar paso a las pistas de aterrizaje del NAICM. Es decir, desaparecería el paisaje territorial que la gente llama “tierra”.

Otro relato que se cuenta es que la gente de Puebla invitó a las comunidades de Atenco a luchar junto con los indios zacapoaxtlas en contra de la intervención francesa. No se sabe quiénes participaron, pero al volver iniciaron la representación de la Batalla de Puebla el 5 de mayo como ritual del triunfo por la defensa de la patria; la gente que participó en la lucha contra la construcción del aeropuerto tomó esta representación como símbolo de que un ejército débil es capaz de derrotar al ejército más poderoso del mundo.

La Revolución de 1910 también dejó huella en la memoria de los pobladores ya que los zapatistas pasaron por la región, así que muchos se unieron a la bola. Entre los revolucionarios que destacaron en esta gesta heroica se puede citar a don Guadalupe Narváez, habitante de Atenco, quien vivió con una de las

mujeres más famosas, conocida como La Valentina; también podemos citar al señor Luis Ramos Medina; al capitán Jesús Flores, quien comandaba un grupo en San Pablo; al señor Lucio Sánchez y a los hermanos Luis y Pedro (Peluto) González. Se sabe que algunos destacaron, como los señores Cástulo y Guadalupe Zavala (*ibid.*:80).

Los personajes locales cobraron mayor significado en el momento de defender la tierra. Uno de ellos fue don Odilón del Valle, quien encabezó la defensa cuando devolvieron tierra a los campesinos mediante las expropiaciones a las haciendas La Chica y La Grande. Cuentan que al momento de marcar los terrenos con estacas, atrás venían los soldados arrancándolas en contubernio con los hacendados, lo que generó que la gente entrara en enfrentamientos con los soldados para recuperar la tierra que por derecho les pertenecía. Éstos eran algunos de los abuelos cuya sangre había que defender en los nuevos tiempos.

Con los antecedentes descritos, Atenco aparece como centro, como pueblo elegido por Nezahualcóyotl para que su familia habite ahí, para establecer uno de sus jardines botánicos, y para heredarles la tierra a sus descendientes. A partir de ese acto cosmogónico de fundación, la memoria colectiva registra la invitación que les hacen para luchar en contra de los franceses en Puebla; el paso de los zapatistas que se llevaron a varios en la “bola”; y la defensa de la tierra que hacen sus abuelos para que, una vez consumada la Revolución, les sea devuelta después del despojo de los hacendados. Es decir, en varios periodos se repite el acto cosmogónico, la lucha y recuperación del territorio por el legítimo derecho que le confiere realidad y validez al legado histórico de la tierra hecha por su abuelo mayor que les dejaron sus ancestros.

Mircea Eliade afirma que por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo. Así quedan aseguradas la realidad y la duración de la construcción no sólo por la transformación del espacio profano en un espacio trascendente (el centro), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Un ritual cualquiera, como ya se verá, se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un “tiempo sagrado”, “en aquel tiempo” (*in illo tempore, ab origine*), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por primera vez por un dios, un antepasado o un héroe (1984:28).

Las luchas agrarias

La lucha y la relación con la tierra de las comunidades que sufrieron la expropiación para la construcción del NAICM se apoyan en la historia y en la estructura agraria de Acuexcomac, Nexquipayac, San Salvador Atenco, Ixtapan y Zapotlán, todas pertenecientes al municipio de Atenco y soporte de las luchas sociales. En las tierras de Atenco se encuentra actualmente el Bosque del Contador, mismo que perteneció a los descendientes de Nezahualcóyotl, según datos que así lo confirman. Cuando en 1917 los campesinos del pueblo de San Salvador Atenco solicitaron la restitución de sus tierras, argumentaron la antigua posesión de las mismas desde épocas de Nezahualcóyotl y presentaron como pruebas de su posesión la real cédula y dos juicios entre el pueblo y los descendientes de Nezahualcóyotl (Rosas, 2002:272).

Uno de los juicios que se señala se desarrolló entre indios del pueblo de Atenco y los indios principales de Texcoco por las tierras de Acatetelco —que fueron incluidas en el decreto expropiatorio de 2001—, consideradas como zona sagrada por el rey poeta. Como resultado de la sentencia se reconoció el dominio directo sobre las tierras de los indios principales de Texcoco representados por don Francisco Pimentel, reconocimiento que obligaba a los indios de Atenco a pagar como tributo a dichos principales la tercera parte de los frutos que produjera esa tierra; pero, *además, los principales de Texcoco y sus herederos no podrían despojar de esas tierras a los indios del Barrio de Atenco, ni a sus hijos o herederos*. Es decir, se reconoce el dominio de las tierras por parte de don Francisco Pimentel y sucesores, pero también se advierte que los indios de Atenco tendrían siempre en usufructo esas tierras y que no se las podrían quitar aun cuando pagaran tributo. Esta sentencia se dio el día 23 de julio de 1575, según consta en documentos¹ (*ibid.*:274).

El proceso conflictivo por la tierra se desarrolló durante varios siglos, los pueblos de Atenco fueron despojados de ella en el porfiriato por las haciendas La Grande, La Chica y la de Ixtapan. Fue hasta la Revolución de 1910, con la Ley Agraria de 1915, cuando se abrió la posibilidad de demandar la restitución y dotación de tierras. Por ello, entre 1921 y 1929 se produjo la dotación en el

¹ De acuerdo con Rocío Rosas Vargas, dicho documento se encuentra en el Archivo General de la Nación en el expediente 2171, fojas 252 a la 357, del Ramo Vínculos.

municipio de Atenco, pero ésta fue insuficiente para cubrir las necesidades de los campesinos, pues solamente se dotaron 1 670.5 hectáreas a los cinco poblados. Aun cuando el promedio de hectáreas por campesino fue de 1.6, al hacer la conversión a tierras de buena calidad observamos que la extensión de las tierras dotadas se reduce sensiblemente, hasta llegar a una conversión de solamente 376.3 hectáreas de buena calidad distribuidas entre 991 campesinos, lo que se reduce a 0.38 hectáreas de tierras de buena calidad por campesino. La causa fundamental del escaso reparto se debió a la enorme concentración de la población en el centro del país y a la gran presión sobre la tierra. Además, las haciendas del municipio eran relativamente pequeñas, sus extensiones oscilaban entre dos mil y 4 500 hectáreas, a diferencia de otras haciendas del Estado de México (*ibid*:9).

La insuficiencia de tierras para las familias campesinas y el crecimiento de las mismas trajo consigo que tres pueblos solicitaran ampliación de ejidos: San Salvador Atenco obtuvo 1 535 has más de tierras de temporal de segunda y agostaderos de acuerdo a la resolución de 6 de junio de 1929; el ejido de Nexquipayac fue ampliado con 469-37-07 has con tierras de segunda, pastos y pantano, de acuerdo a la resolución de fecha 29 de agosto de 1929; y el ejido de Ixtapan fue ampliado con 597 has de tierras pastales laborales por la resolución presidencial de 28 de abril de 1934 (*idem*). Podemos observar que las ampliaciones de los ejidos fueron mayores que las dotaciones, pero las nuevas tierras fueron de mala calidad. Sin embargo, ello no importó ya que los campesinos tenían el bien máspreciado: habían recuperado su tierra, su madre tierra, y tenían que cuidarla y darle el mejor trato para que ella les diera de comer maíz y frijol. Con el paso de los años, estas tierras fueron lavadas y las volvieron productivas. Para ello utilizaron estiércol y cenizas de fogón; además, sembraron algunas hortalizas, como el betabel, para quitar lo salitroso a sus tierras.

Como ya hemos observado, la historia y el mito se mezclan y aparecen en la memoria colectiva del actor social para justificarse y legitimar sus actos a partir de una nueva realidad con la pretendida construcción del NAICM. Todo cobra sentido cuando revisan la historia y ésta se convierte en certeza a través del mito para estar en armonía con las acciones que están emprendiendo por la defensa de su historia, sus mitos, su cultura y su territorio. Es por eso que al hacer una relación con los antecedentes de la lucha por la tierra, donde aparecen personajes

como Nezahualcōyotl, la defensa de los abuelos y la lucha en contra del decreto, es importante saber cómo ha sido asimilada por los propios actores:

Yo creo que hacía falta darle importancia a este tipo de historia, porque la mayoría de la comunidad, de nuestra generación de unos 40 años la conoce. La conoce porque a los abuelos de 1900 todavía los conocimos nosotros, a lo mejor los más chavos no, pero nosotros sí sabíamos de esta situación. Tal vez hasta nuestros padres no le daban importancia. Ahora lo conocemos como algo en donde este decreto nos vuelve a dar identidad. De reconocer lo propio, la lucha de nuestra gente, que por derecho propio eres dueño de donde naciste, entonces, más que nada es una especie de choque emocional por descubrir que es tuyo, es tu herencia, tu legado, tu historia, tu cultura, tiene un encuentro con la identidad. Nos identificamos por supuesto, y eso lejos de separarnos nos aglomera más, nos cohesiona más. Hay coherencia en todo esto [Jorge Oliveros, originario de San Salvador Atenco, entrevista realizada el 16 de noviembre de 2006].

La identidad para la acción

El territorio, la cultura, la historia, los mitos y los ritos son elementos que conformaron la identidad del actor social en estudio. La identidad es estructura estructurante. Lo que aquí se demuestra es que la tierra o el territorio como centro del conflicto, con sus componentes simbólico-culturales y de historicidad, conforman una determinada identidad que el actor utilizó para la acción social.

Para comprender el estudio de la identidad se sigue el enfoque propuesto por Francois Dubet, quien a partir de la representación clásica de la identidad define a la sociedad como un sistema de integración, una organización de estatus y de roles orientados hacia valores colectivos; la acción social es la realización adecuada de esta integración (1989:525). Sin embargo, a la integración no la concibe como el único principio para la acción, por lo que propone considerar a los recursos, la estrategia y el compromiso. Es por eso que compartir una identidad es un recurso de poder y de influencia. Dubet retoma a Oberschall para afirmar que, a diferencia de lo que proponen las teorías de la sociedad de masas y los análisis de la movilización en términos de crisis, la integración de

un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo de la movilización. No son los actores en crisis los que se movilizan más fácilmente, sino los que pueden utilizar los medios de su integración para promover una estrategia. La movilización no es una reacción expresiva frente a amenazas que pesan sobre la identidad, sino, según los análisis de la movilización de recursos, la identidad es un medio para la acción (*ibid.*:527). Con ello Dubet no se pretende decir que la identidad cambie necesariamente de naturaleza y contenido, sino que al estar fortalecida, se puede aprovechar más la capacidad estratégica e incrementan las posibilidades de que el actor mejore de posición.

El autor también concibe a la identidad como compromiso, ya que un actor se define, de manera más o menos clara y consistente, por sus convicciones, por sus compromisos, por su identificación directa con los principios culturales centrales de una sociedad. Esto quiere decir que el actor se define por su pertenencia, por sus intereses y recursos, pero salvo que se acepte un utilitarismo simplista, los intereses están culturalmente determinados. Dubet rechaza las concepciones simples de la acción social, que la definen por la integración, por la estrategia o por el compromiso, y retoma la idea de Weber de una acción compleja, jerarquizada entre varios niveles de significado. Ni el actor social ni lo que se llama la 'sociedad' están contruidos alrededor de un principio único (*ibid.*:530-534). Pero la identidad no está dada por principio, ni es unidimensional, sino que resulta del trabajo del actor.

Este enfoque nos ayuda a dar sentido a los análisis históricos y culturales utilizados como variables metodológicas dentro del estudio del actor social. Los personajes, los acontecimientos, el geosímbolo territorial, los mitos, entre otros aspectos aquí analizados, son referentes culturales que conformaron la identidad del actor, pero ante el decreto expropiatorio para la construcción del NAICM, como expresión de crisis identitaria, se dio un proceso complejo y contradictorio en forma simultánea, de estructura que se va estructurando, trayendo consigo una resignificación y revalorización que permitió fortalecer la identidad y utilizarla como recurso estratégico para la acción social. Es allí donde los referentes culturales se volvieron los principios centrales del actor que definió a su identidad como compromiso, es decir, se movilizó por convicción, por la defensa de su tierra. Entender estos principios nos acerca a la totalidad de lo que implicó la defensa de la tierra:

Era la defensa de la soberanía que implicaba las costumbres, las tradiciones locales, regionales, nuestra tierra. Ese proyecto aeroportuario no sólo nos desplaza a nosotros sino que además desplaza a otros para construir vivienda, entonces, ya teníamos un marco muy general de que el proyecto no era sólo quitar las tierras de Atenco sino un arrebato de los recursos naturales de Atenco y Texcoco. El impacto ecológico del agua que baja de los volcanes, sabíamos que [sería] enorme. También desempleo, empobrecimiento de la gente, ya no habría forma de sobrevivir de la tierra [...] decíamos Texcoco también está en riesgo de perder lo que tiene: su identidad. La identidad son las tradiciones, la cultura, una forma de vida, una forma de convivencia con el otro [Hortensia Ramos Pineda, originaria de Nexquipayac, entrevista realizada el 16 de noviembre de 2006].

Los héroes y sus luchas

En la defensa de la tierra, la cosmovisión fue el ingrediente de todas sus acciones. Tal como se dijo anteriormente, el papel de los personajes fue valorado y adquirió un nuevo significado cuando la tierra se puso en el centro. El vínculo de los nichos territoriales con la identidad y la relación del territorio y la patria se fortalecían aún más a medida que elevaban el concepto de defensa de la tierra al de defensa de la soberanía. Es por eso que aparece con mucha fuerza Emiliano Zapata ligado a la tierra, considerado dentro de la cultura popular mexicana como un héroe y un ideólogo político:

Es un encuentro brutal con la realidad, con el pasado, tu cultura, donde amas y defiendes la tierra porque es tuya y no tienes otra opción. Hay una plena identificación con los ideales de Zapata: “La tierra es para quien la trabaja”. No es que Zapata viviera por ahí, o pasó, o dejó una encomienda. Todo movimiento social que luche por la tierra, no hay otro, el que te identifica plenamente es Zapata [Jorge Oliveros, originario de San Salvador Atenco, realizada el 16 de noviembre de 2006].

En la acción colectiva también se transformaron los papeles de cada género. La participación sufrió un cambio en el momento en que la defensa de la tierra tocó a todos: hombres y mujeres. Al principio las mujeres asumieron una función

tradicional: las mayores iban a escuchar y las jóvenes a la cocina y a barrer; sin embargo, con la dinámica acelerada de la lucha se dio la necesidad de que las mujeres participaran, porque había tareas que hacían los hombres pero, cuando éstos no estaban, ellas tenían que asumirlas. No sólo hubo un cambio de la participación en la lucha, sino también dentro de sus familias y en las comunidades. Poco tiempo después, ellas eran quienes más participaban, pese a los problemas que esto trajo con sus familias. En ese proceso de transformación adquirieron un nuevo papel y éste les fue reconocido dentro de sus casas, en el movimiento y en la sociedad. Al igual que los hombres, ellas tenían cuando menos a una mujer memorable muy relevante en la historia local: Valentina, la revolucionaria que se hizo famosa en una canción. Así que es importante saber si este personaje influyó dentro de la construcción identitaria que dio fortaleza a las mujeres en la transformación de su participación social:

La leyenda de Valentina no se había tocado, hasta cuando empieza el movimiento del Frente de Pueblos, de la lucha por la tierra, empieza a ser más fuerte con la mujer. Hay quién dice, “¿no se acuerdan?, Valentina vivía aquí atrás, a la altura de la casa del papá de Nacho, atrás de la presidencia, una mujer revolucionaria”, y había quienes decían “pues sí, nosotros somos eso”. Ya lo estaban asumiendo, sin embargo, no había que decirlo, no difundirlo tanto, hasta que una ocasión nos sentamos a hacer un ponche en diciembre, comentan eso: que Valentina había vivido ahí, una mujer revolucionaria, por eso le habían hecho un corrido, que nosotras éramos las Valentinas modernas [Hortensia Ramos Pineda, originaria de Nexquipayac, entrevista realizada el 16 de noviembre de 2006].

El 5 de mayo se celebra una de las fiestas cívicas con mayor peso en Nexquipayac y San Salvador Atenco, la representación de la Batalla de Puebla, con la participación de actores y público. Encabezada por el Naco Mayor, don Panchito, la gente se viste de naco, indígena zacapoaxtla, se tizna de negro la cara, y viste calzón y camisa de manta, huaraches y sombrero de palma. Las mujeres llevan falda larga y blusa de manta con rebozo; los hombres llevan cañones de pólvora hechos de madera; otros se visten de zuavos franceses con pantalón rojo, camisa blanca, sombrero azul, armas y caballos. En la representación los franceses son derrotados y los cañones se detonan en contra del ejército invasor. Para la gente de las comunidades la representación de la Batalla de Puebla es

un ritual que repite la hazaña: México pudo ganarle a un ejército extranjero. Es el símbolo de que sí se puede ganar.

Otra representación es una obra de teatro que se presenta en las festividades religiosas de marzo y agosto; la obra refleja las relaciones de explotación del campesino en el sistema hacendario. En esta obra sátira el Huehue es un hombre jorobado; a su vez, el hacendado tiene a su esposa, María Cristina, que le es infiel con el Huehue. Mientras el hacendado explota a los sembradores, el Huehue se queda con lo mejor de él; para la gente el Huehue es el pueblo. El carnaval se celebra en Atenco, Acuexcomac, Ixtapan y Nexquipayac, y es una parodia de los modales de la gente rica, los huehuenches, palabra que viene del náhuatl, *ahuehuete*, “viejo de agua”, “árbol viejo de agua”. El Huehue quiere decir “viejo”, “ese viejo”, en forma despectiva. Los huehuenches son representados con barba, con frac, con sombrero de copa alta; andan bailando en una comparsa y sus acompañantes son hombres vestidos de mujer. Es una parodia de los bailes finos de la Colonia.

La relevancia de la representación de la Batalla del 5 de Mayo y del carnaval tiene su expresión en la acción colectiva, debido a que desde el inicio de las marchas empiezan a manifestarse rasgos culturales que se recogen de éstas. Muchas de las marchas se hacían con la vestimenta que se usa en las festividades, es decir, los hombres se vestían de manta y se tiznaban la cara, mientras las mujeres se vestían con falda larga y blusa de manta. En especial, lo que más se usó, no sólo para las marchas sino también en la confrontación con las fuerzas policiacas, fue el cañón, que se detonaba produciendo un fuerte impacto. Tal parece que llevaban su representación de la Batalla del 5 de Mayo a cualquier acción que implicara medir fuerzas con la policía. El cañón es un símbolo de lucha y de combate que recuerda que sí se puede ganar.

Conclusiones

A lo largo de su historia, el territorio de Atenco ha estado mediado por relaciones de poder, de negociación y de conflicto, lo que ha traído consigo luchas por la defensa de la territorialidad no sólo en forma directa, sino también en relación con otras escalas territoriales, como la región y la patria. Así, tenemos luchas desarrolladas en la Conquista con la llegada de los españoles; las batallas en el

campo jurídico para disputarse el dominio y la posesión entre indios de Texcoco y Atenco, reclamando el legado de Nezahualcóyotl; la defensa ante el despojo que sufrieron los indios de Atenco por parte de las haciendas La Grande, La Chica y la de Ixtapan; la lucha por la soberanía nacional en Puebla, misma que asimilan como experiencia por la participación de algunos de sus habitantes; la Revolución de 1910, en la que algunos de los pobladores participaron activamente; la lucha jurídica por la restitución de sus tierras en periodo del reparto agrario; y, en nuestros días, la lucha en contra del decreto expropiatorio para la construcción del NAICM. Es decir, todas y cada una de estas causas tienen como característica la defensa de la tierra en contra del despojo. De ahí que el actor social asuma la historia como arma de lucha.

En la lucha contra el aeropuerto, los atenguenses se reconocieron como sujeto social por su continuidad histórica como indígenas y campesinos que defienden su territorialidad. A la vez, en el contexto social y político de nuestra sociedad nacional, este actor forma parte de un sujeto social en construcción por la transformación de su realidad actual.

El mito del eterno retorno representa defender su tierra cada vez que son despojados para honrar el legado del abuelo mayor y repetir el momento de la creación, cuando Nezahualcóyotl les heredó la tierra. Es por eso que luchan una y otra vez, y cada lucha cobra significado como un rito de reproducción periódica del mito cosmogónico. Luchas, conflictos y guerras tienen la mayor parte de las veces una causa y una función rituales. Sea una oposición estimulante entre las dos mitades del clan o una lucha entre los representantes de dos divinidades, siempre conmemora un episodio del drama cósmico y divino. Cada vez que el conflicto se repite, se está ante la imitación de un modelo arquetípico (Eliade, *op. cit.*:28).

Bibliografía

- Albertani, Claudio (1988), *Las aventuras de lo imaginario. Notas en torno al mito y utopía de la historia de México*, México, mimeo.
- Almeyra, Guillermo (2004), *La protesta social en la Argentina*, Ediciones Continente, Argentina.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005), “Los procesos de globalización”, en *Milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política*, TROTTA/ILSA, Bogotá.

- Dubet, Francois (1989), “De la sociología de la Identidad a las sociología del Sujeto”, *Estudios Sociológicos*, vol. VI, núm. 21, El Colegio de México, México.
- Eliade, Mircea (1984), *El mito del eterno retorno*, Alianza/Emecé, Buenos Aires.
- Giménez, Gilberto (1998), *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Grupo de Investigación de Territorialidades (2001), “Temas y variaciones”, *Territorialidades Reconstruidas*, Universidad de Caldas, Quidío, Colombia.
- Rosas Vargas, Rocío (2002), “Reparto agrario en San Salvador Atenco, Edo. de México, 1910-1940”, tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo.
- Sánchez Gómez, Martín Abraham (1999), *Atenco. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Zambrano, Carlos Vladimir (2001), “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural”, *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*, Grupo de Investigación de Territorialidades, Departamento de Antropología y Sociedad, Universidad de Caldas, Colombia.

Desarrollo y conservación, hacia el reencuentro

*Marie Claude Brunel Mase**

Introducción

El concepto mismo de *desarrollo*, con su contraparte *subdesarrollo*, parte de una visión economicista de la vida e ignora la riqueza cultural y ambiental de las miles de comunidades rurales que han logrado conservar algunas formas tradicionales de manejarse. Si bien en la actualidad el proceso social constituye un vehículo de destrucción de las sociedades tradicionales, “la causa inmediata de su derrota no es por este motivo económico; se halla en el daño mortal causado a las instituciones en que está encarnada su existencia social” (Polanyi, 2000:218). El debilitamiento, en particular de las instituciones colectivas tradicionales, ha reforzado respuestas individuales de supervivencia basadas en la mercantilización de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales, fragilizando en extremo los vínculos de solidaridad, reciprocidad y demás valores que cimentaban las sociedades tradicionales. La hipereconomización transformó el mundo en un inmenso mercado (Bové *et al.*, 2000) y “cosificó” la sociedad (Leff, 2000), rompiendo así el conocimiento que mantenía el hombre con la naturaleza. De acuerdo con Polanyi (2000:223), “el hombre y la naturaleza son prácticamente uno en la esfera cultural”, pero “nada obscurece nuestra visión social tan eficazmente como el prejuicio económico” (Polanyi, 2000:220). Dicho en otros términos, la dominación de la economía, basada en el progreso tecnológico, la

* Egresada del Doctorado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco.

productividad a ultranza y la generalización de intercambios monetarizados lleva consigo la destrucción ambiental y el intercambio desigual, a la vez que provoca la desintegración de gran parte de la cultura tradicional y, vinculado a todo ello, la “cancelación del diálogo entre los seres humanos y la naturaleza” (Toledo, 2000:19).

El texto que aquí se presenta analiza caminos alternativos de desarrollo que permitan restituir el diálogo perdido entre la sociedad y la naturaleza, así como entre los diferentes sectores de la sociedad. Se considera que éste tiene que construirse desde el espacio donde se inician las interacciones entre la sociedad y la naturaleza, es decir, desde el espacio local, con una revalorización del conocimiento local y de las prácticas sociales (Leff, 2000).

A su vez, partir del conocimiento local y de la construcción social de la racionalidad ambiental no significa negar la inserción de cada comunidad en un mundo global; tampoco se trata de idealizar sistemáticamente tal conocimiento, el cual no es “puro, ni libre de dominación” (Escobar, 2000:195). Analizar formas de desarrollo desde la comunidad consiste principalmente en enfocar la sustentabilidad sobre la revisión de la forma en que la gente vive, trabaja y se organiza, tomando en cuenta no sólo las relaciones de poder y los conflictos entre individuos y grupos, sino también las capacidades, potencialidades y valores de éstos. Por su experiencia histórica y asimilación cultural, las comunidades locales tienen mucho que aportar al desarrollo. Sin embargo, tienen también mucho que aprender para adaptar el conocimiento tradicional a nuevas situaciones, que pueden ser cambios naturales o nuevas opciones de aprovechamiento (Marulanda, 2000; Ostrom, 2000b). En consecuencia, un nuevo tipo de desarrollo consiste en superar las dicotomías que ha creado el mundo moderno entre teoría y práctica, local y global, sociedad y naturaleza, entre otras (Escobar, 2000), partiendo de la capacidad de cada sociedad de rescatar los elementos de sus prácticas sociales y de su conocimiento empírico, y de las posibilidades de asimilar conocimientos científicos y globales que podrían llevar a la construcción de esquemas más coherentes, adaptados a su forma de vivir y producir, que tomen en cuenta las limitaciones naturales.

La elección de la comunidad campesina de Santiago Quiotepec –ubicada en el municipio de San Juan Bautista Cuicatlán, en el estado de Oaxaca– como unidad de análisis, permite centrar la problemática del desarrollo dentro del objetivo gubernamental de la conservación de los recursos naturales. Al ser una comunidad inserta en el mercado regional en condiciones desfavorables, la

intervención de un agente externo como la Reserva de la Biosfera de Tehuacán-Cuicatlán constituye en la actualidad una oportunidad única de construir proyectos de desarrollo más apegados a lo ambiental. Sin embargo, el reto es doble: por un lado, la comunidad tiene que resolver conflictos internos para recobrar confianza en sus instituciones y en su capacidad de negociación; por otro, y vinculado a lo anterior, tiene que orientar las condiciones de colaboración a partir de sus propias capacidades, necesidades, valores y cultura, considerando el potencial y las limitaciones que imponen las características naturales de su territorio.

A la luz de estos comentarios, toma relevancia, en un primer momento, presentar la comunidad de Quiotepec poniendo particular acento sobre sus formas de producir y de vivir, y ubicándola dentro del contexto general biofísico, histórico y regional. En un segundo momento, se analizarán los retos que enfrentan esta comunidad y sus actores para avanzar hacia un desarrollo alterno vinculado a la conservación ambiental. Este último punto será confrontado con la presencia de la autoridad ambiental; en particular, se analizará la propuesta de ecoturismo que constituye, en la actualidad, una vía de desarrollo en manos de los actores locales, con la colaboración de agentes externos. La conclusión aporta algunos elementos de reflexión sobre el desarrollo alternativo de cara a la crisis civilizatoria del mundo moderno.

Santiago Quiotepec: riqueza natural y degradación social

Santiago Quiotepec pertenece a la unidad ambiental del Valle de Tehuacán-Cuicatlán. Es una de las 30 localidades que forman el municipio de San Juan Bautista Cuicatlán, en Oaxaca, y está compuesta por dos asentamientos humanos: el mismo pueblo de Santiago Quiotepec y la Estación, los cuales forman la porción más al norte del municipio.

La localidad se encuentra en una zona de depresión, identificada como “Cañada Poblana-Oaxaqueña”, en el interior de la Sierra Madre Oriental, entre la Sierra de Juárez y la Sierra Mazateca. Colinda con las comunidades de Santa María Tecomavaca al norte y oeste; con San Juan Coyula al noreste; con Concepción Pápalo al este; y con Cuicatlán al sur. Por su ubicación en la parte más baja de la cañada, con apenas 545 metros de altitud sobre el nivel del

mar, la localidad se beneficia de un clima semiárido muy seco, ya que recibe una precipitación media anual de sólo 500 mm, mientras que su temperatura media anual supera los 25°C (Pérez-Negrón, 2002). Las lluvias se concentran entre junio y septiembre.

A pesar de su clima, la comunidad se distingue por un potencial hídrico favorable. Ello se debe a su localización a la orilla del río Grande, el cual se une en Quiotepec con el río Salado. Además, el río Sendo alimenta de agua potable a la población mientras que, al sur, el Cacahuatal constituye una frontera natural con la localidad de Cuicatlán. La característica semiárida de la región limita la agricultura de temporal pero ha favorecido la presencia de plantas adaptadas a un ambiente seco, como son las cactáceas columnares, que constituyen uno de los mayores atractivos de la zona por su imponente altura y belleza, por su gran número de endemismos, por ser las componentes principales de variadas asociaciones vegetales y por su multitud de usos.¹ Además de cualidades naturales excepcionales que justifican la inserción de esta comunidad en la Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán, la presencia de un importante sitio arqueológico en el territorio testimonia un papel prehispánico activo y complementa el atractivo del lugar. Este sitio, estratégico por su localización entre los estados de Puebla y Veracruz, parece haber sido edificado por migrantes toltecas a la caída de Tula, hacia 1064 d.C. (Inafed, 2002).

Otro elemento de importancia reside en la relativa buena comunicación vial de la cual se beneficia Quiotepec, por su ubicación a cuatro kilómetros de la carretera federal México-Oaxaca. Es un lugar de tránsito porque une los pueblos serranos cuicatecos con los principales centros urbanos regionales (Cuicatlán, Tehuacán). Sin embargo, su aislamiento proviene de su alejamiento de ciudades importantes. Cuicatlán, la cabecera municipal, constituye el centro comercial más cercano pero no tiene un papel muy relevante en la economía regional, por lo que se mantienen vínculos fuertes con la ciudad de Tehuacán a pesar de la distancia (más de dos horas). Este relativo aislamiento ha mantenido a la

¹ En Quiotepec, Pérez-Negrón (2001) distingue cuatro tipos de vegetación natural, de los cuales tres son asociaciones vegetales dominadas cada una por una especie de cactácea columnar: Jiotillal (dominado por *Escontria chiotilla*), Tetechera (dominado por *Neobuxbaumia tetetzo*) y cardonal (dominado por *Pachycereus weberi*), y el cuarto es un bosque de galería en las zonas de barranca y márgenes de ríos. El autor identificó 203 especies de plantas útiles, entre forrajes, alimentación humana, leña, barreras vivas, plantas medicinales y otros usos.

población ocupada principalmente en el sector primario (83.3%, según INEGI, 2001), con escasas oportunidades de trabajo fuera del empleo agrícola, mismo que está limitado por el reducido tamaño de las parcelas.

En la actualidad, el pueblo se compone de 354 individuos, repartidos en dos localidades (INEGI, 2001). Salta a la vista la merma poblacional sufrida por esta comunidad, cuando se compara esta cifra con los 610 habitantes que contabilizó el Registro Agrario Nacional (RAN) en 1970, o sea una disminución de 41.3% en 30 años. Aunque la reducción poblacional constituye un hecho generalizado en todo el campo mexicano, en Quiotepec los entrevistados la atribuyen a la violencia de la década de 1970, cuando varias familias se alejaron por pleitos internos que tenían que ver con el acceso a la propiedad social.

Más recientemente, la migración de parte de la población adulta a las grandes urbes del país o a Estados Unidos explica la percepción de un pueblo envejecido. Está claro que la política ambiental iniciada por la Reserva de la Biosfera en 1998, que prohíbe nuevas aperturas de tierras a la agricultura, dificulta el arraigo de los jóvenes a su comunidad; en contraparte, relaja la presión que un aumento de población pudiera ejercer sobre los recursos naturales y permite mantenerlos en un relativamente buen estado de conservación, albergando un cuarto de la biodiversidad florística del Valle de Tehuacán.

Conformación de los grupos agrarios

La constitución de la propiedad social inició después de la Revolución y terminó en 1981. En 1927 se conformó oficialmente el ejido gracias a la iniciativa de un grupo de 74 peones, quienes se adelantaron en solicitar tierras y dejaron fuera al resto de los pobladores. La dotación integró las mejores tierras de la comunidad, ubicadas en la ex hacienda, alrededor del río Grande en el lugar nombrado El Arenal. Se complementó con las playas del río Salado. En total, se trata de una superficie de 748 hectáreas, de las cuales 134 conforman 74 parcelas (1.8 has promedio por parcela) y 593 la zona de uso común. A la fecha de la repartición, un gran número de nuevos propietarios desistió del cultivo de su tierra o no cumplió a tiempo con los requisitos de legalización, por lo que quedaron sólo 23 ejidatarios. La presencia de un canal de riego que había pertenecido a la hacienda facilitó el acceso al riego.

La legalización de las tierras ejidales abrió paso a una nueva forma de actuar y transformó la relación entre los recién nombrados ejidatarios y el resto del pueblo. A pesar de la preponderancia de tierras libres no contempladas en la dotación agraria, los ejidatarios se convirtieron de hecho en los dueños del pueblo y ocuparon los puestos administrativos.

Ese tiempo de dominación ejidal fue reforzado por los apoyos otorgados a los ejidatarios después del ciclón de 1944, que inundó toda la cuenca del Papaloapan y destruyó el canal de riego. Esta catástrofe natural, frecuente antes de la construcción de la presa Miguel Alemán, llevó a la creación de la Comisión del Papaloapan, la cual representa un parteaguas en la historia del desarrollo regional, al igual que en otras cuencas del país.² Dicha comisión apoyó al ejido para la reconstrucción de la infraestructura de riego e impulsó la siembra de cultivos comerciales como maíz, frijol, cacahuete, tomate y sandía, entre otros. En 1945 se instaló una oficina de boletos para el ferrocarril que unía la ciudad de Oaxaca con la capital del país, lo que facilitó la comercialización de los productos agrícolas hacia las principales plazas: Ciudad de México, Puebla y Oaxaca, con un abaratamiento de los costos.

Sin embargo, los ejidatarios terminaron rechazando la dominación de la Comisión e iniciaron, en la década de 1970, la siembra de frutales con el apoyo de la entonces SARH, vía Banrural. Algunas familias aprovecharon el camino recién inaugurado entre la estación de ferrocarril y el pueblo (1969) para instalarse en los terrenos ejidales que rodeaban la vía de ferrocarril, constituyendo la localidad de La Estación. Además de acortar la distancia hacia las parcelas y de las parcelas al tren, vieron también la oportunidad de organizar negocios con los viajeros en tránsito. La red de comunicación se amplió, y con ella los intercambios comerciales. En 1971 se construyó el camino que comunica las comunidades serranas con Quiotepec, primera etapa para llegar hasta la cabecera municipal Cuicatlán (carretera Quiotepec-Cuicatlán, construida en 1972). Otra obra que cambió las formas de vida del pueblo fue la dotación de energía eléctrica en 1972.

Frente a la organización ejidal, el resto del pueblo constituye una zona comunal de hecho pero no de derecho. La falta de reconocimiento legal impide el acceso a apoyos institucionales. Algunos no ejidatarios trabajan el ladrillo o

² Véase Bustamante *et al.* (2000) para el desarrollo regional de Guerrero a partir de la creación de la Comisión del Río Balsas.

la teja, otros tienen algunas cabezas de ganado que llevan al monte a pastorear a cambio de un pago de repasto al comité ejidal, y algunos más poseen una pequeña parcela de riego cerca del río Sendo.

A finales de la década de 1960, según recuerdan, llegó al pueblo un “ingeniero” que planteó una propuesta al conjunto de los habitantes: organizarse para ser todos ejidatarios o transformar el conjunto del pueblo en área comunal. Ante el rechazo del comité ejidal a perder sus privilegios, los demás reaccionaron: con fecha del 1 de noviembre de 1969, 60 jefes de familia no ejidatarios iniciaron un trámite para el reconocimiento y la titulación de las 3 683 hectáreas restantes como bienes comunales, bajo el impulso del agente municipal en turno, el señor Octaviano Villarreal Osorio (Archivo General Agrario y entrevistas). La solicitud removió tensiones entre los dos grupos en tanto privaría a los ejidatarios de la posibilidad de extender su territorio en el momento en que ellos pretendían iniciar un trámite en este sentido. Además, sin acceso al monte comunal, los ejidatarios perderían una fuente de alimentación para el ganado, así como la libre recolección de leña, entre los principales inconvenientes directos. Con el afán de calmar las tensiones y obtener el reconocimiento sin mayores conflictos, los solicitantes autorizaron el acceso de los ejidatarios al monte a cambio de la renuncia de estos últimos a la ampliación de sus tierras; el trato se realizó de manera informal, sin ningún escrito de por medio. Gracias a ello, los solicitantes lograron obtener un reconocimiento legal como comunidad agraria 12 años después del inicio del trámite, es decir, en 1981.

Una vez en posesión de las 3 683 hectáreas que constituyen la dotación, los 60 comuneros se encontraron frente a terrenos descritos por la Reforma Agraria como “todos cerriles, únicamente sirven para pastear” (RAN). En realidad, el territorio es poco apto para el uso agrícola aunque existe una estrecha franja de tierras parcialmente irrigables en la proximidad del río Sendo. Se realizó entonces una parcelización de 68 hectáreas ubicadas alrededor de la fuente de agua y se construyeron canales de tierra rudimentarios que, a la fecha, siguen funcionando muy parcialmente y con un gran desgaste de agua. A falta de bombas, los cultivos en parcelas comunales son limitados; los mayores rendimientos se encuentran en los solares ubicados cerca de las casas, con mejor accesibilidad al riego.

Y es que, además de la dificultad de acceso al río Sendo por la falta de infraestructura adecuada, el nivel de agua ha bajado con el tiempo y el líquido

escasea en periodo de secas.³ Esto se debe a la brutal deforestación de los bosques ubicados en el área de nacimiento del río, que se conjuga con un mayor uso del agua desde hace dos o tres décadas por el pueblo serrano de San Lorenzo Pápalo. De hecho, existe un convenio entre los dos pueblos para compartir el líquido, pero en la actualidad no se respeta.

Como consecuencia, las diferencias de productividad entre ejidatarios y comuneros representan una tensión más en la relación entre las dos comunidades agrarias, aunque no parecen llevar a lógicas de producción divergentes. Según Arturo Warman (1988:116), “no es posible distinguir al campesinado sobre bases cuantitativas”, ya que la lógica campesina no depende sólo del nivel de ingresos o del tipo de cultivos por sí mismo, sino de la diversidad del contexto en el cual se inserta. En Santiago Quiotepec, las entrevistas llevadas a cabo y la observación enseñan una cierta uniformidad en la diversidad, en el sentido de que la forma de producir y reproducirse de las familias campesinas obedece a un conjunto de elementos indiferentes al tamaño o calidad de la parcela cultivada.

Sistemas de producción dominados por el cultivo de limón

Los sistemas de producción se basan principalmente en la(s) parcela(s) correspondientes a cada familia, sea por distribución directa o por herencia, así como un *solar*.⁴ Las parcelas se extienden sobre una superficie que varía de una a cuatro hectáreas. La exigüidad de cada propiedad se explica por la imposibilidad de cultivar fuera de las áreas irrigables. La falta de lluvia se ha acentuado en estos últimos años, por lo que el cultivo de temporal se ha vuelto casi inexistente.⁵ Por otra parte, la Reserva de la Biosfera no permite más desmonte, lo que cancela una extensión de la agricultura.

³ En 2005, durante el fuerte calor de abril a junio, el río Sendo se secó y dejó al pueblo sin agua potable.

⁴ Terreno agrícola ubicado en el área de asentamientos humanos.

⁵ Las fuertes lluvias que azotaron a todo el país en 2004 no llegaron a esta región, que sufrió una de sus mayores sequías. En cambio, en 2005, el huracán Stan se llevó varias parcelas y destruyó casi toda la milpa sembrada.

Sin lugar a dudas, el cultivo dominante es el limón, producido por 87% de los 23 entrevistados. De manera complementaria, se cultivan otros frutales como mango, chicozapote, aguacate, anonas y zapote negro, principalmente en el solar. La producción generalizada de limón, y de manera secundaria de mango, inició en la década de 1970 para los ejidatarios que se beneficiaron de un apoyo de Banrural. En cuanto a los comuneros, fueron “sembrando poco a poco”, a veces a partir de las semillas de los limones cosechados.

La ventaja del limón reside en la obtención de un ingreso monetario a lo largo del año. En Quiotepec, las plantaciones han encontrado condiciones agroclimáticas muy adecuadas. Sin embargo, el uso generalizado de los agroquímicos incluidos en el paquete financiero terminó afectando los suelos y ríos, junto con un mal manejo del agua en las pendientes. En consecuencia, la productividad ha disminuido; aunque las respuestas sobre este tema fueron muy variables, se puede calcular un promedio anual de producción de nueve toneladas por hectárea, por debajo de las estimaciones realizadas por otros autores a escala nacional, de 12.6 toneladas/ha para el año 2001 (Sagarpa-SIACON, 2002, citado por Ignacio Covarrubias, 2004).

En estos últimos años, los costos de producción del limón y demás frutales se han reducido por la falta de solvencia de los productores y por el desgaste que provocaron los agroquímicos a las tierras. Los trabajos en la parcela, según todos los entrevistados, se limitan a la poda de los árboles, a la limpia del terreno con machete (roza), a la rectificación de pozos alrededor de cada árbol para que penetre bien el agua de riego y a la cosecha. El único agroquímico empleado es el Folidol para evitar la invasión de hormigas, y en caso de utilización de abono, éste proviene principalmente de los animales. Estas actividades se realizan a lo largo del año, “cuando se necesita”. Ante la falta de mano de obra familiar,⁶ el gasto más importante de la producción se ubica en la contratación de mozos, por la dominación del trabajo sobre los demás insumos. Además del tamaño reducido de las parcelas en las dos propiedades sociales y de la pérdida de fertilidad del suelo, el recurso agua representa el principal limitante a la producción. A su uso poco eficiente por el empleo de una tecnología deficiente, se añade, para los comuneros, una penuria al final de la temporada de secas.

⁶ Por la migración y la dedicación de los niños a la escuela a cambio del aporte financiero del programa Oportunidades.

Por otra parte, el proceso de comercialización del limón y otros frutales refleja las desigualdades de intercambio sufridas por la economía campesina en general. Además de una baja productividad, el precio de venta depende de los mecanismos de mercado y varía a lo largo del año en función de la oferta y demanda nacional, sin ninguna relación con los costos de producción y transacción que las familias deben desembolsar. Al contrario de la fluctuación constante de los precios agrícolas, el transporte constituye un costo fijo tampoco tomado en cuenta en la formación del precio de los productos agropecuarios, que puede representar hasta 75% del precio de venta.

Por la dominación del cultivo de frutales y la escasez de lluvias, las familias campesinas de Quiotepec están en un proceso de abandono del cultivo del maíz. A los riesgos que conlleva la irregularidad del temporal, se añade la inexistencia, por parte del Gobierno, de apoyos a la siembra cuando ésta se realiza en asociación con otros cultivos.

La evidencia del fracaso del desarrollo actual

Además de la realización de varias entrevistas semiestructuradas sobre las formas de producir y la organización comunitaria, otro enfoque del trabajo de campo buscó encontrar las estrategias de las familias campesinas de Quiotepec para su reproducción. El resultado deja varios mensajes claros. El primero es que no hay forma de subsistir con los ingresos que generan las actividades agropecuarias, a pesar de que éstas ocupan la mayor parte del tiempo de por lo menos una persona de la familia.

En segundo lugar, existen pocas oportunidades de actividades productivas, con la consecuencia de un bajo nivel económico de las familias. El jornaleo constituye, en varios casos, la única actividad accesible para completar el ingreso monetario, aunque prefigura más un intercambio que un ingreso bruto. Por otra parte, las actividades no agropecuarias representan, para las unidades de producción que han podido invertir en algún momento, la mayor ganancia.

La migración tiene un papel más irregular en la vida de las familias de Quiotepec, ya que los miembros emigrados suelen aprovechar su salida del pueblo para lograr su independencia, y dan un apoyo más bien puntual al resto de la familia. En cambio, las transferencias públicas (programa Oportunidades)

representan, en varios casos, una entrada de dinero sustantiva, aunque limitada al tiempo de estudio de los hijos.

Las condiciones actuales de producción y de vida llevan a un *impasse*, en el sentido de que la agricultura no permite satisfacer las necesidades básicas de las familias. Su mejoramiento, independientemente de la falta de recursos financieros, está frenado por el tamaño reducido de parcelas desgastadas y por la imposibilidad de tener acceso a un mayor uso del agua. Este último punto se justifica igualmente por la política ambiental actual. Las estrategias de supervivencia desarrolladas de forma individual han encontrado serias limitantes por la ausencia de oportunidades de trabajo fuera del sector primario, que empujan a parte de la población, particularmente al segmento más joven, a emigrar.

Para la mayoría de las familias campesinas de Quiotepec, la falta de medios de producción y el desconocimiento de mecanismos económicos globales, así como la degradación de sus instituciones sociales, impiden pensar en el futuro desde su comunidad y valorar el potencial natural a su alcance. El acceso y uso diferenciado de los principales recursos naturales, como la tierra, el agua y el monte, así como la pauperización creciente de las familias y la intervención de algunos agentes externos (partidos políticos, religión, etcétera), han provocado conflictos internos duraderos que disminuyen drásticamente la eficiencia de las instituciones tradicionales y la capacidad de una acción colectiva. Por otra parte, la orientación hacia un esquema agrícola de intercambio disminuyó la capacidad de autoabasto y erosionó la base productiva, además de provocar desconfianza en las intervenciones externas.

En consecuencia, la inserción de la comunidad de Quiotepec a un desarrollo global basado en un bienestar material ha demostrado sus fuertes limitantes. Sin embargo, buscar otro tipo de desarrollo que satisfaga necesidades materiales y espirituales de la población, así como (re)encontrar el equilibrio que permitiría la subsistencia natural gracias a una “construcción social de la racionalidad ambiental” (Leff, 2000), requieren tomar en cuenta varios elementos ubicados en las esferas de lo social y de lo ambiental. Por una parte, la comunidad está viviendo un proceso de degradación socioeconómica, amplificado por la inserción a la economía global y las tensiones entre sus instituciones y dentro de cada una de ellas. Si bien se ha conservado la forma tradicional de manejarse con la presencia de comités, que permiten una toma de decisión colectiva en la mayoría de las actividades productivas y culturales de la comunidad, se puede testimoniar la

dificultad actual para valorar el manejo común. Esto es particularmente válido para los comités agrarios, en los que la elección a los puestos de responsabilidad representa más una carga que un honor y las asambleas difícilmente reúnen el *quórum*. Existen varias explicaciones relacionadas con un manejo cada vez más individual de los recursos y la migración de los miembros más activos. En este contexto, el estado aún saludable de los ecosistemas locales se debe más a un uso individual moderado de las tierras de uso común que a acciones colectivas de prevención.

Potencial natural y uso racional

Asimismo, Quiotepec se beneficia de un territorio de uso común de gran biodiversidad que pertenece, desde 1998, al proyecto de conservación de la Reserva de la Biosfera de Tehuacán-Cuicatlán. Legalmente, las áreas naturales protegidas mexicanas plantean una concepción social de la conservación, en el sentido de que, según uno de los principales impulsores de este esquema (Halffter, 1995:9), “en cada reserva de la biosfera se busca unir a la función de conservación de la biodiversidad y del medio la búsqueda de alternativas de desarrollo que reconcilien la conservación con el uso sustentable de los recursos naturales”. En consecuencia, la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA, 1997) prevé la participación de las comunidades insertas en las ANP a partir de mecanismos de cooperación y la búsqueda común de modelos de desarrollo sustentable, aunque se reconoce la dificultad de construir “normas basadas sobre el conocimiento científico para determinar qué actividades y con qué intensidad son compatibles con la conservación de la biodiversidad” (Halffter, 1992:277).

En la realidad, la institución ambiental, al igual que cualquier órgano gubernamental, tiene serias dificultades para adaptar su aparato administrativo a los tiempos, conocimiento y visión de sus interlocutores. En el caso de Quiotepec, la creación de la Reserva significó, en un principio, una imposición exterior y una limitación al gozo de bienes propios, aun cuando la presencia de la institución tardó en hacerse visible pues todavía entre 1998 y 2002 se hablaba de ella como de un fantasma. Hasta entonces, pocos pobladores habían tenido que ver con la autoridad ambiental; sólo algunos de los comuneros que ejercían un cargo

en el seno del comité de bienes comunales habían recibido la visita de algún encargado, para ratificar restricciones al uso de ciertos recursos del monte.⁷ De ahí que la presencia ambiental suscitara comentarios contradictorios, de enojo y miedo por haber perdido derechos de uso del monte. A la vez, el enterarse de que vivían en una de las zonas más biodiversificadas de la región hacía esperar una compensación a las limitaciones y una corresponsabilidad en el cuidado de los recursos del monte (entrevistas).

El proceso de acercamiento de la Reserva de la Biosfera con la comunidad de Quiotepec pasó por distintas etapas y cambió la relación de poder entre ejidatarios y comuneros. Una de las primeras reacciones de las autoridades comunales a las restricciones impuestas por la autoridad ambiental consistió en un intento de recuperar el dominio del monte, prohibiendo el corte de ramas en sus terrenos a los ejidatarios.⁸ Por otra parte, la preferencia por los comuneros para el impulso de proyectos ha dejado a los ejidatarios fuera de los esfuerzos institucionales de conservación.

Efectivamente, a partir de 2002 se presentó personal de la Reserva ante la Asamblea de Bienes Comunales para proponer un proyecto de UMA venado cola blanca. El fracaso de la relación fue casi inmediato y se debió, en gran parte, a la forma de intervención del agente exterior, que trató de sujetar la realización del proyecto a los tiempos gubernamentales en lugar de compartir la responsabilidad y el conocimiento con los dueños colectivos de las tierras en juego. De manera paralela, el tema del venado es particularmente sensible. Antes del decreto de reserva, este animal era cazado por varios pobladores y representaba un aporte financiero al comité comunal que otorgaba los permisos de caza a quien venía de afuera. Con la protección del área, ha disminuido la posibilidad de comer carne y se ha perdido el ingreso generado por las autorizaciones.

En 2004, la Reserva impulsó un proyecto de restauración de parcelas comunales a partir de la implantación de barreras vivas. Aunque el interlocutor

⁷ Prohibición de cazar o pescar, interdicción de desmontar y de cortar leña para su venta, entre otras.

⁸ El canal de riego ejidal se localiza al límite entre la zona ejidal y el área comunal y necesitaba de ramas para orientar las aguas desde el río Grande hacia él. En la actualidad, el huracán Stan canceló el problema ya que destruyó este canal, por lo que los ejidatarios consiguieron un apoyo estatal para la compra de una bomba.

fue una vez más el Comité de Bienes Comunales, el manejo individual y el objetivo de restauración del suelo agrícola facilitó la concreción. Sin embargo, la imposición de especies no conocidas, mezquite y guaje, las condiciones climáticas (sequía seguida de inundaciones) y la falta de seguimiento de la autoridad ambiental llevaron a la pérdida total de la plantación. De manera colateral, provocó tensiones entre comuneros por excluir a los que no tenían desmontada su parcela, privándoles de la posibilidad de iniciar una producción agrícola.

El fracaso de los proyectos anteriores muestra la dificultad de la colaboración entre actores locales e instituciones gubernamentales, pues tanto las condiciones económicas y sociales de la comunidad, como la ausencia de líderes morales bloquean una posible acción colectiva en torno al bien común. Es evidente que a las dificultades citadas se añade una falta de claridad en cuanto al acceso y uso de estos recursos naturales por parte de la comunidad. A la fecha, el uso individual limitado del bien común ha atenuado una mayor fractura entre las dos comunidades agrarias. Sin embargo, la ausencia de valoración colectiva y definición de reglas claras de uso y acceso puede, a la larga, hacer desaparecer el concepto mismo de *bien común*, y transformarlo en un simple 'bien', a la vez que difícilmente se presentará una negociación equilibrada en caso de intervención exterior (Paz, 2005).

A la luz de lo anterior, se puede pensar que la falta de sustentabilidad ecológica de la economía se debe principalmente a una pérdida de valores inmateriales y espirituales, junto con el distanciamiento del ser humano de su entorno ambiental y social. Por tanto, toda propuesta de desarrollo alternativo debe plantearse asociar el desarrollo técnico-económico de la especie humana con su arraigo biofísico, así como la diversidad de su evolución cultural e institucional, sin perder de vista las limitaciones del planeta Tierra y de su biosfera (Grinevald, 2003:56). En nuestro caso de estudio, sólo una intervención externa podría, en la actualidad, aportar las primeras soluciones para transitar hacia formas alternativas de vida y trabajo, mismas que se justifican por la responsabilidad moral de nuestra sociedad en apoyar proyectos que den sustento a la vida. Sin embargo, el éxito de otro desarrollo se encuentra primero en la comunidad misma, en su forma de apropiarse de las propuestas externas y en su voluntad de hacer frente a sus necesidades y valores desde el rescate de su voz interna. Esta afirmación constituye un eje para analizar un tercer proyecto socioambiental, actualmente en proceso de elaboración.

Los retos de una intervención externa preocupada por el respeto a los valores comunitarios

El nuevo proyecto presentado desde afuera contempla el impulso de un ecoturismo de baja escala como una forma redituable de compartir la belleza natural del lugar y sensibilizar a los visitantes sobre la fragilidad del entorno y las formas de vida rurales. Constituye una iniciativa de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en coordinación con la Comisión Nacional Forestal (Conafor),⁹ y abarca varias comunidades de la Cañada de Cuicatlán. Por ser Quiotepec parte de un área natural protegida, también interviene la Reserva de la Biosfera.

Igual que los demás proyectos, éste fue planeado desde oficinas gubernamentales. Sin embargo, la experiencia de la CDI con los pueblos indígenas ayudó a hacer un planteamiento un poco diferente, que involucra a los actores sociales desde el inicio e intenta compartir un lenguaje común en cuanto al concepto de *ecoturismo* y a la responsabilidad de los actores comunales en la conservación de sus recursos con el apoyo de sectores externos. Para ello, se efectuaron varios talleres en los que participaron autoridades comunales y representantes de los municipios solicitados. Una vez sensibilizados al tema del turismo alternativo, así como a su relación con el patrimonio cultural y la conservación de la naturaleza, el requisito para ser apoyado consistía en presentar una propuesta comunitaria con los sitios dignos de interés, pero también la forma de resolver los problemas materiales, organizativos y financieros de un proyecto. La reflexión incluyó la necesidad de capacitación de la población para recibir, guiar y compartir sus vivencias y pertenencias con una población alejada de la vida rural. Aunque el pueblo de Quiotepec pasó la primera etapa y quedó entre las comunidades susceptibles de desarrollar tal proyecto, persisten varios retos que tienen que ver con las condiciones materiales, la organización comunitaria y la disposición al rescate de una identidad común.

Una de las dificultades es la relación exclusiva de los agentes externos con el Comité de Bienes Comunales. Por un lado, esta situación refuerza la división de un

⁹ La Conafor es una institución dependiente de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat). Actuó mediante su Proyecto de Conservación y Manejo Sustentable de Recursos Forestales en México (Procymaf).

pueblo de por sí reducido, cuando se requiere de la participación gradual de todos los miembros. Es evidente que los dueños legítimos del monte objeto de las transacciones actuales son los comuneros, pero existe un acuerdo informal de acceso de todos los integrantes del pueblo a dicha área común. Por otra parte, el sitio arqueológico —que, además de la belleza natural del monte, pretende constituir una de las mayores atracciones turísticas— no puede ser considerado como propiedad de los comuneros ya que su gestión es federal y su acceso implica caminos ejidales.

Otro punto crítico se encuentra en la aparente falta de interés de los comuneros, quienes no han participado en los talleres, por lo que tanto las autoridades comunales como los agentes externos tienen que buscar una forma de integrar al conjunto de la población, extendiendo el conocimiento y las discusiones tanto a los integrantes de los dos comités agrarios como a sus familias. Sin la construcción de reglas claras, basadas en la obtención de beneficios colectivos establecidos en función del grado de participación de cada usuario, con un principio de no exclusión, el manejo del espacio de uso común puede fracasar, conducir a la destrucción de los recursos que se pretendía conservar (Ostrom, 2000a) y deteriorar más el tejido social. La construcción de una identidad colectiva basada en el manejo de un bien común representa un requisito para el “sentido de la acción” y la búsqueda de una “unidad en la multiplicidad” (Paz, 2005).

En la propuesta colectiva consensuada deben trascender valores y formas de pensar conservadas por cada actor local gracias a su relación diaria con la naturaleza. Esta etapa requiere de un tiempo de maduración que las instituciones externas no suelen tomar en cuenta, pero que es condición *sine qua non* para cambiar las bases del desarrollo. De hecho, en los últimos recorridos de campo se ha podido observar un deseo real, por parte de varios actores locales, comuneros o ejidatarios, de cerrar el periodo de conflicto y trabajar para un futuro común. Pero a la vez, todos expresan la necesidad de un impulso desde afuera para una reconciliación formal.

Otro problema delicado reside en la utilización de recursos financieros externos. Elinor Ostrom subraya una dificultad general por mantener una “conexión financiera entre provisión y uso” cuando el dinero es de otros, así como la falta de esfuerzos de los donadores por diseñar sistemas de supervisión (Ostrom, 2000b:55).

El éxito del siguiente paso queda vinculado a lo anterior. Sin organización coherente de la población, cimentada en reglas claras negociadas entre todos, y la valoración de acciones colectivas basadas en sus valores sociales, naturales y espirituales, el funcionamiento del proyecto de ecoturismo terminaría de destruir las posibilidades de convivencia y llevaría a un aprovechamiento individual más activo en detrimento de los bienes comunes. Asimismo, la aceptación de una población foránea requiere de un orgullo colectivo por compartir los recursos sociales y naturales y por generar conciencia entre los turistas sobre la necesidad de aprovechar los bienes de forma racional para perpetuar la subsistencia humana y disfrutar del valor natural intrínseco, pero requiere también del rescate y la valoración de acciones colectivas que persisten casi por inercia.¹⁰

En otro ámbito, quedarían por resolver cuestiones de infraestructura básica, sin las cuales no hay posibilidad de convivencia y aprendizaje, ni de arraigo a la comunidad para la mayoría de las nuevas generaciones. Uno de los principales problemas es el agua, disponible una hora al día, cuando hay. Otro son los desechos sólidos, de los cuales se encarga cada familia, por lo general quemándolos. El alojamiento y el servicio de comida son otros de los elementos ausentes en esta comunidad. Finalmente, la comunicación hasta el pueblo se realiza a través de un camino de terracería, cuyo acceso se dificulta en temporada de lluvia. Si bien el objetivo de este tipo de ecoturismo es el descubrimiento de otra forma de vida y el reencuentro con la belleza paisajística, la oferta de infraestructura básica constituye una necesidad, tanto para los foráneos como para el pueblo.

La CDI contempla varias opciones ante los problemas de infraestructura; por ejemplo, se ha realizado un inventario de las casas vacías y en posibilidad de ser restauradas, en lugar de desmontar algunos terrenos para construir cabañas fuera de la zona habitacional. Una de las principales ventajas reside en una integración del turista a la vida del pueblo, así como la valoración de lo que existe. Sin embargo, la decisión final es parte de la negociación interna que tiene que llevar a cabo la población, junto con la repartición de las tareas que podría desarrollar cada familia, individual y colectivamente. De igual manera, los problemas del agua y de la basura requieren propuestas comunitarias llevadas

¹⁰ La organización colectiva gira, para los grupos agrarios, principalmente en torno al mantenimiento de la infraestructura de riego y a su distribución.

a otras instancias para un apoyo técnico y financiero. Se iniciaron algunos trámites para resolver el desabasto de agua, pero la falta de asesoría y de unión comunitaria frustró su concreción.

Conclusiones

La situación actual de la comunidad de Quiotepec podrá dejar al lector escéptico en cuanto a su posibilidad de transitar hacia otras formas de desarrollo. No cabe duda de que esta localidad presenta una problemática semejante a la de la mayoría de las comunidades rurales del territorio mexicano. En ella se refleja el fracaso de un desarrollo globalizado que pretendió mercantilizar los intercambios sin preocuparse por las formas locales de producir, vivir y pensar que no tenían lugar en un mundo moderno centrado casi exclusivamente, más que en el bienestar material, en la ganancia.

La devastación ecológica y social que resultó, confirma la crisis civilizatoria del desarrollo dominante. Dos reflexiones marcan la construcción de nuevos paradigmas societarios. La primera tiene que ver con la conciencia de que vivimos en sociedades complejas, lo que niega la posibilidad de respuestas automáticas a los problemas. Si bien la especialización excesiva permite resolver cuestiones puntuales, la degradación ambiental y social requiere del renacimiento del espíritu de la historia inicial de las ciencias, en el que prevalecía una visión no fragmentaria y la integración de todas las disciplinas para analizar una problemática. Se trata entonces de crear una retroacción permanente entre la teoría y la práctica, lo social y lo ambiental, lo local y lo global. La dificultad actual es pasar de una certeza científica a la conciencia de que la complejidad lleva a la incertidumbre, a la parcialidad del conocimiento y, en consecuencia, a la necesidad de un actuar con base en elementos más subjetivos. Desde esta perspectiva, lo local adquiere particular importancia por ser un lugar de subjetividad, donde la construcción de prácticas culturales, ecológicas y económicas tiene que ver con las características biofísicas del área, su historia, sus prácticas y su relación con el mundo exterior.

La segunda reflexión, necesaria a la construcción de un mundo más equitativo y respetuoso de los elementos que forman su supervivencia, tiene que ver con una reconciliación entre la razón y la moral en la tradición aristotélica. Es decir, para

retomar la discusión anterior, la ciencia no puede seguir siendo la única guía en la toma de decisiones porque se basa en modelos que no pueden reproducir toda la realidad. Lo impredecible e inexplicable de algunos fenómenos hace nuestros planes y proyectos vulnerables y frágiles (MacIntyre, 2004:134). Asimismo, la imposibilidad de confiar sólo en la ciencia nos lleva a reconsiderar los fines que sustentan la vida humana, junto con las cualidades y prácticas que permitirían alcanzarlos. Dentro de los principios que deben guiar la acción humana, es necesaria una relación moral con el medio ambiente que predisponga a sostener la vida como bien básico. Para ello, el ser humano tiene que educar sentimientos de responsabilidad, compasión, solidaridad, reciprocidad y equidad, entre otros valores vitales.

Regresando a nuestra comunidad rural, lo anterior significa una recomposición del tejido social y comunitario que favorezca este fin, a la vez que el apoyo solidario de todos los sectores comprometidos en la lucha por la supervivencia planetaria. ¿Hasta dónde una institución gubernamental puede asimilar y construir una nueva moralidad ambiental?, ¿hasta dónde una comunidad en proceso de desintegración puede reencontrarse con los valores que le permitieron mantener un cierto equilibrio entre su entorno natural y su vivencia social?, ¿hasta dónde un proyecto de ecoturismo puede cumplir con su objetivo de un verdadero intercambio y una nueva solidaridad entre la ciudad y el campo? Creemos que la emergencia de actores sociales comprometidos con los principales valores de sostén de la vida como bien básico constituye la única forma de adaptar las instituciones para que desempeñen un papel central en la construcción de otro desarrollo basado en un reencuentro del hombre con su ser íntimo a partir de la interacción con su entorno natural. En este proceso, el tiempo representa una de las mayores limitantes cuando se pretende encerrar los cambios en fechas precisas. Pero las sociedades indígenas y campesinas saben aún el valor del otro tiempo que ritma la vida. Entre la cantidad de semillas dispersadas por el aire, algunas, aunque sean pocas, crecerán; no todas pasarán del estado de plántulas a plantas, pero cuando el milagro aparezca, el árbol sabrá alcanzar la madurez.

Bibliografía

- Bustamante Álvarez, Tomas, Arturo León López y Beatriz Terrazas Mata (2000), *Reproducción campesina y agroindustria en Tierra Caliente, Guerrero*, SEP/Conacyt/Plaza y Valdés, México.
- Bové, José y François Dufour (2000), *Le monde n'est pas une marchandise. Des paysans contre la malbouffe*, La Découverte, France.
- Covarrubias Gutiérrez, Ignacio (2004), "Competitividad del sistema agroindustrial del limón mexicano (*Citrus aurantifolia swingle*) y perspectivas económicas para los pequeños productores", tesis de doctorado, Universidad Autónoma Chapingo, Centro de Investigaciones Económicas, Sociales y Tecnológicas de la Agroindustria y de la Agricultura Mundial, México.
- Escobar, Arturo (2000), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización y posdesarrollo", en Viola Andreu (comp.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Paidós, México.
- Grinevald, Jacques (2003), "Georgescu-Roegen, bioéconomie et biosphère", en Bernard *et al.* (coords.), *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*, Parangon, Francia.
- Halffter, Gonzalo (1995), "Reservas de la biosfera y conservación de la biodiversidad en el siglo XXI", *Ciencias*, núm. 39, UNAM, México.
- (1992), "Áreas Naturales Protegidas de México: una perspectiva", en J. Sarhukán y R. Diego (comps.), *México ante los retos de la biodiversidad*, Conabio, México.
- Inafed (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal) y Gobierno del Estado de Oaxaca (2002), *Enciclopedia de los Municipios de México* [<http://www.e-local.gob.mx>].
- INEGI (2001), *XII Censo de Población y Vivienda*, México.
- Leff, Enrique (coord.) (2000), "Presentación a la segunda edición", *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Siglo XXI Editores, México.
- MacIntyre, Alasdair (2004), *Tras la virtud*, Crítica (1ª edición en inglés, 1984), España.
- Marulanda, Óscar (2000), "Cultura y manejo integrado de los recursos en la perspectiva ambiental del desarrollo", en Enrique Leff (coord.), *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Siglo XXI Editores, México.
- Ostrom, Elinor (2000a), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, UNAM-CRIM/FCE, México.
- (2000b), "Diseños complejos para manejos complejos", *Gaceta Ecológica*, núm. 54, INE, México.

- Paz Salinas, María Fernanda (2005), *La participación en el manejo de áreas naturales protegidas. Actores e intereses en conflicto en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos*, CRIM-UNAM, México.
- Pérez Negrón Souza, Édgar (2001), “Etnobotánica y aspectos ecológicos de las plantas útiles de Santiago Quiotepec, Cuicatlán, Oaxaca”, tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.
- Polanyi, Karl (2000), *La gran transformación*, Casa Juan Pablos, México.
- Registro Agrario Nacional (RAN), Archivo General Agrario de la Ciudad de México, Expediente 1936, Caja 1276, 6 legajos.
- Semarnap (1997), *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, México.
- Toledo, Víctor Manuel (2000), *La paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, Quinto Sol/UNAM, México.
- Warman, Arturo (1988), *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, Nuestro Tiempo, México.

Transformaciones territoriales, culturales y religiosas en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco

*Gisela Landázuri Benítez**

*Liliana López Levi***

San Gregorio Atlapulco, en donde el canto de las aves es la voz de nuestros abuelos y el sonido de las aguas son los consejos de nuestros padres.

Grupo Tiempo y Agua

Introducción

Las transformaciones sociales pueden tener su origen en diferentes vectores: los tiempos, ritmos y condiciones propias de desarrollo de cada núcleo social; los cambios inducidos o impuestos por actores o instituciones externas; la interacción de sus miembros con otras experiencias, otras formas de pensar y actuar que llegan por distintas vías a una comunidad —educación, medios de comunicación, inmigrantes, religión, entre otras—; y la convivencia cotidiana con otros actores en otros espacios fuera de la localidad —centros educativos, laborales, culturales, políticos. A estas fuentes de cambio social habría que agregar los eventos o las acciones que modifican prácticas económicas y de reproducción cultural, que abren nuevas condiciones de vida o de conciencia individual y social: desastres ecológicos, deterioro de medios de producción agrícola y crisis políticas, entre otros.

* Doctora en Ciencias Antropológicas. Profesora-investigadora en el posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco. Correo electrónico: giselalb@correo.xoc.uam.mx.

** Doctora en Geografía. Profesora-investigadora en el Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

Al acercarnos a San Gregorio Atlapulco con el objetivo inicial de observar la influencia de las iglesias evangélicas y cristianas no evangélicas en las transformaciones socioculturales de la localidad, reconocimos otros factores que han cambiado con mayor efecto el rostro, autoimagen y sentir de la población de origen local sobre su territorio, la dinámica social en que están inscritos, su identidad y sus prácticas culturales.

Hay un buen número de textos que abordan temas diversos de la zona chinampera de Xochimilco, incluso de San Gregorio Atlapulco y de la historia regional. Así es que más que repetir datos y referencias conocidas, retomamos la mirada y la memoria de los entrevistados para ubicar algunos referentes de construcción identitaria, las prácticas culturales y dinámicas sociales que en el imaginario social de algunos actores de la localidad siguen siendo fortalezas presentes y otros que amenazan el tejido social o los que se han perdido y son vistos con nostalgia.

A continuación reproducimos algunos de los procesos narrados por pobladores de diferentes generaciones que desde su perspectiva han contribuido a transformar su vida cotidiana, familiar y comunitaria.

La construcción del espacio cultural

El espacio socio-cultural de una comunidad determinada se engarza a partir de la identidad, sus prácticas cotidianas y el territorio. Se parte de elementos simbólicos que posteriormente se materializan en función de las diversas cosmovisiones y acciones sociales.

Para analizar lo anterior en el caso de San Gregorio Atlapulco, partimos de los imaginarios que surgen de la manera en que un sujeto o grupo social percibe los cambios de su entorno y los lleva a actuar en cierta dirección.

La idea de lo imaginario se forma con base en la concepción de la realidad psíquica que propone Jacques Lacan en una conferencia en 1953, en la que el psicoanalista introduce las categorías de lo ‘real’, lo ‘imaginario’ y lo ‘simbólico’ (Braunstein, 2001; López Levi, 2005:55-79). Lo *real* tiene una existencia concreta, objetiva pero carente de sentido; es un concepto independiente al de *verdad* y a lo *material* que forma nuestro mundo. Lo *imaginario*, por su parte, es la realidad filtrada y organizada por nuestra mente. Lo encontramos cada vez

que un sujeto se relaciona con su entorno. Es una esfera que no se opone a la de lo real, pues está en estrecha relación con ella, más bien la transforma a través de los valores, los recuerdos, el conocimiento y la experiencia, para dar lugar a la interpretación, a lo que puede tener significado. Ahí están las cargas que le dan sentido a las cosas, es a partir de las mismas que estructuramos, ordenamos y explicamos el mundo.

Gilbert Durand (en Texeira Coelho, 2000:281) define a los *imaginarios* como “el conjunto de imágenes no gratuitas [...] y de las relaciones de imágenes que constituyen el capital inconsciente y pasado del ser humano”. Dichas imágenes se insertan física y psicológicamente en el mundo, en función de contextos histórico-territoriales específicos.

Los imaginarios dejan de ser individuales cuando se construyen en comunidad, cuando se comunican y se plasman a través de lo simbólico. Esta tercera categoría señalada por Lacan se refiere a la manera en que expresamos la realidad que hemos filtrado por nuestra mente, a la forma en que ésta se convierte en textos, en verbo (Braunstein, 2001; López, 2005:55-79), en actitudes, en prácticas sociales, en formas de organizar la colectividad y en paisaje. Los imaginarios sociales son construcciones mentales, representaciones, códigos compartidos que le otorgan sentido a la realidad.

Lo simbólico tiene su origen en el imaginario y es una producción concreta que sirve de instrumento de comunicación. Nos remite a los discursos expresados en el entorno social y que pueden tener un correlativo material o ser intangibles; de índole físico-ambiental, arquitectónico o social. De tal manera, en las comunidades quedan plasmados signos, símbolos y representaciones, entre los que podemos mencionar la imagen identitaria de la gente que habita un territorio, la alteridad que generan con otros grupos, las formas de organizar su cotidianidad, de enfrentar sus problemas, los símbolos que tienen para representar lo sagrado, la importancia que le dan a lo espiritual, a las tradiciones, a lo económico, a su historia local. El valor del suelo, en términos monetarios, puede establecer el uso que se le da a la tierra en una comunidad, pero la jerarquía de valores y la importancia de ciertas prácticas también pueden moldear la fisonomía del paisaje y la integración o desintegración de una comunidad.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que los imaginarios pasan del mundo de las ideas y se traducen en expresiones simbólicas que derivan en la conformación cultural del territorio. Así, ciertos elementos se convierten en la materialización

del sentido que se le dé a la realidad. En el caso que nos ocupa, la forma de arreglarse o vestirse por parte de los miembros de las diversas comunidades, los espacios donde se reúnen, las fiestas que hacen, la manera en que ven a los migrantes, el valor que le dan a las prácticas tradicionales y los símbolos que colocan en sus casas nos hablan del tipo de espacio cultural que construyen; las formas de trabajar la tierra, de organizar el terreno, de incorporar elementos que vienen de otras regiones, son ejemplos de la forma en que se materializan las ideas en la comunidad.

El discurso, ya sea formado por palabras, por objetos materiales o por elementos intangibles, contiene una combinación de narraciones, conceptos, ideologías y prácticas significativas que un sujeto o comunidad le confieren a la realidad que se le presenta o que prevalece en la memoria colectiva como referente originario de su identidad. Armando Silva (2005) propone entender a los imaginarios al “explorar las condiciones perceptivas y cognitivas que caracterizan la vida urbana en las sociedades contemporáneas”. Él también insiste en que no son verdades, sino creencias compartidas, independientes del hecho que se trate de cuestiones reales o irreales. Lo importante está en lo simbólico, en aquello que puede encontrarse en las afirmaciones de los entrevistados, en las imágenes del paisaje, en los recorridos por las calles, por los canales, y en los objetos que se encuentran en el espacio público, sean residuales, decorativos u ofertados como representativos del lugar (como las flores, las trajineras o los santos, para el caso de Xochimilco).

Identidad y territorio en San Gregorio Atlapulco

Atlapulco, “donde revolotea el agua”.

Gladis Sirvent

Atlapulco, “las tierras del fango”.

Coordinador territorial de San Gregorio

El concepto de *identidad* puede tener muchas connotaciones, tanto por el corte disciplinario desde el cual se aborde como por la concepción sociológica del sujeto y de la expresión histórica concreta (Landázuri, 2002).

Cuando hablamos de identidad, según Erik H. Erikson, nos enfrentamos a un proceso de dos dimensiones: una, “localizada” en la intimidad del individuo; otra, “en el núcleo de su cultura comunitaria” (Erikson, 1992:19). El proceso de construcción de la identidad pasa por la reflexión interior y la observación exterior simultáneas, pues “somos” en relación con el otro. Erikson pone énfasis en que se trata de “un juego entre lo psicológico y lo social, lo relativo al desarrollo individual y al desarrollo histórico” (1992:20).

Las diversas historias y tradiciones culturales de las que se derivan órdenes simbólicos adquieren en cada grupo formas distintas; los símbolos están enraizados en procesos psíquicos diferentes, en la mente inconsciente (Cohen, 1979:73). Asimismo, existen otros referentes y representaciones sociales que pueden estar presentes en la construcción y en la transformación de la identidad.

La pertenencia socio-territorial nutre la identidad, pero también lo hace la interacción con el otro. De allí que, al revisar el espacio en el que viven los actores de referencia, será también importante conocer las interacciones que establecen con otros actores dentro y fuera del espacio geográfico de la localidad de pertenencia.

Cuando ese entorno se modifica u “otros” entran al tablero de juego, hay reacomodos que pueden expresarse en formas y estrategias distintas de adaptarse o accionar en esas nuevas condiciones, hasta replanteamientos o modificaciones profundas que abren una nueva etapa cultural e identitaria. La cultura reviste nuevas expresiones o toma otras direcciones y las identidades se multiplican y diversifican o se trastocan.

Hay coyunturas históricas que en diversos momentos marcan hitos, ya sea porque el territorio que se internaliza se revalora, o bien porque los otros con los que se interaccionaba ocupan nuevos lugares. Esto es lo que encontramos en San Gregorio Atlapulco.

Agricultura, agua y chinampa como referentes de arraigo e identidad

San Gregorio Atlapulco es una comunidad que se encuentra asentada en la delegación Xochimilco, al sur de la Ciudad de México. Debe la segunda parte de su nombre a los grupos nahuas que lo fundaron, y la primera a una historia de evangelización colonial, cuando los españoles decidieron hacer del sitio un homenaje a San

Gregorio Magno, a quien le construyeron su templo en 1559. Sin embargo, también se cuenta que hace mucho tiempo hubo una plaga que estaba acabando con las vacas. Entonces llegó por ahí un veterinario llamado Gregorio y salvó a las vacas y por eso la gente le puso su nombre al pueblo.

Para abordar la forma en que las prácticas cotidianas y las formas de expresión cultural moldean el territorio en el ámbito local destacamos la construcción de las identidades en San Gregorio Atlapulco a partir de tres elementos significativos: su carácter rural-urbano, las inmigraciones a la zona y la religión. En la actualidad los tres cobran un sentido particular por el dinamismo creciente en el que están inmersos.

En tanto su carácter de espacio rural, San Gregorio Atlapulco tiene un importante antecedente prehispánico, que continúa hasta nuestros días, en el cual la cultura agrícola está organizada en función del lago, de manera tal que la unidad base territorial son las chinampas,¹ distribuidas a modo de islotes entre los canales. Dichas prácticas, de gran tradición histórica, no han moldeado únicamente el territorio, sino también le han dado una fisonomía particular al paisaje y una identidad a la región de Xochimilco, donde se encuentra ubicada la comunidad en cuestión. En este sentido, las tierras más fértiles de la región son las de esta localidad.

Lo anterior ha llevado a que en San Gregorio la vida y la pertenencia territorial se hayan ligados al agua por razones instrumentales, funcionales, simbólicas y afectivas. La apropiación del territorio, de acuerdo con G. Giménez (1988:5), es un proceso que sigue los ritmos y las consonancias de los procesos culturales, por lo cual está en permanente transformación.

La construcción de las chinampas en el lago de Xochimilco permitió a la región contar con suelos de alta fertilidad, haciendo de la agricultura la principal actividad económica de la localidad y un importante abastecedor de hortalizas y flores de la actual Ciudad de México hasta hace unas décadas. Así, por siglos el agua y la tierra, elementos constitutivos del territorio, habían sido medio de subsistencia, fuente de recursos, paisaje, belleza natural, entorno ecológico privilegiado, en fin, un geosímbolo, como resume Giménez en su definición de territorio:

¹ Islotes contruidos artificialmente por los habitantes de ese espacio.

[...] el territorio puede ser considerado zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como “geosímbolo” [Giménez, 1988:5].

De acuerdo con el comisariado ejidal, en el siglo pasado el saqueo de las aguas de manantiales y pozos provocó el hundimiento de las tierras, la contaminación del agua por salitre, la anegación del ejido con aguas negras y la deforestación, elementos que se sumaron hasta delinear una zona de afectación ecológica. Sin embargo, las modificaciones que sufrió esa base material durante el siglo XX están reduciéndolo a un objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva. Al respecto, hay jóvenes que han recuperado esa historia y están haciendo conciencia entre la población del peligro en el que se encuentra el territorio.

“Vivíamos del campo”, recuerdan con nostalgia varias entrevistadas mayores [maestra Cipriana, señora Gregoria].

Como en otros espacios rurales, vivir del campo no sólo significa practicar una actividad productiva sino una forma de organización familiar y social, ligada a cosmovisiones sincréticas que se expresan en prácticas de religiosidad popular.

Los inmigrantes como símbolo de alteridad

La identidad se construye también en la interacción con el otro. La actividad agrícola intensiva de San Gregorio atrae población migrante, misma que ha crecido considerablemente en los últimos años. A partir de ello, se insertan en un espacio tradicional nuevas ideas, prácticas sociales y formas de organizar el espacio. Los inmigrantes deben encontrar las formas de incorporarse a la sociedad que los ha acogido o padecido, por lo que muchos se incorporan como jornaleros en la zona y otros lo hacen insertándose en la vida cotidiana y

la economía de la gran ciudad que ha absorbido a la comunidad. La gente de San Gregorio Atlapulco hace la distinción entre originarios y avecindados. El grupo migrante mayoritario lo conforman personas que vienen de Puebla, de Huayapan; los llaman *los huayapitas*. Originalmente llegaron como jornaleros a una comunidad que antes había recibido gente de Toluca y de Hidalgo. También hay los que vienen de Oaxaca, sin embargo, ellos buscan la tierra, pero no para sembrar, sino para construir sus casas.

Muchos de los migrantes se quedaron y empezaron a trabajar la tierra a medias. A partir de la introducción de los bicitaxis un buen número de *hueyapitas* se desplazó a dicha actividad y sigue trayendo a sus familiares. Esto está causando mucho malestar entre la población originaria. Lo ven mal, sienten que su espacio ha sido invadido por gente ruda y agresiva como los *huayapitas*. Cuando se les pregunta por los problemas de la comunidad, los originarios mencionan divisionismo, conflictos que han afectado la colaboración de los pobladores y delincuencia, y atribuyen muchos de esos males a los inmigrantes. Peor aún, pues “ya quieren mandar”. Hubo incluso un candidato a coordinador territorial de fuera del pueblo.²

“Antes nos conocíamos todos”, dice el coordinador territorial. Incluso reconocían los pasos de los vecinos cuando pasaban en la noche.

Los originarios son cada vez menos y viven principalmente en el centro de la localidad, aunque también hay algunos en los alrededores, en las chinampas y en la montaña. Son dueños de tierras agrícolas, tanto en los cerros como en la zona de chinampas.

Los avecindados han formado sus propios barrios. Ejemplo de lo anterior son los barrios de San Martín Caballero, donde viven muchos feligreses de La Luz del Mundo, el barrio de Chalma, el de San Miguel y el de San Juan Moyotepec.

Como consecuencia del vertiginoso crecimiento de la Ciudad de México durante el siglo XX, San Gregorio Atlapulco se incorporó a la mancha urbana como muchos otros poblados; las antiguas zonas lacustres y terrenos agrícolas ahora forman parte de la Zona Metropolitana. Como tal, el territorio entró en una dinámica en la que ejidatarios, pequeños propietarios, fraccionadores ilegales y agentes públicos y privados vendieron y fraccionaron el suelo disponible de

² Coordinador territorial actual.

lo que eran las periferias. Esto, aunado a la pérdida de espacios productivos y a las crisis económicas, ha debilitado a los agricultores, y muchos jóvenes se van a la ciudad en busca de empleos mejor remunerados. Hay profesionistas y dueños de chinampas que no pueden atender sus tierras; por otra parte, los viejos no tienen las fuerzas de antes para seguir con la siembra. Sin embargo, la comunidad no abandonó totalmente su tradición agrícola y las chinampas siguen configurando una imagen de su espacio local que le da a los pobladores arraigo e identidad.

Las prácticas religiosas como referente identitario

Desde el punto de vista religioso, se trata de una sociedad que transita de un espacio eminentemente católico a uno en el que existe una diversidad de cultos, en el cual conviven católicos, evangélicos y cristianos no evangélicos. Hay una importante tradición de religiosidad popular que moldea las relaciones sociales, ha salido a la calle y ha hecho uso de los pueblos y los barrios. Aunque la mayoría sigue siendo de tradición católica, las otras religiones van cobrando cada vez más importancia. En particular, destacan la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, Luz del Mundo y la Iglesia del Nazareno, que cuentan con templos en San Gregorio. Hay también testigos de Jehová, miembros de la Iglesia Cristiana Interdenominacional de la República Mexicana (ICIRMAR) y de la Iglesia Pentecostés El Camino, la Verdad y la Vida de México, AR.

Los evangélicos han ganado terreno a partir del respeto a las tradiciones locales y del trabajo comunitario, mientras que los cristianos no evangélicos han tenido una mayor dificultad para integrarse al territorio pues muchos los consideran más cerrados, con ideas y actitudes más rígidas. Incluso han llegado a sufrir agresiones verbales.

Como resultado de la diversidad, las relaciones sociales pasan por una gran variedad de matices entre los diversos grupos, desde la completa aceptación del otro, al punto de participar en sus fiestas, hasta entenderlo como amenaza, ignorarlo o únicamente coexistir con él. Una joven católica considera que la aparición y crecimiento de comunidades no católicas ha ocasionado la ruptura del tejido social. Sin embargo, la mayoría de los entrevistados no ven a los no católicos como amenaza, pues ellos no molestan y algunos hasta cooperan con

las fiestas patronales. Por el contrario, varios más bien expresaron su indignación ante la intervención de los curas católicos en sus prácticas de religiosidad popular. Han querido modificar las portadas que elaboran los artesanos con semillas para adornar la entrada de la iglesia en las fiestas patronales, impedir las promesas y modificar el ritual popular comunitario.

Las fiestas patronales, como en tantas localidades de población indígena del país, son festejos que coinciden con rituales ceremoniales prehispánicos. El 12 de marzo se bendicen las semillas de la siguiente siembra. Bailan diferentes grupos de danzantes: los *aztequitas*,³ los *vaqueros*, las *pastoras*, los *concheros*.

El cambio de organización inducido por la Iglesia católica está obstaculizando estas actividades dancísticas. Se introdujeron bautizos, confirmaciones y comuniones en el mismo horario.

En este sentido, cabe destacar que se trata de un lugar donde la religión católica, y en particular la religiosidad popular, se ha colocado en el centro de la identidad y representa, más allá del culto, un núcleo base para la organización comunitaria. En la región, las fiestas patronales son muy importantes, incluso constituyen el centro de la vida comunitaria. Para ello se eligen 12 mayordomos al año, y aunque en los festejos muchas veces participan personas no católicas, se trata esencialmente de una tradición asociada a la Iglesia católica, lo que remarca las diferencias con aquellos que profesan otras creencias y en ocasiones genera conflictos que van más allá de diferencias en cosmovisión. La separación entre unos y otros se hace patente cuando los no católicos rechazan cooperar económicamente o con algún cargo en la fiesta del pueblo.

Como una muestra de convivencia y respeto entre miembros de diversas congregaciones religiosas, los entrevistados cuentan el caso de una mayordomía que cayó en manos de un señor católico cuya esposa era de familia evangélica: tanto la mujer como su madre aceptaron y estuvieron de acuerdo con el cargo encomendado. Otro ejemplo mencionado fue el de la construcción del templo La Luz del Mundo, cuando personas ajenas a la comunidad prestaron su ayuda con grava, arena o mano de obra, contagiados por el ambiente de unión.

³ Hubo un periodo en que ya no quedaban danzantes sobrevivientes, y por iniciativa de la maestra Cipriana se consiguieron maestros de otros pueblos para que enseñaran a las nuevas generaciones. A la usanza tradicional, los propios danzantes bordan la indumentaria y diseñan algunos de los instrumentos musicales.

Los bailes locales, nos dicen, antes los pagaban entre todos, pero ahora están a cargo de ciertas organizaciones productivas, como los lechugeros, que se han organizado para vender en la Central de Abastos.

La iglesia es también la base de organización de grupos, muchos jóvenes se conocen ahí. Los católicos han sabido aglutinar territorialmente y los evangélicos y no evangélicos tienen muy desarrollado el sentido de comunidad. Como ejemplo está el lema de La Luz del Mundo, que dice: “Mi profesión al servicio de mi comunidad”⁴ –se refieren a la comunidad de su iglesia. Se casan entre los miembros de la iglesia, se impulsa la educación y capacitación, se ejercen acciones de beneficio para la congregación.⁵

Rupturas y continuidades

Si partimos de la concepción de que pertenencia, prácticas cotidianas y cosmovisiones son ámbitos de la cultura, surge una pregunta en casos como San Gregorio: ¿hasta dónde las transformaciones en esos vectores marcan transformaciones-rupturas culturales e identitarias?

La conformación del espacio cultural y, por ende, del territorio en San Gregorio se basa en los tres elementos mencionados: la combinación entre una fuerte tradición católica con una creciente diversidad religiosa; una también importante tradición agrícola con chinampas y ejidatarios que va perdiendo fuerza con la expansión de la ciudad y sus consecuencias sobre la rentabilidad del suelo y la forma en que engarza a sus habitantes en la dinámica de una región mayor; y, por último, el papel que adquieren los migrantes en este territorio en constante transformación.

Las formas de ver el mundo, las creencias, reglas, sistemas de valores, estilos de vida, tradiciones y actitudes que relacionan a los grupos sociales entre sí y que se materializan de una u otra forma en el territorio en el que están inmersos

⁴ Según el testimonio de una joven profesionista.

⁵ Es así como la propia religión cristiana se ha reorganizado y reexpresado en forma de “comunidades emocionales” casi siempre alérgicas a la pesadez institucional y orientadas a la “realización personal” (Giménez, 1996:3).

dependen de los factores antes mencionados, mismos que orientan una relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia. La religión, aunada al carácter rural-urbano de un espacio y la condición de sus pobladores, muchos de los cuales son migrantes, conforma un conjunto de principios y creencias básicas en la forma de percibir, concebir y relacionarse con su espacio social.

La diversidad cultural y el acelerado ritmo de transformaciones a los que está sujeto San Gregorio han generado cambios en la dinámica social y en la percepción de sí mismos y del otro. Aunque entre las generaciones recientes hay una aceptación del nuevo destino, los mayores miran con nostalgia hacia el pasado. De alguna manera, la fuerte influencia de la educación el siglo pasado dejó huella. Los maestros provocaron una sobrevaloración de lo externo y un rechazo a lo propio: la lengua, el vestido, etcétera. Lo deseable era ser profesionista y pronto hubo muchos profesionistas en el pueblo. Los primeros fueron educadores, ahora los hay de todas las disciplinas.

Marroquín, uno de los especialistas en estudios religiosos, señala que en comunidades de carácter “holístico”, donde la economía, la cultura, la política y la religión indígena tradicional son parte de un sistema o modo de vida, la alteración de alguno de los elementos puede derrumbar toda la formación social –como por ejemplo la sustitución del cultivo del maíz, la construcción de carreteras, la introducción de electricidad– y abren situaciones “favorables al cambio cultural y a la recomposición de creencias y las identidades” (Giménez, 1996:12).

Si reconocemos los cambios, no hay por qué sorprenderse de las percepciones catastrofistas: la gente ya no coopera en las tareas comunitarias, señala el coordinador territorial, y agrega: “es un pueblo dividido y conflictivo”. El ‘nosotros’ empieza a cuestionarse. Los otros –*huayapitas*, testigos de Jehová– conducen a la descomposición del tejido social; los que llegaron de fuera están aprovechando los espacios “por los que tanto hemos luchado”, la escuela, las tierras.

Efectivamente, los cambios identitarios y culturales son continuos y hemos podido constatar los múltiples factores que los pueden acelerar o redirigir. Sin embargo, también hay características “duras” o de largo aliento de las culturas que no se borran, y otras que, sobre todo en la forma, parecen modificarse. “Dentro de la cultura la fuerza que tiene la religión es la más perdurable” (Sirvent, 2000:194). La continuidad de creencias y de la estructura organizativa

de las mayordomías da fe de ello. El avance de las congregaciones no católicas no ha mermado la cohesión social en esa arena.

El arraigo a la tierra o a ese “geosímbolo” de las chinampas y los canales parece alentar que se les mantenga vivos, además del orgullo que representa el que pertenezcan a Xochimilco, Patrimonio de la Humanidad.

Coincidimos con Sirvent, quien anota que el “valor ecológico, social y cultural de San Gregorio [...] sólo se podrá resguardar” (2000:258) si se evita el despojo de sus tierras. Sí, la ambición de ese ente sin rostro que es el mercado y que está al acecho de esas tierras para fraccionarlas y ponerlas a disposición de la arrolladora demanda de vivienda urbana o de parques recreativos para las clases media y alta. Eso estaba detrás de la expropiación de tierras del ejido y de la anegación del mismo con aguas negras. Pero como cita la maestra Cipriana a Sóstenes Chapa, estudioso del origen de San Gregorio Atlapulco, pueblo que nació defendiendo sus tierras y continúa haciéndolo: la lucha sigue.

Bibliografía

- Braunstein, Néstor (2001), “Existe el sentido pero no el Sentido del sentido en el que el sentido nos hace creer”, presentado en el seminario La cultura en el diván, UNAM, México [<http://www.nestorbraunstein.com/>].
- Cohen, Abner (1979), “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Anagrama, España.
- Erikson, Eric (1992), *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, España.
- Giménez, Gilberto (1988), *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural*, mimeografiado, México.
- (1996), “El debate actual sobre modernidad y religión”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL-ISS-UNAM, México.
- Grupo Tiempo y Agua (s/f), *El agua expropiada. Los manantiales de San Gregorio y la urbanización de la ciudad de México*, México, mecanoescrito.
- Landázuri, Gisela (2002), *Encuentros y desencuentros en Cuentepec, Morelos*, UNICEDES/ UAM/UAEM, México.
- López Levi, Liliana (2005), “Nogales, ciudad y frontera: el sentido del encierro”, *Imaginales*, núm. 2, Universidad de Sonora, México.
- Silva, Armando (2005), “Resúmenes de las intervenciones”, en el seminario-taller Imaginarios urbanos: hecho público. Los imaginarios urbanos: introducción,

principios teóricos y metodológicos [http://www.unia.es/arteypensamiento/ezine/ezine03_2005/jun00.html].

Sirvent, Gladis (2000), “La sobrevivencia de una cultura. San Gregorio Atlapulco, Xochimilco”, tesis de maestría en Sociología, FCPyS-UNAM, México.

Texeira, Coelho (2000), *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*, ITESO, México.

SEGUNDA PARTE
Mujeres y derechos humanos

Sacudiendo conciencias: reflexiones sobre trabajo y empleo doméstico en Chiapas*

*Coni López Silva***

Introducción

A pesar de su importancia, el trabajo doméstico es una de las actividades económicas más devaluadas desde, cuando menos, el inicio de las formas precapitalistas de producción. Confinado al ámbito privado e infravalorado material y afectivamente, el trabajo doméstico se invisibiliza y de igual forma lo hacen las condiciones de explotación, maltrato y opresión bajo las que se emplean la gran mayoría de las mujeres empobrecidas.

En el contexto particular de Chiapas, el trabajo doméstico asalariado supone para las mujeres indígenas y no indígenas pobres una de las pocas oportunidades económicas para la manutención de sus familias, a pesar de sus pésimas condiciones laborales. Esta situación es mucho más dramática y también más generalizada para las mujeres indígenas migrantes de las comunidades periféricas de la región.

Las condiciones laborales que describen las empleadas domésticas implican violaciones flagrantes a derechos fundamentales como el trato digno, el pago de salario y el derecho a salario justo, la jornada laboral, el derecho al descanso,

* La Red Nacional de Trabajadoras del Hogar (México) acuñó el lema “Sacudamos las conciencias y limpiemos las injusticias”, en el cartel conmemorativo del Día Internacional de la Trabajadora del Hogar, el 30 de marzo de 2007. De ahí el título de este trabajo.

** Egresada de la Maestría en Desarrollo Rural e integrante del Colectivo LAJA-Cofecam.

entre otros. Las mujeres sobreviven a situaciones de violencia y maltrato físico y sexual, segregación racista, restricción de alimentos, confinamiento forzado y control por parte de sus empleadores/as.¹

El Estado, por su parte, no ofrece ningún tipo de protección para estas mujeres: la legislación particular sobre el trabajo doméstico es ambigua y deja los términos de contratación a juicio de quien emplea² a la trabajadora para las labores del hogar. Por otro lado, tampoco se tienen mecanismos de regulación y/o denuncia, lo que favorece la invisibilización de los abusos.

La necesidad de conocer la situación del empleo doméstico en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, nos llevó a iniciar –a principios de 2006– una investigación-acción participativa en torno al trabajo y el empleo doméstico, en la que participamos siete mujeres con perfiles disciplinarios diversos y seis empleadas domésticas –que no participan como investigadoras. Este trabajo es producto inicial de dicha investigación.

Como punto de partida, recogimos testimonios videograbados de 12 empleadas domésticas de San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas y Palenque. Las mujeres entrevistadas tienen actualmente –o han tenido antes– experiencias laborales como empleadas domésticas, la mayoría iniciadas en la infancia. Todas han debido migrar de sus comunidades y sólo una de ellas reivindica su identidad indígena, aunque muchas comparten este origen. La mayoría son jefas de familia y no cuentan con la participación masculina ni en la manutención ni

¹ A lo largo de este escrito se utilizan esfuerzos diferentes de lenguaje no sexista cuando no se pueden sustituir los términos por palabras abarcadoras de los géneros masculino y femenino. Ejemplos de estas formas son la utilización de la ‘e’ para sustituir la ‘a’ y la ‘o’ en las palabras que tienen una connotación de género; por ejemplo: en lugar de otros, cuando se trata de otras y otros, usaré *otres*, e *hijes* en lugar de hijos e hijas. Para palabras como *trabajadores* y *trabajadoras*, *empleadores* y *empleadoras*, se usan ambos términos o la contracción *empleadores/as* o viceversa. Se utiliza también indistintamente *las/os*, y contracciones similares.

² Con mayor frecuencia encargadas de las responsabilidades de la casa, ante las empleadas la mayoría de las veces la empleadora es una mujer (aunque con frecuencia sea un hombre quien aporte el recurso). Esta situación más la dinámica propia del trabajo doméstico (privado y a cargo mayoritariamente de las mujeres) favorece relaciones de explotación entre mujeres, antagonizadas no sólo por su clase, sino también por su etnia y por su propia condición de género, generando con frecuencia una realidad más empobrecedora y dramática para las mujeres, desde una perspectiva feminista.

en la atención y el cuidado familiar. Todas trabajan de entrada por salida, casi todas alguna vez fueron empleadas “puertas adentro”.³ Casi todas son madres de más de un hijo/a. Tienen entre 20 y 45 años.

Los testimonios que se presentan fueron recogidos colectivamente. Las reflexiones –aunque nutridas por el colectivo– expresan la posición personal de la autora y son apenas una aproximación, una mínima fotografía de los problemas relacionados con el trabajo y el empleo doméstico.

Trabajo doméstico

El trabajo doméstico⁴ es una de las actividades imprescindibles para la reproducción biológica y social, y a la vez una de las ramas de la producción social y material más devaluadas, discriminadas y con poco o ningún reconocimiento y valoración. El trabajo doméstico es imprescindible para la vida de las sociedades pues sostiene y reproduce el sistema social en su conjunto y en particular el modo de acumulación capitalista. El trabajo doméstico representa el núcleo del proceso de reproducción social, que da como resultado la reproducción de la fuerza de trabajo en un sentido tanto material como ideológico. Este proceso de reproducción social –no remunerado en el caso del trabajo doméstico– implica

³ Viviendo en la casa patronal.

⁴ El *trabajo doméstico* es entendido aquí como todas aquellas actividades prácticas de realización de la vida familiar necesarias para que los integrantes del núcleo resuelvan sus necesidades básicas de alimentación, descanso, vestido, atención y cuidados de manera directa –resueltas en el espacio privado–, y atención a la salud, la educación, la recreación, el deporte, etcétera, de manera indirecta, es decir, necesidades no necesariamente satisfechas en el espacio privado pero cuya consecución se decide desde dicho espacio. Lo referimos como *trabajo doméstico* cuando es realizado sin remuneración y como *empleo doméstico* cuando se trata de una actividad remunerada. La economía feminista propone como criterios para considerar actividades domésticas remunerables (y en ese sentido trabajo doméstico) todas aquellas actividades desarrolladas por y para los miembros de una unidad familiar que podrían ser delegadas a una tercera persona y que producen bienes y servicios mercantilizables o cuyo intercambio mercantil es posible (excluyendo con esto las actividades que cada persona realiza por sí misma (aseo personal, por ejemplo) y las recreativas que no pueden delegarse (mirar televisión, etcétera).

la manutención diaria de los trabajadores y futuros trabajadores junto con su educación y capacitación, y en su caso la reproducción humana, relacionada con la crianza y lactancia de infantes.

Gracias a la realización del trabajo doméstico, la sociedad cuenta con un espacio donde realizar su vida privada e íntima y resolver necesidades tan básicas como la alimentación, el vestido, la estancia y el espacio de descanso, la educación y la recreación.

Nos deben valorar porque es un trabajo muy importante para la sociedad. Porque si no fuera por eso, no tuvieran ropa limpia, no comieran, tuvieran la casa una porquería, tuvieran todo sucio, es muy importante para la sociedad también [Genoveva, empleada doméstica en Playas de Catazajá; mayo de 2007].

El espacio doméstico es el espacio micro de la reproducción cultural, afectiva y material. Las actividades reproductivas, lejos de ser realizadas de manera colectiva por los y las integrantes de un núcleo doméstico, en la inmensa mayoría de los casos, recaen en las personas del sexo femenino, independientemente de la edad.

El trabajo doméstico sigue siendo, pues, una labor “encomendada” culturalmente a las mujeres y naturalizada como femenina por la ideología patriarcal hegemónica. Pero lejos de ser natural, la asignación del trabajo doméstico a las mujeres es una práctica patriarcal añeja y sustento de la opresión de la mujer que se perpetúa en nuestras sociedades. Realizados por las mujeres, los quehaceres del hogar se asumen y ensalzan como atributo natural, por amor, por entrega, y sin embargo son causantes de la marginación cultural y explotación material a la que son sometidas millones de mujeres en el mundo —amas de casa y, en mayor medida, empleadas domésticas—, marginación que favorece la imposibilidad de buscar salidas y romper con el encierro, pues este tipo de labor, cuando es única fuente de actividad productiva, física, mental y social, enajena a las mujeres de sí mismas. Esclavas del trabajo doméstico —esclavas por deber ser o por necesidad económica—, las mujeres frecuentemente sufren múltiples daños a la salud física, mental, social y espiritual.

Trabajo y empleo doméstico histórico: patriarcalismo cultural y esclavitud colonial

Históricamente, el trabajo doméstico no asalariado ha sido realizado en el hogar patriarcal por las mujeres. La desigual y estereotipada distribución de los roles de género, la violencia intrafamiliar en todas sus formas, la enajenación cultural, económica y política, por un lado, y el incremento de la participación femenina en el mundo fuera del hogar, así como las luchas reivindicativas —predominantemente femeninas— por la igualdad y la abolición de la discriminación de género, por el otro, han configurado el actual panorama del trabajo doméstico no remunerado.

Aún muchas mujeres ejercen las actividades domésticas sin recibir por ello retribución de ningún tipo, ni material (remuneración salarial) ni simbólica (reconocimiento socio-afectivo), mientras sus cuerpos, sus corazones y sus identidades se van deteriorando ante la falta de reconocimiento y atención a sus problemas. En muchos núcleos domésticos se reproducen patrones patriarcales que esclavizan a la mujer al asignarle implícita y explícitamente la reproducción doméstica, incluso en aquellos núcleos en los que la cabeza de familia ya no es un varón, o aquellos en los que los planteamientos amorosos cruzan fronteras transgresoras —como en el lesbianismo. La estructura patriarcal define modelos de colectividad (micro y macro) dispares a favor de los varones o de quienes desempeñan el papel “masculino” en la “jefatura” familiar.

Muchas mujeres pobres y muchas indígenas, aun cuando han desarrollado gran autonomía respecto a sus compañeros varones en lo económico —sin decir con esto que hayan salido de la pobreza—, con frecuencia siguen enganchadas en relaciones domésticas —muchas veces sin amor— en las que se quedan por un “deber ser social” —el que dirán— y un “deber afectivo” —les hijes, la familia, el amor romántico— contruidos sobre su opresión.

Y en general, lo mismo sucede con las mujeres mestizas no pobres y no indígenas: a pesar de los logros reivindicativos en la esfera pública, en la vida doméstica siguen desempeñando sutiles o abiertos roles de subordinación y servicio hacia los varones de su núcleo familiar, o hacia las figuras que tienen papeles y roles “masculinos”.

Entretanto, el trabajo doméstico asalariado o empleo doméstico, históricamente ha sido realizado por las mujeres más marginadas de la sociedad: las

mestizas pobres, las indígenas y las negras. En Chiapas, y particularmente en la zona de Los Altos, lo predominante ha sido la explotación de las indígenas. Desde tiempos de la Colonia, las mujeres indígenas de las fincas, esclavas o esclavas liberadas, eran enganchadas como trabajadoras domésticas de la casa del patrón. La casa del patrón, la finca, era un centro de poder, como lo describe Masson:

La casa colonial patriarcal es mucho más que un hogar familiar, es un verdadero centro de poder, de control social y actividad económica en poblados todavía muy aislados y poco desarrollados. En este modelo de organización social, la principal fuerza de trabajo es compuesta por el gran número de esclavas y sirvientas, que desempeñan una multitud de tareas que van desde cocinar y cargar agua, hasta parir hijos y proporcionar servicios sexuales [Masson, 2005].

La vida en las fincas y en la casa colonial requería muchos sirvientes domésticos, necesarios porque “la tecnología de la vida colonial requería que la mayoría de los artículos de consumo doméstico incluyendo vestidos, harinas, velas, pólvora y muchos utensilios y muebles fueran producidos dentro del hogar. La ausencia de métodos anticonceptivos y la rigidez de principios religiosos, también significó que se necesitara bastante personal para cuidar de los niños”.⁵ Más adelante, cuando se conformaron las primeras ciudades, se propagó la costumbre de llevarse a las mujeres indígenas a la ciudad para realizar los trabajos domésticos. Con el paso de los años, fueron las familias del campo las que enviaron a sus hijas e hijos a la ciudad, en crianza y bajo la tutela de una casa decente, lo cual significaba que hubiera un patrón y una patrona que respondieran por la criatura.

En la casa colonial, y hasta la actualidad, la perspectiva de este trato de encargo exigía a la “criada” la realización del trabajo doméstico y el sometimiento a las reglas impuestas por el *pater familia*,⁶ incluyendo aquellas que ultrajaban sus

⁵ Investigación sobre el empleo doméstico remunerado de la Agencia de Servicios de la Fundación Maria Guare, Ecuador, 1997.

⁶ Si bien en la actualidad la figura del *pater familia* de la casa colonial está casi desdibujada, continúa –como prescripción trascendente reproduciendo el orden patriarcal– la idea de una cabeza que define criterios morales, éticos, experienciales, etcétera, al interior de la familia

cuerpos, como la violación sistemática de las sirvientas por parte del patrón y su descendencia masculina, práctica tolerada por la sociedad y la familia y que en Chiapas sigue vigente. Del lado patronal, el trato implicaba simplemente el compromiso de darle techo, vestido, alimentos y “protección”, y en pocos casos pago de servicios.

El acuerdo, desigual a todas luces, se perpetúa en el actual trabajo puertas adentro o trabajo de planta, que hoy por hoy –y a pesar de la casi esclavitud que representa– sigue siendo una posibilidad para las niñas y jóvenes que vienen de las comunidades a la ciudad, pues les resuelve la estancia y la manutención. Cada vez más expulsadas por la pobreza, muchas empleadas domésticas salen de sus comunidades en busca de oportunidades de trabajo y alimento: “Allá es algo difícil para comer, por eso me vine a trabajar. Allá no hay ni de qué trabajar, el trabajo nomás es cortar leña, ni con qué vas a comprar algo, no hay paga” (Matilde, empleada doméstica en Las Margaritas; abril de 2007).

Los niveles de esclavitud-explotación de hace unas pocas décadas se han reducido, pero aún siguen siendo frecuentes los casos de mujeres que no reciben paga alguna o que no tienen permiso para salir de la casa patronal. Hay empleadas domésticas a quienes se les niega el derecho al estudio o a la vida privada, además de una larga lista de agravios relativos a la discriminación racial, la segregación, el maltrato y la violencia física, emocional y sexual.

Sea puertas adentro o de entrada por salida, el trabajo doméstico asalariado sigue sustentado en el patrón patriarcal de opresión y explotación de las mujeres. Como antaño, son las mujeres las que lo hacen, y como antaño, el reconocimiento y la valoración que reciben es tremendamente insuficiente e injusto: “[...] porque aparte, uno hace el trabajo en su casa y es cansado, a pesar que los hombres no lo reconocen cansado” (Genoveva, empleada doméstica en Playas de Catazajá; mayo de 2007).

tradicional, incluso si –como sucede en las sociedades modernas– la cabeza de familia es una mujer. Un ejemplo de esta reproducción del orden es el caso denunciado en el marco de esta investigación de una “patrona” coleta que tenía previsto y preparaba la primera relación sexual de su nieto con una joven empleada doméstica recién contratada. La jovencita fue “rescatada” cuando buscó ayuda de conocidos.

Las trabajadoras domésticas, asalariadas y no, representan uno de los sectores laborales menos reconocidos y más discriminados en nuestra sociedad, a pesar de la importancia de su trabajo. Esta situación tiene que ver con la insuficiente información y escasa reflexión sobre el trabajo doméstico, pero sobre todo con la casi nula valoración económica con que cuenta esta rama productiva que no ha sido reconocida como tal debido, entre otras cosas, a que proporciona pocos productos acabados y muchos servicios de uso inmediato, particularmente de provisión de cuidado.⁷

Trabajo doméstico contemporáneo y mercado laboral femenino

El capitalismo, con Estado benefactor o neoliberal, impulsa el empleo y el consumo de bienes y satisfactores. Estas exigencias han derivado en el aumento progresivo de la mano de obra femenina en el mercado laboral. De manera general, se puede afirmar que este aumento ha sido apoyado y forzado debido a diversos factores como el control de la natalidad y los cambios culturales, que aumentan la población femenina en edad de trabajar; un fuerte desarrollo del sector terciario de servicios, que incorpora de manera relevante a las mujeres para la provisión de servicios de cuidado; el aumento en el número de mujeres solas y/o jefas de familia, debido principalmente a cambios culturales, económicos y sociales, entre otros.

A partir de la década de los ochenta, cuando va ganando terreno el neoliberalismo en nuestro país, se da un aumento de las mujeres en el mercado de trabajo, asalariado y no. Este incremento se presenta sobre todo en el sector de servicios, que algunas autoras han señalado como parte de la economía del cuidado⁸ “ampliada”, es decir, la que incluye la provisión pública de servicios de cuidado (sector educativo,

⁷ Trabajo destinado al cuidado y provisión de servicios para el bienestar de necesidades básicas y relevantes para la existencia de las personas (educación, salud física, mental y social, alimentación, principalmente).

⁸ La *economía del cuidado* es una perspectiva de pensamiento surgida de la economía feminista, ubicando la provisión del bienestar individual y colectivo como parte del objetivo de la organización económica. Esta perspectiva incorpora en el estudio económico de la sociedad

salud, etcétera) y la provisión familiar de servicios de cuidado (trabajo doméstico remunerado y no remunerado). Así, la mayor parte de la población activa femenina está inserta en el sector servicios, remunerados y no.

A un nivel menor pero todavía importante, en las últimas décadas se da un aumento en la inserción de las mujeres en la industria, particularmente en la producción de mercancías de bienestar: textiles, vestido, alimentos, calzado y tabaco.

El aumento de mujeres en el mercado laboral, sin embargo, no ha modificado sustancialmente la división sexual del trabajo al interior de las unidades domésticas. Lo que sucede, en cambio, es que las necesidades de provisión de trabajo doméstico (entendido como núcleo de la reproducción social) son cubiertas por las propias mujeres (doble y triple jornada) o bien mediante la

el análisis de la manera en cómo las economías resuelven la provisión del bienestar y la forma en que se reproducen los sistemas de trabajo destinados a cuidar personas y proveerlas de lo fundamental para su vida social. La economía del cuidado se relaciona con lo que históricamente se ha llamado “trabajo de reproducción social”, es decir, el trabajo destinado al cuidado de las personas y su capacidad de trabajar, que reproduce y mantiene la fuerza de trabajo necesaria para la reproducción del modelo de acumulación. La reproducción social es imprescindible para la generación del valor económico. Para la economía feminista, la reproducción social está a cargo de las familias, el Estado y la sociedad, en las primeras a través del trabajo doméstico no remunerado y remunerado, y en las segundas mediante los servicios educativos, de salud, alimentación, recreación, etcétera, sean provistos por el sector público o por el privado. Sin embargo, la participación de la familia en la provisión de estos servicios, y particularmente la participación relevante de las mujeres, remunerada y no remunerada, no ha sido reconocida ni suficientemente estudiada, por lo que continúa invisible a los análisis económicos en debate. La economía feminista resalta a su vez que las alternativas de organización del cuidado son diferentes, además de por género, por clases sociales y por etnia, lo que promueve desiguales posibilidades de acceso a los servicios y al goce del bienestar para las personas, particularmente para las mujeres. Para mayor profundidad en el análisis de la economía del cuidado, véase A. Picchio, *Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida*, Departamento Economía Política, Universidad de Modena, Taller Internacional Cuentas Nacionales de Salud y Género, 18 y 19 de octubre de 2001, Santiago de Chile, OPS/OMS-FONASA; y E. Rodríguez, *La economía del cuidado. Un aporte conceptual para el estudio de políticas públicas*, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Buenos Aires, mayo de 2005.

contratación de terceras personas (ajenas a la familia), que mayoritariamente son mujeres.

La entrada masiva de las mujeres a puestos calificados y no calificados provoca y sostiene el crecimiento del empleo doméstico para mujeres pobres. La liberación de las mujeres –de clase media, media alta y alta– “no cambia ni la división *social*, ni la división *sexual* del trabajo: los hombres de clase media no realizan más trabajo doméstico, sino que lo hacen las mujeres pobres para las mujeres de clase media” (Masson, 2005). Así, el trabajo reproductivo y productivo en el ámbito doméstico recae, nuevamente, en mujeres particulares, específicamente las más marginadas por su clase y su raza, quienes resuelven el cuidado y la atención de las familias de mujeres insertas en el mercado laboral, con un alto costo para sí mismas y para sus familias, pues regularmente son sobreexplotadas –largas jornadas, bajos salarios, inseguridad laboral–, además de que se ven forzadas a dejar a sus hijas e hijos bajo el cuidado de las mujeres de su familia –abuelas, hijas, etcétera.

La incursión de las mujeres de clase media en empleos calificados, las reivindicaciones y los logros feministas, así como los requerimientos económicos y sociales del modelo cultural hegemónico, llevan a las mujeres a ser patronas del hogar, bajo el mismo *hábitus*, sin embargo, de hogar patriarcal en el que adquieren nuevas cuotas de poder sin dejar de estar subordinadas al “imaginario cabeza de familia”. Así, muchas mujeres patronas reproducen las relaciones de poder vertical, déspota, de protección y control y permiten la perpetuación del acoso sexual de patronas e hijos.

La situación actual del trabajo doméstico [...] no sólo expresa viejos mecanismos liberales de expulsión y precarización de las poblaciones campesinas, sino que se caracteriza también por antiguos modelos de servidumbre y paternalismo. Las condiciones actuales del trabajo doméstico son formas anacrónicas de explotación caracterizadas por una relación de servilismo y “agradecimiento” con la patrona en el aislamiento de una casa cerrada. Esta servidumbre moderna reproduce antiguas formas de racismo y subordinación, afectando la vida afectiva y reproductiva de las trabajadoras [Masson, 2005].

En estas circunstancias, las relaciones serviles se basan en la garantía de una seguridad básica de largo plazo si se asume la subordinación. La empleada

estará agradecida con la patrona que le ofrece comida, vestido, techo y sustento mientras no se case ni tenga hijos. Esta seguridad es de mayor importancia cuanto más fuerte es la crisis económica de la mujer pobre.

Bajo el supuesto de una integración ‘familiar’ de la trabajadora doméstica al hogar, se establece una relación de dependencia económica, de protección y control, material y afectivo, justificada en la subjetividad de la relación. Esta situación obstaculiza la distinción del carácter laboral de la relación empleada/patrona, y en consecuencia la lucha por el reconocimiento de derechos laborales y por la valoración económica del empleo doméstico. Estos elementos configuran un escenario de tensión social, material y política para las mujeres, pues van estableciendo una conflictiva, por decir lo menos, relación entre mujeres, definida por sus identidades étnicas y de clase, principalmente, y a la vez marcada por relaciones intragenéricas con frecuencia de corte patriarcal.

A un nivel más amplio, en la sociedad, persiste una percepción disminuida del valor y relevancia de la reproducción social —en tanto reproducción de condiciones ideológicas y materiales que sostienen el sistema social— que se da en el espacio privado sostenida por el trabajo doméstico. En este sentido, para la perspectiva feminista y para la propia teoría marxista del valor-trabajo, el trabajo tiene valor en tanto que es productivo desde el punto de vista mercantil y desde el punto de vista social. El trabajo doméstico contribuye a la reproducción de la fuerza de trabajo, así como a la generación de bienes de subsistencia, consumidos y producidos por las y los trabajadores y futuros trabajadores, y en ese sentido es imprescindible y de hecho sostiene la reproducción del sistema. Para Engels, la fuerza de trabajo del trabajador es vendida como mercancía al capitalista. El trabajo o la fuerza de trabajo se convierte así en una “peculiar mercancía que sólo toma cuerpo en la carne y sangre del hombre” (Engels, 1971:16). El costo de reproducción de esta mercancía-fuerza de trabajo está determinado por las mercancías que el obrero necesita tanto para vivir en condiciones de trabajador, como por lo que requiere para su reproducción biológica y social que garantice su multiplicación y la reposición de la masa obrera. Es en este punto donde el trabajo doméstico —que excede la reproducción biológica y sostiene la reproducción social— cobra mayor importancia, y es también este punto el que la economía hegemónica ha desestimado e ignorado debido a que este trabajo es realizado “gratuitamente” por las mujeres como consecuencia “natural” de su condición de género.

Desde la perspectiva feminista, esta realidad no es casual; por el contrario, el sistema capitalista perpetúa la división genérica y sexual del trabajo obteniendo con esto un ahorro en los costos de producción de mercancías, ahorro sostenido a costa de la explotación de las mujeres, sean o no trabajadoras asalariadas, mediante el trabajo doméstico.

La situación del trabajo doméstico, adicionalmente, define las formas de inserción de las mujeres al mercado del empleo. Puede decirse que ante los cambios sociales y económicos derivados de la crisis estructural, las mujeres han debido asumir múltiples roles –como trabajadoras fuera de casa, como responsables del hogar y como subempleadas en la provisión de servicios–. Así, las mujeres se han ido ajustando a las presiones de la realidad económica, con gran frecuencia a costa de su propio tiempo, la mayoría de las veces limitando el tiempo de autocuidado, descanso, ocio y recreación personal y con un deterioro en su calidad de vida.

Sacudiendo conciencias: las microhistorias de hoy en Chiapas

El empleo doméstico en Chiapas es una esfera muy importante del mercado laboral femenino. En las diferentes regiones, el fenómeno migratorio tiene más o menos las mismas características: la pobreza creciente de las zonas rurales provoca el éxodo continuo y silencioso de niñas y mujeres hacia los centros urbanos más cercanos. En menor número –pero no de manera menos importante– jóvenes y adultas continúan la búsqueda hasta ciudades más lejanas, como la capital del estado o ciudades mayores de otros estados de la república y la capital del país.

La migración coloca a las mujeres rurales en situación de mayor vulnerabilidad e indefensión que la que de por sí ya tienen en el sistema hegemónico debido a su marginación social y cultural. Cuando mujeres marginadas dejan sus lugares de origen y traspasan fronteras culturales, geográficas y políticas, sea dentro de su región o fuera de la nación, están sometidas a la imposición cultural, jurídica y política y a la explotación económica, y pierden virtualmente sus derechos autonómicos –como el derecho a expresarse en su propia lengua y reproducir su cultura.

En Chiapas, la remuneración del empleo doméstico es muy inferior al salario mínimo actual, de por sí bajo. Las mujeres perciben pocos cientos de pesos por un trabajo que —aunque muchas veces partido en días— en conteo semanal fluctúa entre 48 y 72 horas, con salarios desproporcionados respecto a la carga y jornada de trabajo, pero sobre todo, insuficientes para sus necesidades vitales familiares. Testimonios no faltan, pero de entre ellos sobresalen los relativos a la cuestión monetaria y lo que representa para las mujeres.

[...] me pagaba menos de lo que gano y trabajaba yo más, me pagaba 40 (diario), de 9 a 5 o de 9 a 6 [...] a veces por entrada y salida es mejor pagado que de planta, de planta pagan muy poco, porque yo me he puesto a platicar con mujeres, que trabajan de planta, cuánto es lo que ganan, 400 al mes o 500 al mes [Josefa, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

Creo que me pagaban 700 creo [...] 700 aquel tiempo [...] Duré como dos años, dos años creo o más, pero sí llegué a ahorrar mi dinerito, llegué a ahorrar siete mil [Antonia, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril del 2007].

Ahorita, donde estoy, ya voy a cumplir tres años, y ahí al principio me empezaron a pagar 400 quincenal, y de ahí me fueron subiendo y subiendo, hasta ahorita que me pagan 600 quincenal [Genoveva, empleada doméstica en Playas de Catazajá; mayo de 2007].

No, no es fácil, difícil para encontrar, los que viven aquí en la ciudad los que nacieron aquí en la ciudad no te pagan de lo que es, te pagan, te quieren pagar como 600 o 500 pesos al mes, tienes que trabajar ocho horas para ganar ese dinero, entonces ¿para qué? ya no compramos nada con 500 pesos, 600 pesos al mes, y para cuatro de familias y para pagar rentas ya no sale para eso, yo digo que no, yo no quiero ganar ese dinero porque es muy poco dinero [Juana, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; mayo del 2007].

Las mujeres que pueden y que lo necesitan, realizan otras tareas en sus ratos libres, como preparación de alimentos para venta, lavado de ropa ajena o empleo doméstico extra. Además, claro, de hacerse cargo de sus hijos e hijas, generalmente apoyadas por la hija mayor, aun si ésta tiene apenas ocho años.

Particularmente en Los Altos de Chiapas —y con seguridad en otras zonas indígenas del estado—, el trabajo doméstico está mayoritariamente a cargo de mujeres indígenas, migrantes de comunidades y pueblos de la región que buscan

un ingreso para contribuir a mejorar la precaria economía familiar campesina. Expulsadas por la pobreza, a veces abandonadas por sus familias, supervivientes de la marginación, niñas y jóvenes se insertan en un hogar de la ciudad y viven situaciones de extremo maltrato, discriminación, segregación, aislamiento, violación sexual, miedo:

Pues entonces no sabía cómo trabajar, ¿no?, cómo salir adelante. Estaba chica, no sabía ni lavar un plato, ni saber dónde quedarme con las personas. Pues entonces fue ahí cuando me empezó a maltratar, que me callara, porque es uno chica y a veces se pone uno a llorar y encerrarse las puertas adentro. Pues salían el domingo ellos y yo me quedaba encerrada en mi cuarto y ahí me tenía que quedar hasta que llegaban ellos, a las diez de la noche ya me sacaban. Estaba encerrada en un cuarto, y si quería ir al baño me tenía que aguantar, porque ellos tenían que llegar [Carmen, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; junio de 2007].

Quería regresar con mi abuelita, más que nada, pero yo no podía salir, de 8 años me llevaron a Teopisca, y ni sé dónde me fui... ni dónde estoy ni donde voy a agarrar un camión para regresar, estoy ciega de dónde regreso [...] Cómo salgo a la calle, me van a robar [...] Ellos no me decían cómo debía de regresar, me decían: “te vas a regresar, pero hasta que yo te regrese”, pero nunca me regresaron [Josefa, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

Millones de niñas en nuestras sociedades pobres se ven violentadas en sus derechos humanos más básicos desde su infancia; entre los seis y 12 años inician la pesadilla de la marginación en su nueva identidad de ‘criada’, ‘chamaca’, ‘niña’, ‘cargadora’, ‘entenada’. Las niñas pobres son explotadas, discriminadas, oprimidas y violentadas hasta por sus pares, hijos e hijas de patrones que desde pequeños introyectan la autopercepción de superioridad, el autoritarismo y la discriminación.

Ignorantes de las costumbres de la ciudad, ajenas a la cultura urbana en todas sus formas —empezando por la lengua—, desconocedoras de las formas para volver a su comunidad, analfabetas y rezagadas del estudio, las mujeres pasan meses o años permitiendo atropellos sin movilizarse en ningún sentido. Si les va bien, pasarán de casa en casa sobreviviendo de acuerdo con sus posibilidades particulares y a veces gracias a ‘golpes de suerte’, como encontrar patronas/es ‘buenas’, lo que con frecuencia simplemente significa que le dan un trato de persona.

En plena construcción de su identidad, hacia el paso a la adolescencia y la juventud, las niñas-jóvenes empleadas domésticas van llenando un costal de situaciones vitales destructivas y desgastantes: soledad, excesiva responsabilidad, maltrato, abandono, rechazo, control. Con todo, la gran mayoría de estas niñas y jóvenes sobreviven a estas condiciones y continúan su vida adulta sorteando nuevas dificultades de una realidad racista, sexista y clasista.

El racismo y la segregación que viven las niñas y jóvenes indígenas en Chiapas prolonga el pensamiento arcaico de la casa patriarcal de la finca. Hay una amplia gama de expresiones de este pensamiento, frecuentes y arraigadas sobre todo en la población local más conservadora. Las mujeres lo describen en sus testimonios:

Yo sentía yo porque siempre nos maltrataban por hablar la lengua tojolabal, siempre nos maltratan, nos critican, nos dicen que somos unas indias, que no entendemos, que no sabemos, que no pensamos, yo siento que eso es lo principal, que ellos nos tratan así por ser india, que nos dicen por no hablar castilla [María, empleada doméstica en Las Margaritas; junio de 2007].

Porque es un insulto cuando: “ay, esta india no sabe hacer nada”, te hacen sentir bajo, aquel tiempo lo teníamos que aguantar los gritos [...] Hasta ahorita me doy cuenta que nos hacían sentir bajo por sobre todo que somos de la comunidad, somos gente indígena, por eso tuve el error de no enseñarle hablar mis hijas así con idioma, porque para mí que la gente nos hacía sentir bajo por lo mismo que hablamos en idioma [Antonia, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

Porque es que la mera verdad, muchos dicen que nosotros somos indios, venimos de la raza india, pero sí, yo muchas veces antes no contestaba, porque no sabía yo, como le vuelvo a repetir, como nosotros éramos de gente muy humilde, veníamos, sufríamos, vendíamos nuestras verduras, nuestras manzanas, y las personas cogían los más buenos si les daba barato, ora si no, no lo compraban o los aventaban, entonces teníamos mucho maltrato antes [...] nos dicen chamulas [...] y a veces hasta nuestro plato, con decir que onde comemos hay personas que nos dividen nuestro vaso, aparte el plato, aparte el vaso, ¿por qué? Porque nos tienen asco [Carmen, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; junio de 2007].

Todo el tiempo nos estaba maltratando [...] no somos animales, somos gente, entonces nadie quiere que los maltrate, nadie quiere [Juana, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; mayo de 2007].

Cuando me fui no sabía hablar español, ya allí aprendí, pero si es por lo mismo que me maltrataban, porque ellos decían que no me sabía defender porque yo era una india, dice: “tú no mereces un buen trato porque los indios no saben de buen trato, ustedes sólo saben trabajar en trabajos bruscos” [...] yo un día me enfermé, le digo que me siento mal, tenía yo calentura y la señora dice: “la niña tiene calentura, ¿qué sabe de enfermedad la india?” –dice– “los indios no se enferman, los indios se aguantan” [...] Ya la señora me dio pastillas, me curé [Josefa, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

Las mujeres narran situaciones de violencia verbal y psicológica: “puta india”, “los indios no se enferman”, “los indios se aguantan”, “los indios no saben de buen trato”, “los indios tienen enfermedades”, “los indios huelen mal y tienen malas costumbres”, “eres india”, “chamula”, “india piojienta”, “burra”, “sonsa”, “no sabes”, “eres tonta”; violencia física: golpes, jalones de cabello, agresiones con objetos punzocortantes, bofetadas; y violencia sexual: acoso, manoseo y violación sexual por parte de los varones de la familia.

Entraba ahí en la cocina el señor y me decía que soy muy bonita, que le gustaba mi forma de ser [...] Y yo sentía miedo del señor, y cuando no le hacía caso me empezaba a insultar el señor, me decía que soy una india y me decía muchas cosas [María, empleada doméstica en Las Margaritas; junio de 2007].

Trabajé con una enfermera, ella sí me trata muy bien, vivía con su esposo, pero me salí porque su hermano igual, quiso abusar de mí, entonces tuve miedo, me volví a salir [Josefa, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

Pero también como su marido tomaba mucho era muy golpeador su mujer, entonces no podía estar ahí con ella, porque también era un hombre que entraba las muchachas y las violaba porque tomado, y mi tía se iba a veces a trabajar, entonces lo que no me gustaba quedarme [Carmen, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; junio de 2007].

Una vez su hijo me ensartó un tenedor aquí en la mano, porque en vez de ponerle sus tenedores en la mano derecha le puse en la izquierda, me dijo: “¡aprender a servir, sonsa!”, y me agarró y me enterró el tenedor. Dijo su mamá: “merecido se lo tiene, porque es muy burra” [Josefa, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

La segregación y el aislamiento a los que son sometidas —sólo por ser indígenas— se expresa en prácticas culturales aún vigentes como la separación de los utensilios de comida, la alimentación que se les otorga diferenciada en calidad y cantidad en relación con el resto de la familia, o la asignación de espacios de descanso indignos en el caso de las empleadas puertas adentro, que con frecuencia duermen en bodegas oscuras y poco ventiladas, en el piso y sin ninguna comodidad. Las mujeres indígenas ven cotidianamente golpeada su dignidad en este brutal trato, inhumano y antiético, ante el cual se rebelan exigiendo, simplemente, que “las traten como personas”.

La relación laboral de servidumbre, como vimos, surgida desde la casa patronal de la finca, conlleva además elementos subjetivo-afectivos que complican la consecución de derechos laborales. Con frecuencia la relación entre la empleada y la patrona —sea buena o mala— está pincelada también, paradójicamente, por el cuidado mutuo, basada en construcciones culturales femeninas determinadas por una ética del cuidado con frecuencia distorsionada por el control y el sometimiento.

Así, perdurando los viejos patrones de “cuidado y protección patriarcal”, patronas y empleadas se entrometen en las mutuas vidas privadas, obviamente con mayor fuerza la patrona, que con frecuencia maneja un discurso maternal de cuidado de la empleada que le permite decidir sobre sus tiempos, recursos materiales, deseos e intereses, o incluso sobre su vida reproductiva, obstaculizando y violentando sus derechos reproductivos bajo el argumento de un cuidado amoroso ambiguo y utilitario. Las patronas chantajejan a las empleadas, mientras que a la vez muchas empleadas se “entregan” en cuerpo y alma a la patrona y a la familia, sacrificando su propia existencia y adquiriendo con esto un cierto grado de poder afectivo sobre la misma. Sin embargo, las condiciones de esta relación afectivo-laboral casi siempre son desfavorables para las empleadas, que muchas veces son despedidas de las casas donde han dedicado toda su vida, sin gratitud ni justicia por la parte patronal.

También algunas mujeres han tenido experiencias positivas con patronas que las apoyan y respetan y de quienes consideran han tenido un buen trato. En la zona de Los Altos en Chiapas, es frecuente la vinculación del racismo con la población rica y de origen local, aunque por supuesto no es exclusivo. Pese a lo confuso, las mujeres logran identificar, cuando menos, diferencias culturales y económicas. Las compañeras relatan:

Esa señora sí era muy buena, era muy buena, me trataba bien y todo [...] Porque ella no es rica, es pues, no es rica como otras personas, es sencilla, ella trabajaba también porque lo necesitaba también ella y por eso me trataba bien, sí, ahí hay veces me compraba ropa o lo que sea... donde comían ahí comía yo, lo que comían me daban, eran muy buenos, ahí sí me trataban bien [...] Es que los ricos pues te miran que como eres una sirvienta pues te tratan como te tratan, ahí sí me trata como es muy mala la señora, es muy brava y todo [...] era muy delicada la señora y tiene un carácter muy feo [...] yo así me sentía, pues tal vez era yo así, soy poca cosa, no soy pues como ellas por eso nos trata así, y nos pagaba bien poquito antes nos pagaban este doscientos pesos mensual [Margarita, empleada doméstica en Las Margaritas; junio de 2007].

En el caso de la relación laboral con los patrones, similar a la relación con el *padre ausente*, las mujeres perciben mejor trato, excepto cuando el patrón es un acosador o violador. En caso contrario, suelen darse relaciones frías pero cordiales entre la empleada y el patrón, a veces relativas particularmente al pago salarial. El patrón no suele tener mayor trato ni acuerdo con la empleada y se limita a beneficiarse de sus servicios sin ninguna responsabilidad al respecto. Esta situación estereotipa la percepción de la empleada, que regularmente se siente explotada, discriminada y violentada por la patrona y demás miembros de la familia, mientras que percibe que su patrón sí es “bueno”.

Muchas jóvenes al hacerse adultas escapan de este cautiverio opresivo y controlador casándose a la primera oportunidad. A muchas, la vida real las devuelve a un nuevo y similar cautiverio al poco tiempo, al establecerse la dinámica familiar tradicional. En su nuevo hogar, las mujeres se ven demandadas para ser las sirvientas del nuevo patriarca, ahora convertido en marido.

Una inmensa masa de mujeres se enfrenta con el tiempo a un marido que deja de ser proveedor porque se va, porque se desentiende o porque se muere,

y se hacen cargo simultáneamente de su papel de mujeres y del papel vacío del varón, proveedor y cabeza de familia, teniendo además que volver al trabajo doméstico. Se vuelven entonces sustento económico y afectivo de sus familias, a un costo enorme para su propia realización y bienestar humano y material.

Muchas mujeres de entre las más marginadas, debido a esta exigencia de manutención familiar y a la persistencia de la estructura familiar patriarcal, se ven forzadas a realizar dobles y triples jornadas de trabajo, pues además de trabajar en casas particulares, trabajan en su propia casa en las labores domésticas y con frecuencia en la producción de alimentos, artesanías y demás productos para el mercado informal.

Las mujeres son jefas de familia –madre y padre a la vez, como suelen decir. No se trata de mujeres que hayan decidido formar solas una familia. La mayoría ha tenido una historia amorosa a la que le han apostado y de la que han resultado hijos e hijas. Pero en algún momento, al inicio o tiempo después, los progenitores se desentienden, sea por irresponsabilidad, por abandono, por migración laboral y hasta por muerte. En un alto porcentaje de los casos, los padres están ausentes y son ellas quienes cumplen ambos papeles. Las mujeres naturalizan la desigualdad de género y en la mayoría de los casos aceptan su destino como si fuera inevitable.

A la par, pierden su lengua y sus costumbres y dejan de enseñarlas a sus hijos creyendo “salvarlos” de la discriminación. Se buscan la vida, administran, economizan, se sobreexplotan y van sacando adelante a su familia, solas, aisladas con frecuencia, sin derechos, sin oportunidades de mejorar sus condiciones salvo a costa de su propia persona.

Las empleadas domésticas representan uno de los grupos más marginados hasta en el habla. Cuando las mujeres tienen la oportunidad de hablar de sus vidas y problemáticas se abren completamente expresando una enorme necesidad y gratitud ante la oportunidad. Las mujeres asocian el hablar de su vida con un descanso en su corazón. Están también abiertas al encuentro con otras mujeres y descubren al escuchar a otras que su situación es colectiva, que comparten historias casi calcadas, que en el encuentro con las otras, iguales a ellas, marginadas, explotadas, aprenden y descubren estrategias de resistencia, fórmulas mágico-religiosas y pragmáticas para animarse, para seguir a pesar de todo, para no sucumbir.

En términos generales, el reconocimiento de la fortaleza personal propia –entre las mujeres– es relativo. Enajenadas por una cultura misógina y patriarcal, a las mujeres les cuesta trabajo identificar su propia valentía y tenacidad en la construcción de su familia y vida personal. Aun cuando las mujeres con historias de 20, 30, 40 años de una vida sin derechos son rebeldes y luchadoras, hay muy poca autovaloración y menos autorreflexión. Hay en el discurso y el actuar de las mujeres una naturalización de muchos de los elementos de su realidad como trabajadoras domésticas –como el maltrato, el racismo, la explotación– que dificulta su acción política.

Asimismo, las posibilidades de denuncia y exigencia de derechos se ven limitadas tanto por la necesidad económica como por el miedo y la timidez por la propia marginación y el escaso empoderamiento de las mujeres:

Es que hay veces el miedo nos mata, el miedo porque ese hasta ahorita soy también, yo no soy capaz de exigir cuáles son mis derechos [...] es que siempre es que el miedo, o sea que no somos capaces de exigirle a la gente porque entonces sí nos pondrían las patitas a la calle, nos cambiarían y nos cuesta para encontrar otro trabajo, eso es lo que nos pasa ahorita, nos domina el miedo, miedo y la pena, nadie se atreve a exigir sus derechos, nadie se atreve [...] Pues es muy difícil eso para condicionar a los patrones, porque siempre nos da pena a exigir [...] pero nada más que también vienen las consecuencias, como eres muy contestona pues te cierran las puertas y como no contestas pues es tuyo el trabajo [...] sí, ya empecé a conocer los derechos de las mujeres, pero aún no me atrevo a pedir ese condición [Antonia, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril de 2007].

Con todo, y a pesar de que en términos generales las mujeres que salen de sus comunidades encuentran reducidas las opciones laborales en el mercado de servicios, la posibilidad de conseguir un empleo como trabajadoras de casas particulares sigue siendo una posibilidad que les permite contar con un ingreso que, con frecuencia, les da autonomía frente a sus parejas, si las hay, y les permite el sostenimiento familiar.

Muchas mujeres también han iniciado ya en algún momento de su vida un proceso de toma de conciencia y reconocen ahí el inicio de su capacidad para poner límites, para tomar decisiones, para atreverse a enfrentar a las/os

patrones, o simplemente para dejar el trabajo sin ninguna explicación. Algunos de estos procesos son impulsados por agentes externos —con frecuencia espacios feministas y/o espacios religiosos progresistas—, o se dan de manera coyuntural en relaciones laborales con instituciones (muchas de ellas organizaciones sociales) o patrones/as con mayor conciencia social. Algunas han iniciado sus propios procesos organizativos en cooperativas y grupos de mujeres. Una compañera describe esta experiencia:

Lo que pasa, casi todas las mujeres las que no se organizan ni siquiera saben si están como prisioneras dentro de la cocina, y ya estando en un grupo ahí empieza la reflexión y se aprenden muchas cosas, bueno, yo por lo menos he aprendido muchas cosas [María, empleada doméstica en Las Margaritas; junio de 2007].

La organización y movilización política del gremio parece el primer paso para llevar el debate sobre el trabajo doméstico del espacio privado al público, en la medida en que sea posible desligarlo de la identidad de las mujeres para verlo como un hecho económico, social y político.

Las reivindicaciones laborales en Chiapas. Una lucha naciente, sueño de muchas

[...] todo el mundo, que de verdad nos entendieran nuestros derechos también como mujeres o como empleadas, de todo pues, seríamos felices, pero no...

Antonia, empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas; abril del 2007

Las empleadas domésticas de diferentes latitudes del planeta sueñan con que les sea posible vivir otra vida. Y si no, cuando menos que sus hijas no repitan su historia. Este sueño es su motor. Por este sueño son tenaces, tercas, fuertes, valientes y sobreexplotadas, pues uno de los mayores obstáculos que enfrentan las mujeres para organizarse y actuar políticamente, a lo largo y ancho del continente latinoamericano, es la sobrecarga de atención de otras que tienen que sobrellevar. La mayoría de las mujeres dedican más de diez horas al empleo doméstico

y otras de seis a ocho horas para el trabajo doméstico en sus propias casas, cuando no utilizan este tiempo para desarrollar otra actividad productiva que les permita “completar el mes” ante lo mal remunerado del empleo doméstico. Con gran frecuencia tienen varios hijos y tienen que sufragar solas los gastos de alimentación, vivienda, vestido, educación, salud y recreación si algo queda. Las mujeres se autoexplotan para educar a sus hijos, aun más si son mujeres, porque no quieren que vivan lo mismo que ellas.

Aun así, la mayoría de las veces las hijas estudian y trabajan, pues son generalmente la segunda mano de obra que sostiene al colectivo familiar. Muchas empleadas domésticas heredaron el oficio de su madre, porque desde chicas las acompañaron y las ayudaron –con salario o sin él– en su empleo en casa de patronos, y porque fueron y son todavía las que, al volver a casa, tienen que ocuparse de ayudar a sus madres a realizar el trabajo propio, mientras, con frecuencia, los varones de la familia descansan, hacen algún deporte o socializan en el mundo público.

Algunas empleadas domésticas empiezan a reflexionar sobre su condición de explotación y violación a sus derechos de modo incipiente, tímidas aún. La problemática en torno al trabajo y al empleo doméstico no ha sido tema de conversación en el contexto de las mujeres chiapanecas marginadas. Con todo, la historia de lucha del pueblo chiapaneco, como la de otros pueblos, se reactiva cuando se introduce a la discusión pública y política la situación marginal de las empleadas del hogar.

Así, empleadas domésticas que inician procesos organizativos, centrados o no en el empleo o el trabajo doméstico, pero sin duda de corte emancipatorio, plantean como mínima la consecución de derechos laborales que les permitan dignificar el empleo doméstico, así como una valoración monetaria justa que derive en un aumento salarial basado en las horas y la carga de trabajo. De manera empírica, ellas mismas empiezan a identificar cómo sin su fuerza laboral la realidad social sería muy distinta. Identifican también que tienen derecho debido a la carga laboral y la jornada que implica el empleo doméstico:

Que nos paguen como deberíamos ganar, porque tengo derecho porque estoy trabajando, estoy haciendo el esfuerzo, tengo derecho de ganar más porque estoy trabajando todo el día, pues ahí yo veo que sí tengo derecho de exigir que me paguen más [Margarita, empleada doméstica en Las Margaritas; junio del 2007].

La demanda de dignificación denuncia y rechaza de forma contundente también la discriminación racial y la segregación, opresión y exclusión social que de ella se derivan. Las mujeres aspiran simplemente a un trato como personas. Rechazan los términos que remiten al servilismo, como ‘sirvienta’, ‘criada’, ‘gata’, ‘chacha’, etcétera. Piden comunicación y posibilidad de interacción igualitaria –en tanto personas– con la familia y los patrones, códigos de convivencia que, por otro lado, son culturalmente deseables, como el buen trato, la cordialidad, la fraternidad:

Que nos traten bien como personas, sí somos sirvientas pero también somos humanas, somos gente, que nosotras lo que nos hacen lo sentimos pues, que nos traten bien como personas, porque no porque nosotras, como te digo, somos gentes pobres pero no nos deben de humillar pues [María, empleada doméstica en Las Margaritas; junio de 2007].

Sin embargo, el discurso de las mujeres es aún ambiguo y superficial. Muchas han pagado el costo de esta historia de discriminación con su propia pérdida identitaria, de la que apenas quedan rastros. Se identifican beneficiadas por la relativa “mejoría” que se ha dado en la región en los últimos años, producto del *boom* indigenista de los noventa, pero no expresan reivindicaciones propias respecto a su identidad cultural actual. Muchas se arrepienten de haber negado a sus hijos el aprendizaje de la lengua, por más que lo hayan hecho en el afán de “salvarles” de la discriminación racial. Otras ven a las que vienen tras ellas con cierta distancia, ya no son como ellas. Esta situación configura un mosaico complejo de identidades no reconocidas aún.

Por otro lado, las empleadas domésticas participantes en esta investigación exigen el derecho a la no violencia patronal, en ninguna de sus formas. Deconstruida la naturalización del maltrato físico y sexual por parte de patrones, las mujeres identifican sus expresiones y se pronuncian por el derecho a la no violencia como una reivindicación central de sus demandas. En cuanto a la violencia psicológica y verbal, aún muy frecuente, sigue naturalizada en jóvenes y adultas, lo que dificulta el empoderamiento de las mujeres en la lucha por sus derechos. Así, las diferentes expresiones de violencia se dan con mayor brutalidad y dramatismo cuanto más jóvenes son las empleadas.

Por último, dependiendo de sus experiencias particulares, algunas reconocen y exigen el derecho al día de descanso pagado, vacaciones, aguinaldo y apoyo en gastos médicos. Las que en algún momento han tenido alguna de estas prestaciones, las identifican como derechos laborales, sin embargo, se sienten en desventaja a la hora de negociarlas, pues saben que tienen poco margen de ser reconocidas.

La lucha por mejorar las condiciones del empleo doméstico en Chiapas es apenas una luz en el horizonte. La problemática de explotación, discriminación y opresión de las empleadas del hogar es profundamente compleja pues expresa el traslape de identidades genéricas, de clase y de etnia, cada una con sus conflictividades propias. Adicionalmente, la dimensión del problema alcanza el plano económico de manera fundamental, y tiene que ver directamente con el modo de acumulación del capital, por lo que implica la revisión profunda desde la perspectiva económica. Esto lleva a su vez a la creación de nuevos marcos de análisis y nuevas categorías que incorporen diferentes perspectivas de estudio de la realidad del trabajo y el empleo doméstico, que contribuya a legitimar el reconocimiento de los derechos laborales y humanos de las trabajadoras domésticas, hasta ahora poco reconocidos.

En el caso de la relación intragenérica entre empleadas y empleadoras, es imprescindible la lectura y reflexión desde la perspectiva de género para comprender y deconstruir el papel que tienen las mujeres en este vínculo laboral y cómo habría que redefinirlo si lo que se pretende es, estrictamente hablando, clarificar la relación laboral.

De manera paralela, la relación entre empleada y patrón varón, sea mediada por la violencia en cualquiera de sus formas o por un tipo de relación de “padre ausente idolatrado”, ha de ser reflexionada por las empleadas en su análisis de la realidad en la que están insertas y en la búsqueda de mecanismos para transformar su protagonismo ante esta situación.

Finalmente, las empleadas domésticas tienen el reto de superar sus propias prescripciones trascendentes de subordinación que hacen que persista en su discurso la sensación de que los patrones y las patronas que respetan sus derechos son buenos y por ello les deben gratitud. Las empleadas aún no reivindican estas demandas como derechos en sí mismos, sino que parecen apelar más bien a una cuestión de buena conciencia del lado patronal.

Trabajo y empleo doméstico desde la perspectiva del pensamiento feminista

Lo individual

A pesar de su carácter reproductor de fuerza de trabajo y de relaciones sociales, el trabajo doméstico apenas es teorizado como modo específico de producción.⁹ Esto tiene repercusiones centrales en la valorización monetaria, social y política del empleo doméstico y en la reivindicación de los derechos laborales para el sector productivo del servicio doméstico.

En México, por ejemplo, el empleo doméstico no es un empleo formal con garantías laborales. La Ley Federal del Trabajo tipifica el trabajo doméstico dentro de los trabajos especiales, y los artículos relativos a jornada de trabajo, remuneración, prestaciones y derechos en general, incluyendo trato digno y libertad, de manera ambigua. Esta ambigüedad de la ley permite y perpetúa las prácticas discriminatorias coloniales y favorece la marginación de las mujeres que se dedican a este trabajo.

En general, en los diversos países las legislaciones mantienen el trabajo doméstico bajo regímenes especiales por considerar que no produce mercancías ni productos tangibles, y al realizarse en el espacio privado sin un lugar común de trabajo no es susceptible de regularse. A diferencia de otros trabajos, realizados en el espacio público y sometidos a normas específicas, el trabajo doméstico, llevado a cabo en la casa y en un ambiente familiar, está regulado por normas implícitas que tienen que ver con las expectativas genéricas hacia hombres y mujeres, y con las relaciones intergenéricas e intergeneracionales que ahí se desarrollan. Este último punto se vincula fuertemente con el carácter subjetivo impreso en la relación empleada-patrona antes descrito, paternalista y de cariz “familiar”, en el que sin embargo la explotación mercantil implica tanto la explotación de la fuerza de trabajo como la sujeción identitaria.

Es pues urgente partir de una perspectiva económica diferente a la que hasta hoy ha hegemonizado el análisis y la valoración del trabajo y el empleo doméstico. De igual manera, es urgente la desnaturalización del trabajo doméstico como

⁹ Las economistas feministas hacen este análisis desde la perspectiva de la economía del cuidado. Véase A. Picchio, *Un enfoque macroeconómico...*, *op. cit.*

“trabajo de la mujer”, y del empleo del hogar como “trabajo de la mujer pobre, indígena o negra” —que no requiere aparentemente capacitación especial pues las habilidades que pone en juego son “naturales” en las mujeres. Estas concepciones arraigan viejas prácticas de desigualdad que requieren ser trastocadas.

En la perspectiva feminista, esta lucha tiene en el espacio privado y en la familia uno de sus grandes retos. Aun cuando la reivindicación de los derechos laborales de las empleadas del hogar es una lucha de clases, sin duda implica una recomposición de las relaciones sociales en el nivel más micro, familiar, en el que, por un lado, se reproduce y perpetúa primariamente la desigual división sexual del trabajo, y por el otro se legitima el paternalismo (patriarcal al fin, aunque lo ejerzan las propias mujeres empleadoras) de la relación laboral y se define la subordinación de las empleadas y la disminución de su protagonismo.

En el hogar patriarcal tradicional —aún dominante en nuestras culturas latinoamericanas— persiste el modelo servil, jerárquico, misógino, en el que unos miembros de la familia son atendidos por las personas con menor estatus o rango, o de diferente etnia y en posición de subordinación. Del mismo modo, perdura el supuesto de una integración ‘familiar’ de la empleada doméstica, y con ello se establece una relación de dependencia económica y de protección y control, con frecuencia incluso afectivo, justificada en la aparente inclusión —en realidad subordinada— de la mujer en la estructura familiar.

Así, un reto social y político importante para el movimiento social en general, y para el movimiento de mujeres y el movimiento feminista en particular, es la deconstrucción teórico-práctica de la familia contemporánea, y la construcción, creación y definición de una lógica democratizadora de la microcolectividad, del espacio privado, de una forma más cooperativa y democrática de ser familia, incluso teniendo ésta diferentes expresiones.¹⁰

La deconstrucción de los privilegios vinculados a capitales simbólicos de género en el interior de la familia atraviesa por la redistribución y división sexual del trabajo doméstico, mediada no por las construcciones genéricas arraigadas, aunque éstas no desaparecen por decreto, sino por criterios más vinculados a las capacidades, habilidades, destrezas y potencialidades de las y los miembros,

¹⁰ Es obvio que ya no se puede hablar de familia nuclear remitiéndose a la pareja heterosexual con hijos e hijas, pues la familia contemporánea se compone ahora de muy diversas maneras: madre e hijos, padre e hijes, madre-abuela hijes, parejas lésbicas y gays con hijes, y otras más.

e incorporando en esta valoración las diferencias de género y edad, obviamente evitando que estas diferencias se conviertan en desigualdad.

La construcción de género, por su parte, es responsable de la naturalización del trabajo doméstico como trabajo de mujeres. En este sentido, es el proceso de socialización maternal y doméstica al que hemos sido sometidas las mujeres el que hace aparecer a nuestro género como el más ‘especializado’ para las labores del hogar, de forma natural y biológica. Pero no nacimos sirviendo, aprendimos a hacerlo.

Las mujeres incorporamos el *ser para otros* a través de la socialización de género, y de la misma manera somos confinadas al espacio privado, mientras que la ética del cuidado expresada en las actividades reproductivas y productivas domésticas es prácticamente eliminada de la constitución de la identidad masculina y con ello de la realización de esta identidad en el ámbito privado.

En la reconfiguración moderna de las identidades de mujeres y hombres, los hombres siguen realizando sus actividades fuera de casa, en el ámbito público laboral y político, y se mantienen aún muy al margen de las actividades reproductivas, mientras que las mujeres participan activamente en ambas esferas, demandadas por viejas prescripciones genéricas de maternazgo al mismo tiempo que por la necesidad material de aportar y con mucha frecuencia sobrellevar solas el sostenimiento del núcleo familiar.

Mientras para las mujeres la casa es un lugar de trabajo, para los hombres es un lugar de descanso. La división sexual del trabajo en la familia patriarcal refuerza identidades y relaciones genéricas contradictorias, excluyentes y jerárquicas entre hombres y mujeres donde las mujeres llevan las de perder y los privilegios de los que gozan los varones se consiguen a costa del trabajo y esfuerzo de las mujeres.

Bajo el pensamiento patriarcal, ser mujer es ser para otros y otras. Este mandato se expresa en valores como la abnegación, la incondicionalidad y el amor maternal, que se vuelve exigencia social. Del otro lado, la socialización de género construye a los hombres como seres para sí, y se refrendan valores asociados a lo masculino, como la agresividad, la competencia, la independencia y la no responsabilidad en lo que tiene que ver con el cuidado de les otros.

Sin embargo, visualizar la complejidad y amplitud del trabajo doméstico en cuanto a las habilidades personales que requiere para su realización es de vital importancia para su reconocimiento y valorización. Hasta el momento actual,

la invisibilidad de la fuerza de trabajo particular que hace parecer que el trabajo doméstico se hace solo, aunado a la devaluación por el hecho de no producir mercancías sino servicios, define parte de la injusticia que viven tanto empleadas del hogar como amas de casa en diferentes latitudes.

Las mujeres que sostienen la vida familiar de los hogares latinoamericanos –y éstas son mayoría aún– despliegan un sinfín de capacidades, habilidades y destrezas en aras de la atención de sus colectivos, diversos en intereses, necesidades y recursos. Así, las mujeres que cumplen papeles maternos –siendo o no madres– y papeles domésticos –como amas de casa o como empleadas del hogar– son frecuentemente nutriólogas, enfermeras, educadoras, cuidadoras de la ética y la moral, guías espirituales, terapeutas emocionales, consejeras, administradoras, costureras, productoras de mercancía informal, gestoras, planeadoras y ejecutoras de proyectos y, además, limpian y cuidan casa y vestido.

El trabajo doméstico es, pues, funcional al capitalismo, le ahorra el pago de una parte de su reproducción. En el contexto actual, es el espacio doméstico aquél donde impactan primero y más dramáticamente las medidas neoliberales y el deslinde de los Estados de sus responsabilidades sociales de provisión de servicios de salud, educación, garantía de canasta básica, etcétera. Y son las mujeres las que enfrentan de primera mano este impacto en la resolución y atención de las necesidades de la familia.

El reconocimiento de este esfuerzo y capacidad extra de las mujeres, no desde un sentido determinista sino de visibilización de la desigualdad socialmente construida, implica la participación fundamental del núcleo familiar, del tipo que sea dicho núcleo. El trabajo doméstico es un trabajo pesado, implica un alto grado de entrega personal, y con frecuencia es aburrido cuando se hace por obligación y cotidianamente. Es desgastante y poco creativo, rutinario, generador de aislamiento. Por si esto fuera poco, no es visible, no es reconocido y la mayoría de las veces no es valorado ni siquiera al interior de la propia familia.

Si antaño la lucha feminista por la equidad en lo doméstico apostó a una igualdad que sería generada por la salida de las mujeres al ámbito público y que equilibraría la participación de los varones al interior del hogar, hoy es claro que no se ha logrado esta reconfiguración sino que se ha dado una compleja relación entre mujeres: patrona y empleada, empeñadas en una misma tarea común al servicio de la familia, se enfrentan en una situación contradictoria genéricamente, y desigual desde las perspectivas étnica, de clase y de género.

El empleo doméstico tiene en este punto una clave compleja y controversial, y un reto político desde la perspectiva feminista, pues requiere la construcción de nuevos mecanismos de relación laboral entre empleadas y empleadoras, que sin anular ni desconocer la propia práctica y el quehacer femenino, trascienda el ejercicio del poder patriarcal entre mujeres y promueva la creación de nuevas formas de socialización entre pares, no discriminatorias ni excluyentes y en cambio respetuosas, sororales¹¹ e incluyentes. Por supuesto, esto implica la deconstrucción del ser mujer –empleada/empleadora–, tanto como la deconstrucción de clase y de etnia.

Sin embargo, la eliminación de las relaciones serviles y de dominación entre empleadas y empleadoras/es no es suficiente para la transformación de las condiciones de explotación derivadas de la insuficiente valoración del empleo doméstico, y concentrarse en la perspectiva socio-afectiva puede favorecer el que se perpetúe la explotación.

La construcción de la convivencia social justa y ética, proceso histórico de las sociedades, implica lentos cambios culturales que han de ser apuntalados por los consensos sociales expresados en leyes. Por ello, las relaciones laborales entre empleadas y empleadores/as tienen que ser reguladas con base en el respeto a los derechos humanos en general y a los derechos particulares, entre ellos los derechos laborales, reproductivos, culturales, etcétera.

Como se ha dicho antes, es necesario visibilizar el carácter material del empleo doméstico, su importancia económica, el valor agregado en función de su carácter reproductivo; y, en función de esta valoración, el reconocimiento y la puesta en práctica de los derechos laborales equiparables a los de cualquier otra actividad productiva.

En este sentido, la lucha más urgente –aunque no la única– implica la incorporación de condiciones laborales mínimas (contrato de trabajo, jornada, especificación de labores y responsabilidades, prestaciones y salario), así como

¹¹ El término *sororidad* es utilizado por el feminismo mexicano como la categoría política que define una relación de hermandad particular entre mujeres: la que resulta de la identidad genérica y el compromiso político de cambio. Es importante en sí mismo porque rebasa la acepción de hermandad desde un sentido social y/o espiritual y propone una acepción política en tanto implica la transformación de las relaciones entre mujeres, basada en la comprensión de la identidad genérica propia y de las pares.

la regulación de dichas relaciones conforme a criterios derivados de los derechos universalmente consensuados.

Lo colectivo

A escala organizativa, la lucha por la reivindicación de los derechos humanos y laborales de las trabajadoras del hogar se enfrenta con obstáculos importantes relativos al propio carácter de esta actividad, pues al realizarse de modo individual –usualmente trabajan solas–, en el espacio privado, y sin contrato ni tiempo libre para la asociación, las posibilidades de agrupación y alianza entre las trabajadoras son más limitadas.

En las diversas experiencias de pequeña y gran escala, en el nivel local y en los esfuerzos regionales del continente, las mujeres que se han organizado en la lucha por sus derechos han debido enfrentar grandes dificultades relativas al desconocimiento de derechos, escaso tiempo libre, falta de recursos para movilizarse, falta de apoyo familiar, analfabetismo, marginación y sus propios temores e impotencia aprendida. Estas piedras siguen configurando el camino y en muchos sentidos son obstáculos para la organización política. El reconocimiento de estos esfuerzos, la sistematización de experiencias, el intercambio de historias, recursos, herramientas y aprendizajes entre los diversos colectivos, grupos y países son elementos fundamentales para la transformación de las condiciones materiales y políticas de la lucha por los derechos de las mujeres en general.

Son estos esfuerzos organizativos –como lo son los de las diversas mujeres organizadas en el mundo– las semillas de la construcción social y cultural de un mundo diferente, incluyente e igualitario, sustentado en la cultura feminista que hoy por hoy construimos millones de mujeres y algunos hombres.

La creación permanente de grupos que se construyan a sí mismos como sujetos políticos es una tarea feminista, y el intercambio y la formación política entre mujeres sigue siendo un eje central de esta conformación política. El pensamiento feminista se construye de estos esfuerzos prácticos y fundamentalmente de la metodología implícita en ellos, que se fundamenta en la construcción y reivindicación de la identidad genérica entre diversas personas que, a lo largo de la historia y en disparadas latitudes, pensamos el mundo diferente.

El análisis de estos grupos de mujeres organizadas requiere de un esfuerzo político que saque el tema del trabajo doméstico del espacio privado para colocarlo como un hecho productivo, social y político, organizador de la sociedad. Esto significa deconstruir la jerarquía genérica, revalorar las actividades reproductivas (los cuidados, la producción de servicios dentro de la familia) y redistribuir el trabajo doméstico en la familia.

En este proceso, las reformas a la legislación son la base mínima para garantizar condiciones laborales dignas a las empleadas domésticas y protección frente a los abusos que viven. Las estructuras organizativas que se van ensayando, con sus diferencias, puntualizan la lucha partiendo de los derechos laborales porque es la prioridad y urgencia para concretar mínimos cambios en las condiciones materiales. Sin embargo, hay frentes diversos y perspectivas más amplias de lucha que también se van apuntalando, y sin duda hay aún mucho por debatir en torno a la utopía respecto al trabajo doméstico y su configuración en un mundo diferente.

Las empleadas domésticas en Chiapas: realidad y perspectivas

Las perspectivas de la lucha por la defensa y reivindicación de los derechos de las trabajadoras domésticas es aún incipiente. Como se ha dejado ver, en Chiapas la percepción de esta problemática es escasa y poco abordada, tanto social como académicamente. A pesar de ello, algunas organizaciones civiles participan de manera indirecta en la búsqueda de alternativas para apoyar a las mujeres marginadas —entre ellas las trabajadoras del hogar— mediante servicios para las y los hijos, talleres de capacitación en aspectos técnicos y servicios médicos y asistenciales. Sin embargo, apenas empieza a hacerse visible la realidad de explotación, discriminación y maltrato que reciben las mujeres empleadas en el trabajo doméstico.

En cuanto a estas últimas, lo dominante es el desconocimiento de sus derechos, la asunción de que la realidad del empleo doméstico “es así de por sí”, lo que contribuye a la naturalización de la explotación y la violencia, y la dificultad para encontrar caminos dirigidos a transformar la realidad, dificultad fuertemente vinculada a la pobreza y la marginación.

Así, la marginación “originaria” lleva a las mujeres a emplearse en una de las pocas actividades productivas a las que tienen acceso (con frecuencia después del trabajo doméstico sólo queda la prostitución y la mendicidad), en condiciones de vulnerabilidad social, económica y jurídica, lo que a su vez les obstaculiza el acceso a servicios y derechos y les coloca en mayor marginación. Muchas mujeres quieren estudiar pero no pueden hacerlo porque no cuentan con tiempo ni dinero. Otras quieren independizarse por la vía del microcomercio, pero no cuentan con capital económico ni con formación para lograrlo. Así las cosas, la única posibilidad con frecuencia es asumir su realidad y trabajar duro para dirigir sus esperanzas y recursos (económicos y de cualquier otro tipo) a sus hijos: para ellas y ellos el estudio, el alimento, el vestido, la recreación. De esta manera, contribuyen, sin saberlo, a su propia marginación y carencia de bienestar.

Por su parte, las empleadas domésticas que empiezan a conocer sus derechos y a reflexionar sobre su realidad, como las mujeres de esta investigación, aun estando en un proceso de concienciación y conocimiento de derechos no están exentas de aquellas problemáticas. Las posibilidades de estudio (alfabetización, por ejemplo) se limitan fuertemente por sus cargas de trabajo. La mayoría de ellas trabaja todos los días de la semana y los únicos días libres, los domingos, son para convivir con su familia, ir a la iglesia y atender su propia vida doméstica. En estas circunstancias la asistencia sistemática y constante a un espacio de estudio, como las sesiones de alfabetización que ofrece este proyecto de investigación, es una moneda al aire: si sus múltiples necesidades se logran conjugar adecuadamente asisten, si no, llegarán la próxima vez. Esta inconsistencia, derivada de sus propias y marginadas condiciones de vida, dificulta los procesos organizativos y hace más largo y sinuoso el camino de la organización gremial.

Sin embargo, la experiencia de encuentro colectivo entre mujeres que comparten la misma identidad laboral y el descubrimiento de vivencias tan similares a pesar de sus diferencias, así como el reconocimiento de las causas de sus situaciones existenciales, contribuyen fuertemente a despertar el interés de las mujeres en el quehacer organizativo y político.

Las empleadas sueñan entonces con difundir sus derechos a otras empleadas, con intercambiar información con más mujeres, con promover más grupos de alfabetización donde ellas puedan también participar como educadoras, etcétera. Por ahora, participan en las presentaciones públicas del video sobre el tema que se ha preparado con esta investigación y lo hacen con la esperanza de que cada vez

más gente entienda su problemática y se solidarice con la creación en la práctica cotidiana de condiciones laborales más dignas para el empleo doméstico.

Asimismo, las empleadas saben que una población fuertemente vulnerable es la de niñas indígenas que salen de sus comunidades en busca de trabajo y que son las más explotadas al continuar vigente el formato de trabajo doméstico “puertas adentro”. En este sentido, resalta la importancia de difundir la situación del trabajo doméstico en las comunidades para que las propias familias tengan acceso a la información sobre lo que significa el trabajo doméstico infantil en una sociedad racista como la coleta. La difusión en las comunidades es una de las tareas que las empleadas se proponen.

Además de la formación –alfabetización– que se está desarrollando con el grupo que da vida a este artículo, la perspectiva que se vislumbra es caminar hacia un trabajo de concienciación de cada vez más empleadas con la perspectiva de conformarse en un grupo que defienda los derechos de las trabajadoras y, al mismo tiempo, contribuya a facilitar el acceso de las mismas a los servicios y al bienestar en general.

Conclusiones

Las posibilidades de apuntalar mejores condiciones de vida para las empleadas domésticas y para el universo familiar en general, implica democratizar las relaciones del espacio privado y hacer justicia sobre las condiciones laborales de las empleadas y las condiciones socio-afectivas de las mujeres en general. Todo ello es un punto de partida para propiciar las condiciones de una nueva versión de desarrollo para las colectividades.

La mejoría de las condiciones de vida de las poblaciones más desfavorecidas hasta el momento, tanto material como socio-afectivamente hablando, es imprescindible para la emancipación del pensamiento y práctica de los pueblos colonizados. Hombres y mujeres empobrecidas desperdician sus potenciales humanos porque no tienen siquiera garantizados sus derechos humanos más básicos, o se sobreexplotan para sobrevivir, mientras la pobreza se generaliza entre nuestros pueblos y la desigualdad crece.

La transformación de los patrones de dependencia del pensamiento del colonizado y de dominación del colonizador ha de atravesar los modelos de

socialización que construimos como colectividades. La familia, el espacio colectivo más micro de la sociedad, y en este caso, también espacio laboral, requiere la movilización de los estereotipos basados en el género y la edad. La sociedad, como espacio colectivo macro, ha de movilizar además otros estereotipos como los basados en la etnia y la clase, las capacidades, las preferencias sexuales, etcétera.

La democratización de la familia obliga a movilizar patrones de dependencia relacionados con la construcción genérica patriarcal, que sobrevalorando la maternidad impone a las mujeres de manera “natural” la mayor responsabilidad en la atención y el cuidado de la familia, mientras que relaja las responsabilidades masculinas y legitima el desentendimiento de los varones de las labores del hogar.¹²

Sin embargo, todas estas manifestaciones subjetivas de la transformación social son insuficientes por sí mismas y deben ser concretadas en mecanismos y garantías políticas y jurídicas amplias y suficientes que aseguren a las empleadas domésticas el goce de derechos humanos en general, derechos de las mujeres, derechos indígenas y derechos laborales.

¹² Para Luis Bonino, “en lo doméstico, la mayoría de los varones no sólo hacen menos que las mujeres (dato cuantitativo), sino que el no hacer lo hacen a costa de ella, aprovechándose del trabajo femenino (dato cualitativo), que es utilizado a su beneficio [...] El beneficio y el aprovechamiento es doble: en el hogar hacen menos y usufructúan el trabajo femenino, y en lo público están libres de las preocupaciones ‘hogareñas’ que les permiten destinar todas sus energías existenciales en sí mismos. Y todo esto se realiza ignorando o descalificando el esfuerzo femenino, tanto que para muchos varones el mantenimiento del hogar es algo que ‘aparece’ hecho, como si no tuviera hacedora”.

Bibliografía

- Bonino Méndez, Luis (2000), “Los varones hacia la paridad en lo doméstico. Discursos sociales y prácticas masculinas”, en C. Sánchez-Palencia y J.C. Hidalgo, *Masculino plural: construcciones de la masculinidad*, Universidad de Lleida.
- Chaney, E.M. y M. García Castro (eds.) (1993), *Muchacha, cachifá, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... nada más. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*, Nueva Sociedad, Venezuela.
- Confederación Latinoamericana de Trabajadoras del Hogar, *Informe de Gestión 2001-2006*, Quinto Congreso de la Conlactraho, Conlactraho, Boletín de su historia.
- De Barbieri, Teresita (1991), “Los ámbitos de acción de las mujeres”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 53, núm. 1, enero-marzo de 1991, México.
- Engels, F. (1971), “Introducción”, en Marx, C., *Trabajo asalariado y capital*, Progreso, Moscú.
- Fundación María Guare (1997), *Investigación sobre el empleo doméstico remunerado*, Agencia de Servicios de la Fundación María Guare, Ecuador.
- Masson, Sabine (2005), “Servidumbre doméstica en las casas”, archivo electrónico, Suiza.
- Ley Federal del Trabajo 2003, Anaya, México.
- Equipo Maíz (2000), *Con la sartén sin el mango. El trabajo doméstico, base invisible de la economía*, El Salvador.
- Marx, C. (1971), *Trabajo asalariado y capital*, “introducción” de F. Engels, Progreso, Moscú.
- Picchio, A. (2001), *Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida*, Departamento Economía Política, Universidad de Modena, Taller Internacional Cuentas Nacionales de Salud y Género, 18 y 19 de octubre de 2001, OPS/OMS, FONASA, Chile.
- Rendón Gan, Teresa (2003), *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres en el México del siglo XX*, UNAM-CRIM-PUEG, México.
- Rodríguez, E.C. (2005), *La economía del cuidado. Un aporte conceptual para el estudio de políticas públicas*, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Argentina.
- Trabajadoras del Hogar Latinoamericanas (2005), *Declaración de Montevideo*, Seminario Sindical sobre las Mujeres Migrantes Trabajadoras Domésticas, Uruguay.

Discursos

Bautista, Marcelina, secretaria general de la Conlactraho, participación en Foro por los Derechos de las Trabajadoras del Hogar, México, 30 de marzo de 2007.

Rodríguez, Casimira, ex ministra de Justicia de Bolivia, fundadora del Sindicato de Trabajadoras del Hogar de Bolivia. Participaciones en Reunión con el Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México, y en Foro por los Derechos de las Trabajadoras del Hogar, México, marzo de 2007.

Testimonios

Antonia, 37 años, originaria de Tenejapa, actualmente empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Carmen, 33 años, originaria de Dos Lagunas, actualmente empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Genoveva, 31 años, originaria del ejido La Tuza, actualmente empleada doméstica en Playas de Catazajá, Chiapas.

Juana, 32 años, originaria de Oxchuc, actualmente empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

María Josefa, 33 años, originaria de Tzajalá, actualmente empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

María, 28 años, tojolabal, originaria de la finca El Retiro, ex trabajadora doméstica en Las Margaritas, Chiapas.

Margarita, 37 años, tojolabal, originaria de la finca El Retiro, actualmente empleada doméstica en Las Margaritas, Chiapas.

Matilde, originaria de Nuevo Momón, actualmente empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Ganar el paraíso: mujeres indígenas contra la violencia y la muerte materna

*Beatriz Terrazas Mata**

Muchas personas que conviven con la violencia casi a diario la asumen como consustancial a la condición humana, pero no es así. Es posible prevenirla, así como reorientar por completo las culturas en las que impera.

Nelson Mandela

Prólogo del *Informe mundial sobre la violencia y la salud*

Introducción

En una reunión de mujeres indígenas contra la violencia familiar y la muerte materna, Natalia, partera huave de San Mateo del Mar, dijo: “el paraíso no está ganado, hay que ganarlo”. Con esto quiso decir que somos nosotras quienes tenemos que llegar a él, o mejor aún, construirlo; construir nuestro propio paraíso lo más lejos posible de los problemas que acechan a las mujeres indígenas tres veces discriminadas.

Natalia, como otras tantas mujeres de distintos grupos étnicos, conoce muy de cerca una vida de sumisión, maltrato y amenazas, que lleva muchas veces a la muerte a mujeres en edad reproductiva, víctimas de las desigualdades de género, y sabe que hay quienes lo consideran “natural”, parte del papel que las mujeres deben llevar en la vida. Pero, a diferencia de la gran mayoría de sus compañeras de etnia, Natalia encontró caminos que le permiten reflexionar y cambiar de forma de vida pues ella pertenece a un grupo de mujeres organizadas que han decidido ganarse el paraíso terrenal con su trabajo y su empeño.

* Egresada de la Maestría en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco.

Este artículo pretende mostrar ese camino lleno de piedras y obstáculos que muchas mujeres han decidido desbrozar, para que sus compañeras puedan llevar vidas libres de violencia, con un futuro y esperanza en sus miradas y sabiendo que sus hijos no se quedarán huérfanos. Compartir esa experiencia ha sido un privilegio lleno de lágrimas, pero también de esperanza.

El problema

Para qué ir al juez si no resuelve nada, mejor que me pegue más duro y así me muero más rápido.

Mujer de Chalchihuitán

La violencia contra las mujeres actualmente se reconoce como un creciente problema de salud pública que se evidencia en los dramáticos incrementos de la tasa de mortalidad, morbilidad y discapacidad femenina. Según la Primera Encuesta Nacional sobre Violencia contra las Mujeres (SSA/INSP, 2003), una de cada cinco sufre violencia de pareja a escala nacional y una de cada tres ha sufrido violencia de pareja alguna vez en la vida. Sin embargo, respecto a la población rural, y más concretamente a la población indígena, no existen datos cuantitativos que puedan reportarnos la incidencia de la violencia en las vidas de las mujeres y en particular en su salud.

Los problemas domésticos han sido tratados generalmente como un asunto privado que debe resolverse dentro de la misma familia, y si bien empieza a correrse el velo y a considerarse un problema público en el que no sólo se puede sino se debe intervenir, en el campo sigue viéndose como algo “natural” que el hombre disponga de la mujer como de una propiedad, a la cual puede además maltratar si no cumple con sus demandas. Una idea aproximada de la violencia familiar entre la población indígena considera que los problemas de pobreza, muerte materna, enfermedades, etcétera, se presentan tres veces más frecuentemente que en la población urbana, lo cual nos acerca a un panorama desolador. Contrastar esta cifra con la realidad es aún peor.

Ante esta situación, algunas mujeres han empezado a organizarse para tratar de mostrar tanto a hombres como a mujeres que la violencia no es un proceso natural y que su conceptualización puede y debe ser transformada. Desnaturalizar

la violencia es un proceso lento, pero que ya ha iniciado acciones también en el ámbito rural.

¿Qué consideramos *violencia familiar*? En el presente artículo tomamos la definición oficial que la considera como el:

[...] uso de la fuerza física o moral, así como las omisiones graves que de manera reiterada ejerza un miembro de la familia en contra de otro integrante de la misma, que atente contra su integridad física, psíquica o ambas, independientemente de que pueda o no producir lesiones; siempre y cuando el agresor y agredido habiten en el mismo domicilio y exista una relación de parentesco, matrimonio o concubinato [*Diario Oficial de la Federación*, 1997:3].

Sin embargo, debemos asentar que si bien la violencia puede ser ejercida contra cualquier miembro de la familia, es la mujer con más frecuencia la víctima de las agresiones. La violencia se manifiesta de muchas maneras, desde las más sutiles insinuaciones hasta los golpes, navajazos y uso de armas de fuego (Cuadro 1). Por otra parte, nosotros ampliamos esta definición inicial, ya que la violencia se extiende también a familiares que no cohabitan en el mismo domicilio. Es importante señalar este dato ya que la violencia en el noviazgo debe ser entendida también como una forma de violencia familiar o de sus inicios (nueve de cada diez mujeres albergadas en refugios para mujeres maltratadas mencionan que el maltrato inició desde el noviazgo).¹

Para la sociología, la violencia es un fenómeno ubicado en las relaciones macrosociales, por lo que violencia y poder se consideran inseparables (Hijar *et al.*, 1997:3); así, el problema que subyace en el fondo es el ejercicio del poder de un género contra otro, a partir de relaciones que deberían ser las más armónicas ya que la familia es el espacio en el que se aprenden los valores que darán soporte a la sociedad y a las relaciones que entablamos con quienes convivimos en la localidad, pasando por lo nacional y lo internacional: lo que aprendemos en casa puede proyectarse en todos los ámbitos sociales.

¹ Información obtenida en conversación con Susana Franklin, encargada de un refugio para mujeres maltratadas (se omite el nombre del refugio por motivos de seguridad), 21 de octubre de 2006.

CUADRO 1

Tipos de violencia familiar

Tipo de violencia ejercida	Manifestaciones más frecuentes
Violencia física	<ul style="list-style-type: none"> • Empujones • Pellizcos • Bofetadas • Patadas • Golpes con objetos • Con armas punzocortantes • Armas de fuego
Violencia emocional	<ul style="list-style-type: none"> • Aislamiento familiar • Burlas en público y privado • Agresión verbal (amenazas) • Control en la forma de vestir • Control de amistades • Dejar de hablarle por largos periodos • No reconocimiento de los hijos
Violencia sexual	<ul style="list-style-type: none"> • Obligar a tener relaciones cuando no se desea • Solicitar acciones que atentan contra los principios de la persona • Imputar acciones que no se cometen, como infidelidad o coqueteo • Obligar a tener relaciones con otras personas
Violencia económica	<ul style="list-style-type: none"> • Control del dinero familiar y personal • No permitirle trabajar • Obligarla a trabajar • No dar para el gasto familiar • Despojar de su patrimonio • No dar pensión para los hijos

FUENTE: elaboración propia a partir de entrevistas con mujeres maltratadas durante 2003-2006.

Si bien la violencia que se da dentro de los hogares puede llegar a tener formas de expresión muy sutiles, en el ámbito rural suele manifestarse de manera más cruda, con mayores actos físicos, ya que además de la forma en que pueda ser entendida la relación hombre-mujer, el aislamiento, la ignorancia o la desidia por parte de las autoridades ha hecho más vulnerables a las mujeres.

Así, en esta forma de concebir a la violencia, las víctimas han llevado las de perder ya que poco o nada se podía hacer por ellas confinadas al interior de sus hogares. Desde siempre, los más vulnerables dentro de la familia han sido las mujeres, los niños y los ancianos, destacándose las primeras dentro del grupo vulnerable y los hombres como los agresores más comunes (Mejía, 2003). Y sobresale nuevamente la condición indígena, a la que en muchos casos podemos añadir el analfabetismo y el monolingüismo, que las sume aún más en el aislamiento geográfico en que ya viven.

Hay algunos jueces que dicen: “señora, por qué no atendió a su marido” y le cobran la multa a ella [partera de Chalchihuitán, traducción de Sebastiana Vázquez, 2003].

Pero aquí cabe hacer un alto para señalar que no sólo estamos hablando de la violencia que se esconde dentro de la casa, sino de otras formas que encontramos en las áreas rurales como la violencia institucional, llevada a cabo por algunos médicos, profesores, profesionistas y autoridades que conviven con la comunidad; la violencia social, resultado de presiones políticas, intereses económicos y personales, presencia de grupos armados (guerrilla y narcotráfico), intolerancia interétnica, lucha por la tierra, etcétera; así como la violencia estructural, que se ejerce desde el propio sistema social, el cual impone un modelo de sociedad que favorece a unos pocos y sojuzga a la mayoría, obligándoles a vivir en condiciones tan precarias que la misma pobreza debe ser considerada uno de los actos más violentos y prolongados que el ser humano ejerce contra su prójimo.

La experiencia

Bajo el auspicio de dos instancias gubernamentales –la Secretaría de Salud (Ssa) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)–, en 2003 dio inicio un proyecto elaborado a partir de escuchar las necesidades que jóvenes mujeres indígenas planteaban de continuo en talleres sobre liderazgo: la presencia de la violencia dentro de los hogares, vinculada a la alta tasa de mortandad de las mujeres por motivos de embarazo.

Mediante la firma de un Convenio de Colaboración suscrito el 10 de julio de 2003, los titulares de la Ssa y de la CDI establecieron el compromiso de desarrollar en el ámbito de sus respectivas competencias el proyecto piloto Prevención y Atención a la Violencia y sus Consecuencias en la Salud de las Mujeres Indígenas “Casas de la Salud de las Mujeres Indígenas”, para su aplicación en diversas entidades federativas. El propósito principal de este proyecto fue impulsar un modelo piloto de atención a la salud y a la violencia familiar para población indígena femenina, culturalmente apropiado y adaptado a las necesidades y demandas de las mujeres de diferentes regiones y grupos étnicos.

Debe quedar asentado que las principales impulsoras de dicho proyecto fueron jóvenes líderes indígenas que ya habían empezado algunas acciones en sus regiones. Lo que solicitaban para el proyecto era el apoyo de médicos y hospitales que pudieran atender con prontitud a las mujeres con problemas en el embarazo o parto, capacitaciones a las parteras sobre temas de salud, género, violencia familiar, masculinidad, etcétera. Se pretendía crear redes de colaboración entre las mujeres indígenas organizadas y los sectores gubernamentales involucrados en la solución del problema.

Las organizaciones que participaron en el proyecto piloto ya estaban conformadas desde antes, y eran principalmente de parteras y promotoras de salud. Las regiones donde se ubicaron las casas de salud fueron: *a)* Chalchihuitán, Chiapas; *b)* Matías Romero, Oaxaca; *c)* San Mateo del Mar, Oaxaca; *d)* Ometepec, Guerrero; *e)* Cuetzalan, Puebla; y *f)* Baborigame, Chihuahua.

Cada región, cada grupo étnico, cada organización de mujeres tiene sus particularidades, una forma diferente de observar la problemática de la salud y las formas de evitar la violencia dentro y fuera de sus hogares; cada grupo cuenta también con diferentes estrategias que han construido al paso del tiempo y a partir de las experiencias vividas para enfrentar la inequidad en la que viven, las que resultan de gran importancia. Todas parten de la misma búsqueda: demostrar que las indígenas organizadas tienen importancia en sus espacios, que la violencia es un proceso cultural, no natural, y que puede desarraigarse con voluntad y con el apoyo de todos los sectores de la sociedad y el gobierno; asimismo, que hay posibilidad de cambiar los modelos de atención a la salud en las zonas indígenas y crear un modelo más adecuado a las necesidades de los y las usuarias en regiones aisladas y con presencia multicultural.

Sin embargo, aunque las estrategias son diferentes, la expresión concreta de la violencia en cada región es similar, mas no por ello menos impresionante. Mediante diagnósticos hechos en cada región donde se impulsaron Casas de Salud, se obtuvieron resultados a partir de los cuales se inició el trabajo con las mujeres (Cuadro 2).

De víctimas a sujetas de su propio desarrollo

El trabajo con parteras y promotoras de salud es un modelo de atención, su aplicación debe conllevar la adaptación a la percepción de cada grupo étnico, así como la adecuación a las regiones geográficas (aislamiento, falta de servicios, clima, etcétera), a sus necesidades particulares y a las actividades que realiza cada grupo operativo de las casas de salud.

De esta manera, en el estado de Chiapas son parteras tzotziles quienes están a cargo de la Casa de la Salud, atienden partos (no dentro de la casa de salud porque implica algunos riesgos, sino en las casas de las mujeres), canalizan casos considerados de riesgo, dan seguimiento en los hospitales y capacitan a las parteras.

En Oaxaca, el grupo operativo está conformado por promotoras de salud que no atienden partos sino que se dedican principalmente a tomar muestras de Papanicolau, dar los resultados y canalizar a las mujeres con displasias. También dan capacitaciones y relacionan el tema de la ecología con la salud de la población que atienden.

En Guerrero se cuenta con parteras y promotoras de salud, cuyo servicio es canalizar los partos de alto riesgo al hospital regional y proporcionar albergue a las personas que bajan de la montaña para atender partos de riesgo en los hospitales, ya que les resulta muy costoso y en muchas ocasiones eso ocasiona la muerte materno-infantil.

Un médico me dijo: “Aquí no busques compromiso. A ustedes las parteras les gusta hacer su trabajo por compromiso, tocar las mujeres porque les gusta. Nosotros lo hacemos porque nos pagan, no nos gusta, no busques compromiso de nosotros” [Epifanía, partera y médica tradicional, Guerrero, 2004].

CUADRO 2

*Tipos de violencia detectados contra población femenina indígena,
por estados de muestreo 2003-2004*

Estado	Tipo de violencia
Chiapas	Violación y violación multitudinaria / Matrimonio adolescente forzado / Embarazos forzados / Prostitución forzada / Incesto / Golpes y lesiones con objetos varios / Retener a las mujeres en casa para que no acudan a servicios de salud en embarazos de riesgo / Violación conyugal / Bigamia compartiendo el mismo domicilio / Abortos y muertes maternas por violencia física o abandono.
Chihuahua	Homicidio conyugal / Incesto / Golpes y lesiones con objetos varios / Maltrato verbal / Violación conyugal / Obligar a la mujer a “regalar” a los hijos que no pueden mantener.
Guerrero	Maltrato infantil / Incesto / Violación/ Golpes / Violación conyugal / Abandono y violencia económica / Despojo patrimonial / Matrimonio adolescente forzado / Aborto forzado o a consecuencia de golpes.
Oaxaca	Violación y violación multitudinaria / Incesto / Golpes, machetazos, quemaduras y lesiones con objetos varios / Abandono de hogar / No reconocimiento de menores / Despojo patrimonial / Violación conyugal / Homicidio conyugal / Infecciones de transmisión sexual / Infanticidio y muerte por maltrato u omisiones / Bigamia compartiendo el mismo domicilio / Prostitución forzada / Aborto o parto prematuro por golpes.
Puebla	Violación y violación multitudinaria / No reconocimiento de menores / Despojo patrimonial / Golpes, lesiones con objetos varios / Violación conyugal / Maltrato infantil / Matrimonio forzado / Abandono de hogar / Quitar los hijos a la mujer / Complicación en el embarazo o parto por golpes o maltrato.

FUENTE: elaboración propia, proyecto Casas de la Salud de las Mujeres Indígenas, 2003-2005.

En Cuetzalan se está dando prioridad al aspecto legal, apoyo y seguimiento jurídico de las demandas por violencia doméstica, así como apoyo psicológico y atención médica a las mujeres maltratadas. Se impulsó un refugio para mujeres maltratadas que coordinan las propias mujeres indígenas, en colaboración con el sector salud y las autoridades municipales.

Al inicio del proyecto nos topamos con diversos obstáculos, principalmente la reticencia de los hombres para dejar participar o acudir a sus mujeres a las casas de salud. En cuanto a la vinculación con el sector gubernamental, tanto en

aspectos de salud como de procuración de justicia, las trabas fueron muchas y debieron ser constantemente superadas a partir de la sensibilización, en los casos más afortunados, hasta las instrucciones giradas desde las instancias oficiales para solicitar la colaboración de los responsables. El trabajo colectivo entre las organizaciones de mujeres y las instancias oficiales permitió obtener resultados muy satisfactorios, entre los que destaca el empoderamiento no sólo de las líderes indígenas, sino de parteras y promotoras, quienes aprendieron sus derechos y los empezaron a exigir también para sus compañeras.

El lado oscuro de la luna: lo malo

Ser mujer indígena y estar organizada también trajo consecuencias negativas, ya que deben enfrentar una cosmovisión que considera “el costumbre” como ley, por lo que cambiar estereotipos no sólo las confronta con los hombres de sus comunidades –sus padres, esposos, hijos, parientes-, sino que a esto debe sumarse la opinión que las autoridades (tradicionales y gubernamentales) tienen de estas mujeres “rebeldes y exigentes”.

Nos consideran como mujeres que buscan pleitos porque ahora nos la pasamos diciendo: denúncialo [Margarita Pérez, partera de Chalchihuitan, 2004].

Asimismo, en muchas ocasiones deben trabajar con el rechazo de las mujeres que han vivido tanto tiempo en la tradición, que las ven como mujeres que “nada más les gusta estar en la calle, buscando hombres y pleitos”. Ganar el paraíso no es sólo hacer buenas acciones y sentarse a esperar que llegue; para ellas, esa meta se va construyendo día a día con base en pequeños logros cotidianos.

Así, la búsqueda de espacios menos violentos dentro de los hogares, que traiga como consecuencia directa una disminución de las muertes maternas, es un proceso lento, en el que el primer paso es la concientización de las propias mujeres.

Cuando la luna nos sonríe: lo bueno

Es importante considerar que la atención que pueden brindar las Casas de la Salud a las mujeres indígenas es sólo un grano de arena si adoptamos una perspectiva macro de las problemáticas que abarcan; sin embargo, también debe ponerse en la balanza el aislamiento tanto geográfico como cultural en que viven las mujeres que acuden a estas Casas de la Salud en busca de respuestas que no han encontrado en los servicios del sector salud, sea porque se encuentran muy lejos de sus comunidades o porque esa distancia es más cultural que física. La confianza que tienen las beneficiarias en otras mujeres que se preocupan por su salud ha facilitado las acciones de las Casas de Salud, así como la voluntad de las encargadas de éstas por vincularse al sector salud para agilizar su trabajo. Ambos son factores importantes que ponen sobre la mesa la necesidad de evaluar el modelo de atención que se propone con este proyecto, como a continuación se presenta.

En lo que va del proyecto, la vinculación que las parteras han establecido con distintos actores del sector salud ha sido fundamental para evitar que las mujeres mueran de embarazo o parto. Si bien se han dado casos de óbitos, también la agilidad de las parteras para canalizarlos al hospital ha sido de gran importancia para evitar la muerte de esas mujeres.

En todos los casos en que se decidió llevar a las mujeres al hospital, se consideró que hubieran muerto de no haberlo hecho, lo que demuestra que la capacitación para detectar situaciones de peligro ha sido un factor importante para diagnosticar a tiempo.

Por otra parte, al estar organizadas y contar con apoyos económicos, las parteras han podido establecer estrategias para canalizar mujeres a los hospitales, ya que muchas veces es la falta de transporte lo que impide sacar a una paciente de su comunidad. Al planear acciones para casos de emergencia, las mujeres est n más preparadas para las eventualidades y reaccionan con más tino y prontitud. Además, en algunos casos los hombres han empezado a apoyar las acciones de las parteras, dejando de considerar que son asuntos de mujeres para trabajar juntos por el bienestar de las parturientas con síntomas de riesgo, como es el caso de Chalchihuitán, Chiapas, donde han establecido el acuerdo de que cuando un marido no deja salir a su esposa al hospital, las parteras lo notifican a la presidencia municipal; los hombres se llevan a la mujer y encarcelan, por

24 horas, al esposo renuente, informándole que a su regreso no puede golpearla porque lo volverán a encerrar.

Hombres y mujeres: un eclipse por resolver

[...] como laboriosas hormiguitas no dejaban de soñar y de construir hermosos mundos, mundos hermanos, de hombres y mujeres que se llamaban compañeros, que se enseñaban unos a otros a leer, se consolaban en las muertes, se curaban y cuidaban entre ellos, se querían, se ayudaban en el arte de querer y en la defensa de la felicidad.

Gioconda Belli,
poetisa nicaragüense

Debido a que las mujeres son las principales afectadas en los problemas de salud reproductiva por su constitución biológica, por ser quienes tienen hijos y por la desigual carga social que las desvalora y desestima, tanto las políticas públicas como las acciones se han enfocado en ellas, lo que ha traído de nueva cuenta la desigualdad y las sobrecargas de responsabilidades en las mujeres.

Culturalmente, los hombres han crecido bajo un esquema social inequitativo que justifica sus acciones. Este esquema está tan interiorizado que sin acciones y programas que incidan directamente sobre esta cultura poco podrá avanzarse, pues, aunque que las mujeres adquieren conciencia y valor, los hombres no han cambiado el patrón de conducta. Al respecto, las mujeres que asisten a las Casas de la Salud suelen decirnos: “Nosotras ya sabemos que no deben pegarnos, ahora díganse a ellos”. Por supuesto, en algunas regiones es peor que en otras.

Las mujeres se ponen feas y viejas y por eso qué bueno que se mueran porque consigo otra mujer [hombre de Chalchihuitán, Chiapas, información grabada por Sebastiana Vázquez, 2003].

A partir de los diagnósticos de las Casas de la Salud, de las entrevistas y las denuncias, se encontró que la presencia del alcoholismo influye en el comportamiento de los varones, ya que induce actitudes violentas en contra de las mujeres, hecho sabido pero no investigado de manera formal. Es necesario profundizar en esta relación alcohol/violencia, pues los permisos que se otorgan

para la venta de bebidas alcohólicas por parte de las presidencias municipales deberían llevar otras formas de control; en muchas ocasiones se dan a amigos y parientes o mediante “pagos compensatorios”.

Por otro lado, la redefinición de los papeles masculino y femenino es una prioridad en las comunidades indígenas, donde una perspectiva crítica de las relaciones de género todavía no penetra en el común de los hogares, por lo que las asignaciones tradicionales a hombres y mujeres siguen imperando.

Sin embargo, no sólo es la población femenina la que ha reflexionado sobre la necesidad de trabajar con los hombres, sino ellos mismos quienes han empezado a expresar sus dudas, la necesidad de conocer los problemas de las mujeres y su percepción de la vida cotidiana. Si bien todavía es verdaderamente baja la asistencia de hombres a las capacitaciones, aquellos que se acercan se entusiasman y empiezan a llamar a otros hombres.

Ésta es tal vez la acción que más beneficios puede traer a las comunidades en la búsqueda de la erradicación de la violencia de género, ya que no basta con enseñar a las mujeres sus derechos, sino también hay que hacerlo con los hombres. Hemos observado que muchas veces no cuentan con una educación suficiente sobre sexualidad, lo que, aparejado a las nociones de virilidad –esto es, a la identificación del hombre como la persona que no llora, que no es responsable y no demuestra lo que siente–, afecta también su concepción de paternidad responsable. Se debe trabajar mucho con la población masculina y desde varios niveles, ya que es más difícil el trabajo con hombres adultos que con niños que están empezando a formar su pensamiento.

Es fundamental la inclusión de los hombres en programas y acciones que busquen modificar las prácticas nocivas para las mujeres y las niñas indígenas.

La reflexión

Te duele todo cuando te maltratan, pero si tienes alguien que te escuche, puedes dejar de sentirlo.

Sebastiana Vázquez

Una estrategia que ha resultado muy favorable para cambiar prácticas nocivas que afectan la salud de las mujeres indígenas es la constante y continua capacitación, por una parte, de las mujeres que conforman los grupos operativos de las Casas de la Salud (parteras y promotoras), pero, por otra, también la sensibilización de las mujeres beneficiarias, que desconocen todos sus derechos, por más elementales que parezcan, y las instancias que pueden apoyarlas. También es fundamental la capacitación a los hombres, a los prestadores de servicios de salud en particular y a todos los funcionarios relacionados con la atención a la violencia en general.

Una sola Casa de la Salud por estado, encargada de capacitar a las mujeres, sensibilizar a los hombres, llevar a cabo acciones concretas e implementar estrategias es muy poco para un panorama tan desolador; sin embargo, el apoyo que han recibido por parte de diferentes instancias del sector salud ha sido un factor de fortaleza y debe continuar impulsándose.

Así pues, si bien son sólo seis casas, seis granitos de arena en la inmensa playa de las necesidades sociales y de salud, la esperanza de que se transformen en semillas y que sus raíces se expandan por la región —no sólo fortaleciendo sus propios procesos, sino también siendo ejemplo para otros grupos y comunidades—, nos permite hablar no de sueños, sino de realidades en construcción.

Bibliografía

- Diario Oficial de la Federación* (1997), 30 de diciembre de 1997, México.
- Freyermuth, Enciso, Graciela y María Cristina Manca (coords.) (2002), *Luna golpeada. Morir durante la maternidad: investigaciones, acciones y atención médica en Chiapas, y otras experiencias en torno a la mortalidad materna*, Comité por Una Maternidad sin Riesgos en Chiapas y en México, Chiapas, México.
- Hijar-Medina, Martha, María Victoria López-López y Julia Blanco-Muñoz (1997), “La violencia y sus repercusiones en la salud; reflexiones teóricas y magnitud del problema en México”, *Salud Pública de México*, vol. 39, núm. 6, México.

Mejía Flores, Susana (2003), “Mujer indígena y violencia”, *México Indígena*, nueva época, vol. 2, núm. 5, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, septiembre de 2003.

SSA/INSP (2003), *Encuesta nacional sobre violencia contra las mujeres*, México.

Desarrollo y equidad de género en el mundo rural de Guerrero

Rosalba Díaz
Gisela Espinosa
Margarita Nemecio
*Karina Ochoa**

Introducción

¿Puede considerarse “alternativo” un proyecto de desarrollo que silencie los problemas y las aspiraciones de la mitad de la población? Creemos que no, que un proyecto de desarrollo alternativo no puede acallar ni dejar para luego los problemas que aquejan a la mitad de las sociedades rurales; en este caso, nos referimos a las mujeres. La crítica de los grupos subalternos al proyecto hegemónico ha dado a luz diversas experiencias que reivindican la inclusión, la justicia, la armonía y la equidad en diversos planos: ambiental, productivo, económico y comercial; social, étnico y de género. Parece que mientras más devastadores son los efectos del proyecto modernizador neoliberal, más rico y profundo es el discurso contrahegemónico de cambio, de desarrollo social y humano. En la construcción de nuevos sueños y proyectos sociales, la presencia y la voz de las mujeres ha aportado valiosos elementos.

¿Dónde y cómo se está construyendo la equidad de género en el mundo rural de Guerrero? ¿A qué retos se enfrentan las mujeres que se proponen un cambio social con equidad de género? ¿De qué manera se modifican los proyectos rurales

* Las autoras realizan una investigación sobre la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas; Rosalba Díaz, Margarita Nemecio y Karina Ochoa son egresadas de la Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco; Gisela Espinosa es la coordinadora del proyecto de investigación y del Posgrado en Desarrollo Rural. Agradecemos a Alij Anaya, Flor Bonilla y Prisca Martínez la transcripción de entrevistas.

de cambio cuando ellas irrumpen en el escenario sociopolítico? En torno a estas preguntas se expone un conjunto de experiencias de mujeres guerrerenses que pertenecen a dos generaciones y a cinco etnias: nahua, amuzga, mixteca, tlapaneca y mestiza; todas tienen un origen rural y habitan en pueblos o en ciudades medias de Guerrero donde la cultura rural sigue siendo un referente fuerte y vivo. Venidas de diversos rumbos y vivencias, hoy están uniendo esfuerzos para crear la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas.

No sólo se constata la diversidad étnica y generacional de estas mujeres, sino los diferentes modos, espacios y dimensiones en que se ha construido y se vive la desigualdad social, étnica y de género; así como la naturaleza diversa de los procesos y las formas en que ellas inician el largo y arduo camino para deconstruir estas relaciones injustas y para experimentar nuevas formas de vida.

Los rezagos sociales de la mayoría de los guerrerenses, más graves aún cuando se trata de población rural e indígena, expresan el incumplimiento o el goce limitado de derechos humanos, sociales y políticos. Pero las mujeres no sólo comparten con los varones la desigualdad étnica y de clase, también sufren mecanismos de exclusión que operan específicamente contra ellas, por ser mujeres. Tanto en el ámbito privado del hogar y la vida familiar, como en el público, donde la comunidad debate y decide los asuntos de interés común, y donde las organizaciones sociales trabajan en torno a diversos proyectos y reivindicaciones, es posible constatar la inequidad, la discriminación, la subordinación o la violencia contra las mujeres.

Las desigualdades y exclusiones de género son generalizadas, pero adquieren un sello peculiar en cada contexto cultural. En el plano local se amalgaman tradiciones indígenas con elementos culturales de otros grupos sociales con los que interactúa la gente de los pueblos. El sexismo no es privativo de una u otra cultura. Pero donde hay dominación hay resistencia, y al comenzar el siglo XXI la atomizada, discreta y ancestral resistencia femenina empieza a asumirse colectivamente y se expresa también en acciones organizadas, en proyectos que tienden a modificar positivamente las relaciones entre varones y mujeres, y a redefinir la posición, las funciones y la capacidad de decisión de las mujeres en diversos espacios de la vida social.

Muchos factores contribuyen a este proceso: las tensiones internas y la dinámica cambiante de las familias y de las comunidades; la influencia cultural de grupos e instituciones que llegan a las regiones rurales; la circulación de

ideas, valores y prácticas sociales que trae consigo la creciente ola migratoria; los efectos locales de leyes y políticas decididas en el ámbito estatal, nacional o internacional; o bien el contacto con procesos y actores sociales que traen nuevos discursos y opciones de cambio. Todo ello se conjuga y propicia que las mujeres cuestionen su lugar subordinado y pugnen por modificar las injusticias que las afectan y les impiden, ya no digamos su desarrollo pleno, sino, en muchos casos, el ejercicio de sus más elementales derechos.

Poner al descubierto algunas de las formas y los espacios donde se subvierten las relaciones de género, destacar la dimensión cultural y política contenida en las luchas socioeconómicas de nuestras protagonistas, evidenciar la multiplicidad de obstáculos y adversarios que enfrentan, así como los saldos positivos, los “pequeños grandes pasos” que está dando este joven movimiento social, son los objetivos centrales de este artículo.

Nos basamos en siete de los 12 testimonios que hemos rescatado para reconstruir el proceso organizativo de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. La brevedad del artículo impide exponer toda la riqueza de las experiencias. Ofrecemos “probaditas”, botones de muestra que ya revelan rasgos importantes de los procesos que hoy protagonizan las mujeres indígenas y mestizas del campo guerrerense.

De la cotidianidad doméstica a la acción social

Cuatro mujeres maduras, cuatro experiencias de participación y construcción de liderazgos. Brígida Chautla, Felipa Riqueño, Enemesia Morales y Domitila Rosendo. Cuatro señoras que bordean los 50 años, todas casadas, todas con hijos, todas motivadas inicialmente por problemas y carencias materiales de la vida cotidiana, impulsan proyectos con mujeres en distintas regiones de Guerrero a la par que van ganando espacios y reconocimiento para los colectivos con los que trabajan, y para ellas, cuyos liderazgos se construyen a contracorriente, rompiendo con las representaciones y prácticas sociales que indican que la mujer rural debe ser calladita, sumisa y resignada.

Brígida Chautla

Brígida Chautla Ramos, nahua de Chilapa que hoy ronda la mitad del siglo, casada y con 11 hijos, es una de las mujeres que abrieron camino a la organización de mujeres indígenas y rurales de Guerrero desde los años ochenta. Con más de 20 años de trabajo político, hoy es una reconocida líder, fundadora de la organización Noche Sihame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola); también preside la Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red (AMMOR) y es parte de la Comisión Ejecutiva de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA). He aquí parte de su historia.

Empecé a participar en el 83, por la necesidad de vivienda, como integrante del comité para la regularización de la tenencia de la tierra de la colonia Los Pinos, de Chilapa. El comité tenía la responsabilidad de atender las demandas jurídicas y sociales de la región. Mi esposo era albañil y siempre estaba fuera y yo tenía que ir a las reuniones o me quedaba sin vivienda. Estaba terminando mi prepa —estudié ya de grande— y como podía elaborar oficios, me empecé a involucrar en todo, iba al Distrito Federal, a Acapulco, a Chilpancingo, a darle seguimiento a la gestión.

Al principio a mi esposo no le gustaba que yo anduviera metida en estas cosas, después lo jalé y se involucró, tuve su apoyo, un poco a fuerza. Un buen día me dijo: “¿por qué si das apoyo aquí no ayudas a la gente artesana? Empezó a investigar y creamos la Cooperativa de Artesanos de Los Pinos de Chilapa, para producir y comercializar la palma. Yo aprendí a bordar bolsas y cintas, cuando estudiaba las vendía para sostenerme. Fui presidenta de esa cooperativa.

Después conocí a otros compas que ya estaban trabajando en el Consejo Comunitario de Abasto, estaban definiendo áreas, dándole forma a lo que luego fue la Sociedad de Solidaridad Social (SSS) Zanzekan Tinemi (Seguimos estando juntos) de Chilapa, que comenzó como organización para el abasto. Me dijeron: ‘puedes acudir’. Y fui a gestionar que los artesanos movieran sus productos en los camiones que manejaba el Consejo, salía más barato. Empecé a involucrarme más en la Zanzekan y de plano después me invitaron a impulsar la organización de las mujeres. Con ese objetivo entré, aunque tenía la plaza de supervisora de transporte del Consejo Comunitario de Abasto.

En la Zanzekan no había ni una mujer, en las comunidades participaban puros hombres, en las tiendas puros hombres, la última palabra y la primera era de ellos. Estuve ahí del 90 al 94 promoviendo la organización de mujeres y logré juntar un grupo. Ya en 94 o 95 nos constituimos formalmente en SSS Titekitoke Tajome Sihame (Las mujeres estamos trabajando). Eso a los señores no les gustó, decían que para qué otra organización si ya estaba la Zanzekan.

Nosotras estábamos inconformes: si había un evento se decía que el área de la mujer campesina muy bien, que si esto que si lo otro, bla, bla, bla... pero sólo los hombres hablaban con los funcionarios, a nosotras nos tocaba hacer la comida. Al principio aceptamos calladas, pero después dijimos: “¿y yo por qué? Mejor que se rife y a ver a quién le toca”. Había que darle de comer a 800, 500, hasta mil personas. No era fácil el trabajo. Otra cosa eran los cargos; por ejemplo, me tocó ser presidente del comité financiero y de vigilancia de la Zanzekan, pero finalmente las decisiones eran de dos o tres gentes. Había recursos que llegaban para nosotras pero nos cargaban muchos gastos operativos de la Zanzekan que eran de todos. Empezamos a protestar por la toma de decisiones.

Pero además decían: “Brígida no va a lograr nada porque nosotros nos vamos de parranda con los funcionarios, por eso nos aprueban los proyectos. Brígida nunca lo va hacer”. Y que me lo comentan. Ciertamente nunca me voy a ir de parranda con los funcionarios, lo que logremos va a ser por un esfuerzo. Por esas cosas me salí de la Zanzekan y de la Titeki, pero seguí visitando a las compañeras de los grupos.

En los cuatro años levantamos el trabajo; aunque se desintegró la Titeki, muchas seguimos trabajando por los derechos humanos, nos involucramos en proyectos de molinos de nixtamal y en el abasto; empezamos a trabajar lo del ahorro y préstamo, que es un proyecto estratégico, hasta hoy lo mantenemos, seguimos trabajándolo. Pero desde 2001 tenemos otra figura, la Noche Sihame, donde hay compañeras de la Titeki y otras nuevas.

Con la Noche Sihame estamos en lo de capacitación, nos hemos involucrado mucho en los derechos de las mujeres, también apoyamos las gestiones. En 2000-2001 estuve becada por la fundación MacArthur, ese recurso sirvió para fortalecer el trabajo con grupos antiguos y nuevos; pero ahora involucramos a los señores, distinto a cuando estaba como Titeki y como Zanzekan. Allá eran mujeres y sólo mujeres, nuestro avance generaba conflictos con los señores; eso me sirvió como lección para involucrar también a los hombres, porque si las mujeres conocen sus derechos pero los hombres siguen en la misma, entonces se

siguen dando los conflictos. ¿Cómo los involucro?: voy, hablo con las autoridades comunitarias, les explico el proyecto. Es la conquista de la autoridad, para que programe una asamblea y explicar todo a la comunidad: el proyecto es éste y yo vengo aquí, y hago allá, etcétera. Y ya entonces, hasta entonces, se programa un taller para la comunidad. Tenemos de aliado a la autoridad, si la autoridad está ahí, también se dejan ir las personas, pero si no está, no van.

Ha sido un aprendizaje interesante, se hacían talleres en cuatro comunidades de cada municipio; después se juntaban en un lugar estratégico representantes y autoridades de cada comunidad. Al principio como que no dejaban ir a las mujeres, pensaban que uno las va a mal aconsejar, algunos decían: “que los señores no dejen venir a su esposa, porque las mujeres ya no nos van a obedecer y van a querer mandar ellas”. Luego, como iban las autoridades, ya cambió la cosa.

Hablábamos de los derechos de las mujeres indígenas, de las mujeres en general, pero para que fuera atractivo también manejé los derechos de los hombres, porque si no, ellos se sienten excluidos. Tenía que balancear. Presentamos materiales de un diplomado de derechos humanos que tomé en Costa Rica. La violación y los maltratos, la violencia hacia las mujeres. Cuando venían los señores, les daba vergüenza y algunos decían que no sabían que pegarle a la mujer estaba mal, para ellos es una cuestión bien natural, como que el hombre es el que manda, es el que mantiene y tiene derecho a golpear porque así les inculcaron. Y a las mujeres les dicen: “es tu marido, es tu padre, aguántate”. ¡No puede ser! Entonces cuando se meten en esos temas dicen: “ah, no, pues sí, sí es cierto”, eso va ayudando a que las cosas cambien para las mujeres.

Una necesidad vital es el móvil que impulsa inicialmente la participación de Brígida. Para ella, como para muchas otras mujeres indígenas, no fue fácil entrar a los movimientos sociales: la oposición del marido, la dificultad para lograr un trato equitativo y hacer respetar su voz en una organización mixta, el arduo trabajo que implica crear una organización propia de mujeres, son algunas de las dificultades para construirse como personas, como colectivos con derechos y posibilidad de intervenir en su destino. Las estrategias para vencer tantos retos y obstáculos que reseña Brígida son comunes a otros procesos protagonizados por mujeres rurales e indígenas, como se verá en seguida.

Felipa Riqueño

Felipa Riqueño Sánchez es una mujer mestiza de 46 años que comparte problemas, proyectos y cultura con las mujeres nahuas de Chilapa, pues El Limón, la comunidad de donde es originaria, es un pequeño caserío que está cerca de Chilapa y tiene las mismas carencias que las comunidades indígenas de la región; Felipa pertenece a la organización Noche Sihame Zan Ze Tajome. Está separada y tiene dos hijas y un hijo. Aquí cuenta sus motivos para organizarse con otras mujeres:

Íbamos al molino de la comunidad Cuadrilla Nueva, y cuando crecía el río era muy difícil pasar, entonces nosotras pensamos que debíamos tener un puente, pero luego compañeras de otra organización nos dijeron que mejor tratáramos de gestionar un molino de nixtamal [...] Eso me motivó. Tener un molino en la comunidad, pues yo tenía una niña y tenía que cargarla para ir al molino o en todo caso dejarla. Un día me fui, la dejé y cuando regresé ella ya se había despertado y prendió la estufa y el gas se estaba saliendo. Yo me asusté muchísimo y dije: “¡Me voy a meter de lleno!” Yo desconocía mucho pero empezamos a ir a reuniones para estar pendientes de nuestra solicitud.

Como Felipa, otras mujeres han tenido que duplicar esfuerzos para poder participar en la gestión del desarrollo comunitario y en la solución de sus problemas. Primero, por su escasa preparación escolar, y segundo porque están concentradas en las tareas de la casa, donde el trabajo doméstico es pesado debido a las grandes carencias materiales y de servicios. Pero no son los únicos obstáculos que enfrentan. Persisten costumbres y formas de pensar para mantener a las mujeres recluidas y sometidas:

Empecé a tener problemas porque otros señores de la misma comunidad nos empezaron a meter cizaña, decían que sólo éramos mujeres, que si sólo nosotras íbamos a las reuniones ¡pues quién sabe qué harán! A lo mejor hasta se acuestan con el señor, con el coordinador de la Zanzekan Tinemi. Y entonces mi esposo empezó a decir: “ya no vas a ir y ya no vas a ir”. Yo le decía: “está bien, no voy a ir pero cuando tú no estés, yo tengo que irme, además yo no tengo que pedirle permiso a nadie y no tengo por qué detenerme”. Cuando ya estaba el molino, ya estaban a punto de dárnoslo, a él lo nombraron suplente de comisario y ya no

nos apoyó para nada. Me dijo que tampoco iba a apoyar a esas señoras. En ese momento me dio mucho coraje y le dije: “Si tú no nos apoyas, no nos apoyes, pero yo estoy con ellas más que contigo”.

Yo me fui ganando el espacio. Para salir a los cursos de capacitación tenía que pedir permiso y mi marido me decía: “Sí te vas a ir pero llévate a la niña, tienes que cargar con la niña, si no, no vas”. Entonces llegó un tiempo en que le dije: “Ya no voy a salir porque no quiero cargar con la niña”. Y me dice: “Deja a la niña y dile a tú mamá que te la cuide”. Okey. Y llegó un día en que le dije: “Sabes, me voy a un curso tal día y llego tal día”. Y me dice: “Está bien, vete”. Hasta que llegó el momento en que me decía: “Si te vas a ir, pues yo te ayudo, tú haz esto yo hago el otro, y no te preocupes, de todos modos, si tú te vas, mi ropa yo la lavo”. El niño fue cambiando, empezó a prepararse de comer, a calentarse sus tortillas y a lavar su ropa, barrer y todo, a lavar los platos. Él aprendió y yo sentía un cambio. Si yo no hubiera salido yo no hubiera logrado esto. No es el bien para mí sino para el niño, porque él está viendo las cosas diferentes.

La participación colectiva en proyectos productivos como los molinos de nixtamal no ha sido sólo una simple reivindicación material, sino que propicia cambios en las relaciones de género en la vida cotidiana de la familia, y tiende a modificar las jerarquías y las funciones que cumplen varones y mujeres, jóvenes y adultos. El cambio cultural no es total ni parejo, y generalmente es invisible en la evaluación convencional de “proyectos productivos” de mujeres, sin embargo, es uno de los más valiosos saldos.

Enemesia Morales

Enemesia Morales Pablo tiene 44 años, tuvo 14 hijos de los cuales viven nueve. El dato habla de las duras condiciones que ha tenido que vivir. Ella pertenece al pueblo amuzgo, nació en la comunidad de Huixtepec, en la región de la Costa Chica-Montaña, ha trabajado con artesanas bordadoras y hasta septiembre de 2006, junto con otra compañera, fue coordinadora de la Casa de Salud de la Mujer Indígena “Manos Unidas”, ubicada en Ometepec. Aquí relata algunos motivos, experiencias y obstáculos para poder participar en la organización social.

Hace unos años, a las comunidades muy chicas se les negaba el recurso para poder trabajar, entonces un compañero del PRD (Partido de la Revolución Democrática) me corrió la voz que podía formar un grupo de mujeres para solicitar un apoyo. Éramos artesanas, y empecé a formar el grupo, nos juntamos 40 mujeres. Le pedí al maestro que me apoyara para hacer el proyecto, porque yo fui a la escuela pero no terminé ni siquiera la primaria.

¿Por qué fue que me animé? Es que realmente nosotras como mujeres de la comunidad, no contamos con mucho recurso económico, y yo veía la necesidad muy fuerte con las mujeres, porque realmente no hay dinero, y veía que las mujeres cosían sus manteles y sus servilletas y las malbarataban. Era mucho tiempo lo que llevábamos para coserlo. Logramos ese proyecto y fue como un paso para que las mujeres se fueran más allá, a Ometepec, Cruz Grande, Marquelia. Porque había algo de facilidades para que ellas pudieran elaborar más y poder salir a otras comunidades.

La participación de la mujer en organizaciones productivas y de consumo ha abierto nuevos horizontes, pero también genera muchos conflictos de pareja:

Mi esposo no se empeñaba tanto en trabajar, entonces lo que yo buscaba era incrementar mi sentido, mi aprendizaje, porque yo quería aprender más para ayudar a otras mujeres que vivían como yo. Me costó mucho trabajo. Un día me llegó a violar, porque me decía: “tú te vas a buscar hombres, pero aquí tengo lo que tú quieres”. No comprendía mis intenciones. Yo a veces le decía: “sabes que vengo tan contenta de lo que aprendí allá, por lo que aprendí, por todo lo que traigo en la mente para compartirlo contigo”.

Participar en proyectos sociales las ha llevado a confrontar algunas costumbres y poderes familiares o comunitarios, los cambios no se dan sin conflicto, o definitivamente implican violencia. Si bien la construcción de nuevos discursos y experiencias abre otras expectativas de vida, no puede decirse que hay un giro radical en las realidades cotidianas de la mayoría de las mujeres indígenas y campesinas. Pese a ello, estas mujeres encarnan una nueva imagen y otra posibilidad de ser mujer que impacta en sus comunidades.

Domitila Rosendo

Domitila Rosendo Hidalgo es una indígena nahua de 44 años, enviudó recientemente y en la actualidad es delegada de la Secretaría de la Mujer en la Región de la Montaña. Desde esa posición expone las dificultades de quien ha compartido y se ha formado en la lucha social y de pronto llega a instancias de gobierno.

Soy de San Miguel Xochimilco municipio de Atlixnac, pero ya llevo mis 26 años radicando en Copanatoyac. Antes, en el Consejo Guerrerense 500 Años sólo habíamos dos mujeres, Martha Sánchez y yo. Yo estaba como suplente de una triple ese (sociedad de solidaridad social); el maestro Fructuoso, mi esposo, era el representante regional. Ya en el 2000 decían que mi red era la mejor. A lo mejor la experiencia que yo tenía motivaba a las compañeras, pues, las representantes de los grupos. Me manda René Juárez [ex gobernador de Guerrero] una invitación, y voy concursando por un premio para proyectos productivos de mujeres que se entregó el 8 de marzo. Concurse con varias de aquí de La Montaña, y me voy sacando el primer lugar y me van dando mi diploma, pues, un reconocimiento estatal. No me lo esperaba. ¡Qué bonito! Esa emoción la viví con mi esposo, mi niño, el chiquito, y mi mamá, una emoción así, fuerte. Lo sentí como un crecimiento más. Desde ahí me decían: “no te conformes con esto”, “esto no es nada”, “tienes que seguir adelante”. En esos momentos no me lo creo.

En la Coordinadora de Mujeres Guerrerenses empecé a pensar que se puede tener un proyecto como mujer, como familia o como grupo; me di cuenta que la marginación es falta de atención a las comunidades. Antes yo pensaba en la pobreza extrema y en que a las mujeres indígenas pues nomás no nos hacían caso. ¿Por qué? Porque somos indígenas, pero entonces yo no veía que era discriminación. Yo llevaba la motivación de estar más o menos cerca con ellas y apoyarlas; y cuando Martha me invita, pues me voy a la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Tuvimos cursos de capacitación y ahí me motivé más. A la Coordinadora... ¡híjole!, yo creo que no he aportado nada. Estoy informada de lo que está pasando pero no puedo hacer nada porque estoy amarrada, porque ahora estoy en el gobierno, que es muy distinto. Yo decía: “no sé si lo que hice estuvo bien o está mal”, porque realmente a los míos los estoy abandonando. ¡Sí!, porque sí sienten. Es un cambio tremendo. Yo sentía que cuando no estaba con este trabajo, como que por ahí tenía un poquito más credibilidad con la gente,

luego les decía: “Mira, hay esto. Vamos, pues. ¡Órale! Pues ya está”. Ahorita ya no, mi ambiente es otro. Porque ellas quieren saber de lo que está pasando, pero como pueblo, no como gobierno; dicen: “como gobierno te vamos a ir a dejar nuestra solicitud y ni nos vas a hacer caso”. Entonces como que estoy perdiendo y yo no sé si aguante.

Desde chica tenía esa visión de apoyar a la gente, yo veía que era necesario hacerles ver lo que es la realidad, qué es lo que viene hacia el futuro, y no siempre estar atadas a un solo lugar, o sea al machismo, ¡híjole! Tremendo. Eso me motivó para salir adelante, pero yo no sabía, no podía aterrizar qué era. Me metí en el magisterio pensando que ahí, cuando estuve en el magisterio vi que no era ahí, que estaba yo equivocada y me salgo del magisterio.

Entonces, ¿qué hay que hacer? Fue cuando me puse a criar muchachitos, o sea los niños, y de ahí ya que se viene eso, una necesidad tremenda. Yo no fui pobre, la verdad, la pobreza la viví aquí en Copa [Copanatoyac], aquí vine a vivir la pobreza. Y dije: “pues sí, es necesario salir”. Por eso me metí en buscar esas alternativas. Para apoyar a la gente necesito relacionarme con otras personas, más capacitaciones. Según yo, todavía no me ha caído el veinte.

¿Dónde estoy ahorita? Estoy en la Secretaría de la Mujer. Es difícil pues, yo creo que no termino todavía de entender, creo que mi mundo está en la organización. ¿Y dentro del gobierno? Pues no sé, no estoy bien pero estoy aprendiendo –tampoco me voy a quejar–, estoy aprendiendo mucho, porque el ser gobierno tienes otro comportamiento y ser pueblo es distinto.

Las compañeras con las que estuve trabajando creían en mí como gestora, pero ahora como gobierno me están olvidando porque no soy yo la que decide. Como siempre, a mí otro yo le pregunto: supongamos, yo soy la “Doña” aquella y la actual Domi está en el gobierno; bueno llega la otra Domi y pide, y ahora digo: “la actual Domi cómo me va a contestar, qué me va a decir”. Ahora eres gobierno. ¡Hay tantas solicitudes! ¿Cómo das respuesta?, puede haber favoritismos, sí puede haber, sí, pero ¿en dónde estás entonces? Por ejemplo, te llevas con la Domi que está en el pueblo, ¿qué vas a hacer con el paquetote de solicitudes de 19 municipios?, la de Domi llegó al último. ¡Ajá!, pero como es tu amiga la vas a pasar, ¡Órale! ¡Pásala! No. ¿Lo puedes hacer? Sí, pero ¿a qué te estás exponiendo? ¿Vas a dejar que las otras se vayan rezagando? ¡No! Entonces, está duro.

Las compañeras de la Coordinadora ya me lo dijeron: “No eres la misma, ¿por qué ahorita que estás en la Secretaría de la Mujer no nos atiendes?” ¿Por qué? Porque hay un reglamento a seguir, por eso. Si por mí fuera ahorita te extendo

un cheque, ahorita. Quizás por ahí me la saco. Pero no está en mí. Sé lo que es ser gestora, pero tengo una función, es una “migaja” del gobierno. Soy parte, pero no decido ¿Qué hay que hacer? Esperar por si sale la solicitud de ustedes, y si no pude, ¡lo siento!, ¡espérenme! O sea, hay que ir disculpándose y aclarando, pues. No la disculpa nada más, sino ir aclarando las cosas, hacerles ver que no es fácil. Me voy a ganar tantas amistades como enemistades. Quizás no me lo van a decir de frente, pero van a decir: “Mira, ésa que va allá, la conocimos, era bien activa pero cuando llegó allá le cortaron las alas”. Así es, eso yo lo sé.

Lo positivo: yo tenía una seguridad de lo que estaba haciendo y lo que quería para la gente. Claro que no es mucho, es poco lo que yo avancé. Otra cosa es darme el tiempo de ir creciendo en esta capacitación, yo sola no iba a poder, tenía que relacionarme con equis personas para crecer, para alcanzar el objetivo que me estaba proponiendo. Lo negativo: las críticas. Les tomé menos importancia, que la Domi que no era Domi. Yo siempre le decía a Fructuoso, mi esposo: “No lo tomes en serio, no somos esas personas”. Claro, siempre va combinado lo negativo con lo positivo.

Ocupar un cargo público significa reconocimiento para una mujer que, como Domitila, empezó desde abajo, en el movimiento mismo, junto con otras mujeres. Pero es evidente que lograr este reconocimiento conlleva nuevos retos, pues si bien ella sabe de las necesidades y problemas que tienen las mujeres con quienes trabajó directamente en La Montaña, también es consciente de que no sólo esos grupos requieren atención y recursos. Establecer un diálogo interno entre la funcionaria y la luchadora social, la conduce a una reflexión sobre la ética de la función pública y la respuesta a las demandas sociales. Los cargos públicos son nuevos espacios en los que apenas se inician las mujeres rurales indígenas.

Nuevos aires en la lucha de las mujeres

Por muchos años, el estado de Guerrero sintió en sus entrañas el caminar silencioso de las mujeres indígenas, pero en la última década, el despertar de la conciencia india reencausó la lucha de las mujeres nahuas, tlapanecas, mixtecas, mestizas y amuzgas en contra de la ignominia y el olvido. La voz de cuatro luchadoras sociales —Hermelinda Tiburcio, Felicitas Martínez, Libni Irasema Dircio y Martha Sánchez— nos acerca a la historia de resistencia de una nueva

generación de mujeres que han contribuido enormemente a la construcción de un movimiento con rostro indígena y femenino. Ellas toman la palabra.

Hermelinda Tiburcio

Hermelinda Tiburcio nació hace tres décadas en la comunidad de Yoloxóchitl, municipio de Tlacoachistlahuaca, Guerrero. Está casada y tiene un hijo pequeño. Es licenciada en psicología y maestra en psicoterapia humanística. Desde los 19 años trabajó como maestra bilingüe y a los 22 años se incorporó a la lucha del pueblo mixteco de la Costa Chica de Guerrero.

Mi papá vino a hablar conmigo. En aquel entonces se luchaba por la creación del municipio Rancho Nuevo de la Democracia, ahí cerquita de Yoloxóchitl, en la zona mixteca. Mi papá dijo que la gente del movimiento quería hablar conmigo. Entonces fui a una asamblea y todos me pidieron que me quedara para apoyar la lucha, que porque soy de allí y toda la gente que sale del pueblo a estudiar ya no regresa. Y entonces dije: “Bueno”. Y dejé de ser maestra y me fui a meter al movimiento.

Llegué apoyando la creación del municipio, haciendo la gestión. Había mucha violencia contra ese municipio, había muchos asesinatos de compañeros... Y en 1998 entró el ejército en Barrio Nuevo de San José, que es municipio de Tlacoachistlahuaca, donde fueron violadas dos mujeres y asesinados dos compañeros indígenas. Entonces ahí comenzó mi lucha: defender el derecho de los pueblos indios y de las mujeres indígenas.

Había mucha violencia del gobierno hacia la gente, pero también mucha violencia de pareja. Me quedé por esa parte. Me quise salir por el peligro que corría mi vida también. En 1998 estaba el movimiento zapatista y había un grupo armado en Guerrero, entonces decían que yo era la que traía y llevaba información, me acusaban que yo estaba en un grupo guerrillero. Yo fui perseguida, tuve orden de aprehensión y dije: “Bueno, no vale la pena seguir porque aquí tengo familia”. Mi papá y mis hermanos querían que me saliera porque era muy peligroso; hasta ellos recibían amenazas. Pero llegó el momento en que yo dije: “Bueno, algún día tengo que morirme, a lo mejor resbalando en una cocina. Si algo pasa aquí, pues ni modo”.

La intimidación y la violencia no desalentaron a Hermelinda; más bien, en ese momento fortalecieron su decisión de seguir adelante e incorporarse al Consejo Guerrerense 500 Años para trabajar con mujeres indígenas. Cuando Hermelinda entró al Consejo:

Ya estaban Martha Sánchez y otras compañeras. Hice equipo con Martha, hacíamos algunos eventos. No tenía mucha idea sobre género, pero fui formándome en los talleres. Martha promovía los eventos; era difícil pero lo hacíamos. Me acuerdo que se hizo el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas, llegamos pocas aquí a Chilpancingo. De ahí comenzamos a recorrer algunos municipios. Después hicimos el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas aquí en Guerrero, donde marcamos muy claro el camino a seguir. La idea era crear una coordinadora guerrerense de mujeres indígenas, pero tardó un buen rato de ir buscando información, consensando con las compañeras.

Como sus compañeras de la nueva generación, Hermelinda ha estado en contacto con las organizaciones más importantes del movimiento indígena que emerge luego de 1994, conoce la dinámica interna y los debates políticos del movimiento precisamente porque participa en él. Pero sus discursos no sólo se enraizan en décadas de lucha campesina e indígena, sino que integran elementos de organismos civiles feministas y académicos que combinan la investigación o la docencia con un compromiso social, especialmente un compromiso con mujeres indígenas y rurales; de unos y otros han recibido múltiples cursos o talleres de capacitación sobre derechos indígenas y de mujeres, cultura, etnicidad, salud y derechos reproductivos, violencia, género, empoderamiento y masculinidad, de modo que los procesos organizativos que hoy promueven estas jóvenes rescatan nuevas o resignificadas categorías para interpretar sus problemas y bosquejar sus horizontes de cambio social.

Felicitas Martínez

Felicitas Martínez Solano es originaria de Potrerillo Cuapinole, municipio de San Luis Acatlán; el tlapaneco es su lengua materna. Tiene 29 años. Estudió la carrera de derecho en Chilpancingo y entró en contacto con el Consejo

Guerrerense 500 Años precisamente para hacer su servicio social. A partir de ahí se involucró en la lucha. En diciembre de 2006 concluyó su periodo como coordinadora general de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y participa en la procuración de justicia desde la Policía Comunitaria que opera en San Luis Acatlán:

En el año de 1998 yo ingresé a dar mi servicio social como estudiante de derecho en el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, ahí en Chilpancingo. Pero yo era una joven adolescente y no sabía ni siquiera que había marchas en la capital. A los tres meses me mandaron a un curso de formación a la Ciudad de México. En el 99 concluyo la carrera en derecho y en 2000 regresamos a la región. Yo regresé a organizar a las mujeres para que podamos arrancar proyectos, capacitación. Desde ahí me empecé a integrar con la Policía Comunitaria, pues ahí las mujeres nada más teníamos participación en la asamblea; con derecho a voz y cuando se tenía que votar, votamos ahí en la asamblea, pero no estábamos en la procuración de justicia.

A raíz de las capacitaciones que recibió Felícitas, como parte del Consejo Guerrerense, de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, en reuniones nacionales e internacionales de mujeres indígenas, regresó a San Luis Acatlán con nuevas perspectivas de cambio. Se incorporó a la Policía Comunitaria y desde allí está promoviendo, junto con otras compañeras, la participación activa de las mujeres:

Llegamos a las comunidades, convocamos a las compañeras y les preguntábamos si era importante que estuviéramos en la Policía Comunitaria, en la Mesa de Procuración de Justicia, para acompañar este proceso cuando se le aplica un juicio a las compañeras. Las mujeres dicen que sí, porque ellas sufrían muchos atropellos, a veces abusos de autoridad. Entonces, decían las compañeras que sí era interesante que nos organicemos. Y así sale la propuesta de un taller de capacitación a las compañeras delegadas para que cuando estén en la Mesa de Procuración de Justicia tengan suficientes elementos y argumentos. Yo les comentaba que no todas las compañeras conocen los acuerdos y leyes internacionales y nacionales, sólo estaban enfocadas a nivel regional. Yo les dije: “podemos aplicar la ley revolucionaria” [de las mujeres zapatistas], pero nos preguntamos: ¿qué contexto tiene la ley revolucionaria que nos pueda ayudar

en fortalecer la procuración de justicia en San Luis Acatlán? Y vimos que no era suficiente.

Con la participación de las mujeres han cambiado algunas cosas, pero todavía queda un largo camino por recorrer. Dice Felícitas que en la Policía Comunitaria faltan reglamentos para mujeres que cometen alguna infracción:

Estamos las mujeres dentro de la Policía Comunitaria pero no hay una cláusula en específico de cuánto tiempo se les castiga. ¡Ah!, pero en los delitos de robo, de homicidio, de asalto, de violación, sí se estipula. Entonces faltó mucho trabajo en todos estos años y ahora hay que hacer eso con las compañeras y seguir trabajando la idea. Pero claro, vamos a rescatar las costumbres buenas, las malas las vamos a desechar. Tampoco en todas las costumbres estamos de acuerdo.

Felícitas reconoce los avances y los retos:

Cuando estoy ya de toma de protesta en San Luis Acatlán, dijeron los compañeros: “qué bueno compañeros que estén las compañeras, eso es importante, queremos acompañamiento porque hay casos que no podemos resolver. Y qué bueno que las compañeras estén presentes porque siempre hemos querido eso. Sin embargo, tienen que pelear ese espacio”. Ahora la conquista se vuelve al revés, nosotras hicimos una gran lucha de trabajo comunitario con las compañeras y tenemos muy claro este proyecto.

La procuración de justicia es un área novedosa, no sólo porque la Policía Comunitaria es un “laboratorio” surgido desde abajo, en el que la comunidad rescata visiones propias sobre las normas que rigen la convivencia social y las formas de hacer justicia cuando se comete una falta o un delito, sino porque, tal como reseña Felícitas, en procuración de justicia los asuntos de mujeres no están claros y el costo está siendo negativo para ellas.

Libni Iracema Dircio

Libni Iracema Dircio Chautla nació en la Ciudad de México porque sus papás, nahuas y originarios de Chilapa, llegaron a la gran ciudad en busca de trabajo y

de estudio. Su padre es albañil y su mamá es Brígida Chautla (cuyo testimonio aparece en este texto). Libni Iracema regresó a Chilapa a los tres años, allí cursó hasta la preparatoria, luego estudió sociología en Chilpancingo. Hoy tiene 30 años y está casada con un albañil que apoya su actividad política y social. Es coordinadora de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, y ha sido una de las promotoras de la organización de las mujeres de su estado.

Desde que estaba en la preparatoria veía que mi mamá salía a sus reuniones. A veces no quería acompañarla, a veces ella no quería y yo hacía mis berrinches hasta que me llevaba. Ahora que veo para atrás digo: “¿cuándo pasó esto, por qué no supe, cómo me lo perdí? ¡Cuéntenme!”. Mi papá también me ha apoyado, pero desde el PRD. Mi mamá impulsó el área de mujeres de la Zanzekan y allí me inicié. Cuando las mujeres de la Zanzekan decidieron constituir su figura asociativa, la Titekítoki, yo quedé como suplente de la secretaria. Empecé a asumir más responsabilidades. Me delegaron el área de Servicio Social, teníamos capacitación en derechos humanos, derechos de las mujeres, salud. Me fui metiendo, aprendí en la práctica y con unas asesoras. Nosotras promovimos la organización de mujeres para el ahorro y el préstamo. Se impulsaron proyectos productivos, tiendas comunitarias, huertos familiares. Llegamos a ser como 300 mujeres.

Siempre he observado cómo se maneja la organización, veo que los cuadros medios tienen información y la entienden, o la entendemos, pero las compañeras que están más abajo, si no les aclaramos bien las cosas, si no participan en la decisión, entonces no. A veces llegaban compañeros a decir: “vamos a hacer el registro, a ustedes mujeres les toca llevar tanta gente”. Y yo me rehusaba, no sé por qué. Pensaba: “pobres compañeras, si no saben ¿por qué lo tenemos que hacer?”. Con un compañero del área técnica decíamos: “¿cómo ves esto”, “pues mira, no debería ser así porque la gente tiene que tomar una decisión desde abajo”. No me parecía que las cosas se impusieran.

Las mujeres no son perfectas. Por ejemplo, alguna presidenta de la Titeki pensó que tenía el poder absoluto, en lo económico, en las actividades. Era una mujer muy comprometida, no se le pueden restar méritos, pero a veces no estamos preparadas para llegar a un puesto de representación. A veces lo vemos en los hombres, pero también lo estamos viendo en las mujeres.

Cuando por tantos problemas mi mamá y yo salimos de la Titeki no quisimos que las compañeras se confrontaran. Algunas dijeron: “Se van ustedes, nosotras

nos vamos”. Tomaron un receso. Dejamos un tiempo nuestra participación. Los señores dijeron bastantes cosas en contra de nosotras, que mal manejo de recursos, que manipulación. Fue una experiencia muy triste porque en verdad íbamos muy bien.

Todavía estaba en la Titeki, cuando, no sé cómo, llegó una invitación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas para capacitarnos en derechos sexuales. Era el 97. Nos encontramos varias de Guerrero, no nos conocíamos. También nos vimos en la Segunda Asamblea Estatal de Mujeres Indígenas, para analizar los derechos humanos, la violencia, la cuestión política y económica. Allí nos encontramos con Martha Sánchez. Había mujeres del Consejo Guerrerense 500 Años.

Me fui de Guerrero como dos años y medio, trabajé en la Sierra Norte de Puebla. Un día volví y había una reunión de la Coordinadora Nacional. Fue un encuentro muy bonito, ver a Martha, a Feli, ia todas! Me había perdido muchas cosas: la marcha zapatista, el congreso de Nurio en Michoacán, los talleres de muerte materna. Y decidí regresar, llegué a la asamblea constituyente de la Noche Sihuame. Entraron como 80 compañeras, ahora hay 200 o 300. Retomamos lo del ahorro y el préstamo. Ya era 2002. Ahora tenemos mucha capacitación: liderazgo, derechos humanos, comunicación.

Martha y yo empezamos a pensar en una coordinadora de Mujeres indígenas, queríamos instalar una Casa de Salud en Ometepec y pensamos en una figura jurídica para conseguir financiamiento. Habíamos mujeres de la región Centro, Montaña, Costa y Norte; empezamos a llamarnos Coordinadora y a operar la Casa de Salud. En 2005 se atendieron cerca de 200 mujeres embarazadas o con problemas de violencia. Faltan muchas cosas, hay muchos problemas, pero lo importante es que ya se echó a andar y que empezamos a coordinarnos. Nosotras andamos muy apuradas con tantas actividades, a veces tenemos como cinco camisetas, siento que hacen falta más mujeres con capacidad para estas responsabilidades, hay que desarrollar la organización.

Libni Iracema pertenece a una segunda generación de mujeres con participación social y política. La figura de su madre, el contacto con procesos organizativos de mujeres, los conflictos y costos personales y políticos para quienes encabezan y protagonizan estos procesos; las relaciones y dispositivos de poder que someten a las mujeres; así como el potencial que tienen los colectivos, han sido materia de

reflexión para Libni desde muy temprana edad y son, a la vez, elementos que nutren su perspectiva política y de género.

Martha Sánchez

Martha Sánchez Néstor es una destacada organizadora del movimiento de mujeres indígenas de Guerrero. Es soltera y a sus 32 años ha sido fundadora del Consejo de la Nación Amuzga “Ñe’ cwii ñ’oom”, A.C. y de la Cooperativa de Tejedoras Flores de la Tierra Amuzga. Fue coordinadora de la Región Norte de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Hasta hace unos meses, fue coordinadora general de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA).

Martha nació en la Costa Chica de Guerrero, en el municipio amuzgo de Xochistlahuaca. En su adolescencia migró a Chilpancingo para prepararse como secretaria. Con diploma en mano buscó trabajo en el Consejo Guerrerense 500 Años y desde una tarea secretarial empezó a involucrarse en la lucha indígena, hasta abandonar aquella tarea y convertirse en una de las defensoras más destacadas de los derechos de las mujeres indígenas e impulsora de su organización. Habla Martha:

Un factor importante que genera la inquietud de trabajar con mujeres indígenas de Guerrero fue la invitación que hizo la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en 1997 a mujeres de varias organizaciones de Guerrero a capacitarse sobre derechos indígenas. Esto viene a unir a las mujeres que ya estábamos trabajando en el estado; por ejemplo, las que pertenecían a la Titekititoke, al Consejo Guerrerense 500 años y a las Mujeres Indígenas en Lucha, de la Zona Norte. No nos conocimos en Guerrero, afuera nos fuimos identificando.

En 1998 creamos la Comisión de la Mujer en el Consejo Guerrerense 500 Años, que existía desde 1991 pero no tenía esa comisión. En el 99 hubo una reunión en San Cristóbal, fue un camión lleno de mujeres, entre ellas íbamos varias de Guerrero, empezamos a identificarnos con las zapatistas y surgió la inquietud de seguir trabajando en nuestro estado. Con Libni Irasema Dircio, de Chilapa, empezamos a pensar en una organización estatal de mujeres indígenas. Ella venía de la Titeki y proponía un giro, una visión más indígena para la capacitación,

no sólo productiva. Era una inquietud que se nos había metido en la cabeza desde la capacitación nacional.

Luego, en el 2000, nos aventamos a ser sede de un encuentro nacional de mujeres indígenas. Era un horror, éramos muy jóvenes, no teníamos articulación ni experiencia en un evento tan grande. En 500 Años ya estaba Domitila, Hermelinda, Felicitas; nos coordinamos con Libni y doña Brígida, de Chilapa. Y allí empezó la cosa. En 2001 estuvimos en la movilización para que se aprobara la Ley de Derechos y Cultura Indígena. Teníamos acciones conjuntas sin importar a qué organización pertenecía cada una, que si 500 Años, que si la ANIPA, que si la UNORCA.

En 2002 empezamos a hacer unos foros que se llamaron “Voces de Mujeres Indígenas de Guerrero”, queríamos visibilizar los procesos del estado. Por ahí comenzamos a denominarnos Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, pero no teníamos un papel, un documento que nos abriera las puertas para tener recursos y promover a la Coordinadora. En 2003, impulsamos un diagnóstico sobre muerte materna en zonas indígenas, y luego la Casa de la Salud que está en Ometepec. Todo eso nos permitió ir conformando la Coordinadora, pero todavía falta mucho por hacer.

Nosotras sentimos que si logramos ser una fuerza visible y respetada, si somos un referente, vamos a lograr mejor todas estas acciones que de por sí se están empujando. Queremos volvernos una fuerza que pueda negociar en otro nivel, no llegar y pedir treinta viviendas y que te traten con la punta del pie. Ya platicábamos con las compañeras que de por sí somos una fuerza, todas estamos gestionando, todo mundo lo está haciendo, eso es cierto. Pero lo que nosotras queremos es lograr esa fuerza para trabajar y promover los derechos de las mujeres indígenas en las regiones, y por supuesto los derechos de los pueblos. Queremos reposicionarnos en las regiones. Hay muchos cuadros, muchas compañeras que ahora pueden hablar con conocimiento de causa. Han perdido el miedo a hablar con funcionarias, con diputadas, con quien sea, y tienen un papel importante.

Martha ha sido una de las líderes que asumen la tarea de articular experiencias, dar aliento a compañeras que se inician en la lucha, apoyar la construcción de nuevos liderazgos femeninos, vincular procesos y mujeres de diversas regiones. Si bien el avance organizativo y la reflexión de las mujeres indígenas y rurales de Guerrero permiten pensar en proyectos de mayor alcance, hay quienes logran

“dar forma”, verbalizar, transmitir, difundir estos nuevos imaginarios sociales. Aunque no es la única, Martha Sánchez cumple esta función. Proponerse la construcción de una coordinadora que se reconozca como defensora de los derechos de las mujeres y de los pueblos, hace pensar en una resistencia a ser vistas como “población vulnerable”, o “pobre”, para levantarse con la dignidad de la ciudadanía, exigiendo el cumplimiento de derechos, no el favor ni la dádiva.

Conclusiones

No hay ruta única, no hay estrategia simple para lograr la equidad de género ni el reconocimiento de las mujeres rurales e indígenas como personas con derechos y libertades. Las experiencias que aquí se rescatan muestran la multidimensionalidad de la desigualdad social, étnica y de género, pero también la naturaleza multidimensional de la resistencia y de las luchas por modificar positivamente la vida de las mujeres, de las familias, de las comunidades. La dificultad para articular problemas y opciones ubicadas en tan diversos planos se expresa en la complejidad de las propuestas de desarrollo rural.

Los proyectos en que participan las ocho mujeres cuya voz “se oye” en este texto, se vinculan, en parte, a problemas socioeconómicos: carencia de vivienda, venta de artesanía a precios injustos, falta de molinos de nixtamal, dificultad para abastecerse de bienes básicos, escasez de dinero; pero también, en parte, a aspiraciones ciudadanas, autonómicas y libertarias, como la defensa de sus derechos, la lucha contra la violencia social y de género o la lucha porque en instancias de decisión política y procuración de justicia su voz y su presencia sea reconocida y respetada.

Algunos de sus proyectos parecen reafirmar las funciones tradicionales femeninas y hay quienes los critican y encasillan en el rango de las “demandas prácticas de género”, en alusión a que son simples luchas por cuestiones materiales. Nada más lejano a la riqueza y complejidad de los procesos. Los testimonios dan cuenta de los conflictos y la subversión cultural que pueden contener estos procesos: el que las mujeres salgan de casa, se junten y se propongan proyectos propios, no sólo es un movimiento físico, sino una “bomba” que cimbra las relaciones, las tareas, las jerarquías entre varones y mujeres; un

hecho que tiende a erosionar identidades e imágenes opresivas o injustas de lo que deben y pueden ser y hacer los hombres y las mujeres en la familia, en la comunidad, en la organización.

Pero esta lucha tras bambalinas está llena de cardos, de piedras, de peligros. La oposición de los maridos y los conflictos de pareja son una constante; también el ninguneo de las organizaciones mixtas cuando las mujeres hablan, se organizan, obtienen sus propios recursos; el miedo a que las mujeres “ya no obedezcan” y la reacción violenta ante esta posibilidad; la sospecha sobre la moralidad de las mujeres que se juntan, que salen de la comunidad o de la casa. Pasar por este negro túnel parece inevitable si ellas deciden participar o impulsar sus proyectos. Lo que también salta a la vista es que en algún momento se ve la luz, se van ganando espacios, se construyen formas más justas de relación en la pareja, mayor respeto a las mujeres en la organización, frente a las instituciones; se logra, a pulso, el reconocimiento de sus liderazgos.

Las experiencias aquí narradas conjugan demandas y luchas sociales con reivindicaciones de género; proyectos socioeconómicos, con cambios culturales y políticos; aspiraciones enraizadas en la problemática de clase, con propuestas de cambio que abordan problemas étnicos; transformación de espacios públicos por la presencia de las mujeres, con modificaciones en el espacio familiar y privado. Los procesos de organización de las mujeres indígenas en el estado de Guerrero van ganando terreno y revelan nuevas facetas o dimensiones del desarrollo rural.

Uno de los saldos de tanto trabajo y reflexión se ve plasmado en el hecho de que algunas mujeres empiezan a ocupar cargos en la estructuras de gobierno, como la Secretaría de la Mujer de Tlapa; en organizaciones del movimiento mixto, como la ANIPA; o en instancias construidas desde abajo, como la Policía Comunitaria de San Luis Acatlán, donde una de ellas incursiona en la procuración de justicia con una “perspectiva de género”. Otros resultados son menos visibles pero no menos importantes, pues se modifica la vida cotidiana, el presente de estas mujeres y los imaginarios sociales de futuro, así como sus propuestas de desarrollo.

Desde la segunda mitad de la década de 1990, a las primeras mujeres que impulsaron la organización de las indígenas y campesinas guerrerenses se suma una nueva generación; se siente el empuje de las jóvenes, con más preparación académica, quizá con menos experiencia en procesos locales, pero nutridas por

la capacitación, el contacto con el discurso y la práctica de diversos actores y actoras sociales.

Esta amalgama generacional y discursiva permite tocar nuevos temas y experimentar nuevas formas de trabajo: abordar cuestiones jurídicas y legales, conocer los derechos humanos, de los indígenas y de las mujeres; cuestionar la violencia social y de género; pedir respeto y cumplimiento de los derechos reproductivos y a la salud, por ejemplo. Todo ello contribuye a redefinir y profundizar las propuestas de desarrollo desde una perspectiva de género.

Las historias locales se entretajan, los saberes circulan, las experiencias se intercambian. Asistimos a un proceso de articulación propiciado por el movimiento indígena que sucedió al alzamiento zapatista de 1994 y los encuentros de mujeres indígenas y rurales que trajo consigo. Varias activistas guerrerenses se conocieron fuera de Guerrero. Al comenzar la década del 2000, esta red se dibuja con mayor claridad, se conectan mujeres cuya lucha data de hace dos décadas, con mujeres que irrumpen en la escena social y pública en años recientes.

La propuesta de constituir una Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas es resultado de esta confluencia, pero es apenas un proceso naciente alentado por nuevos colectivos que intentan incidir en su propia historia. El camino trazado por estas mujeres apunta a la construcción de sujetos sociales y políticos, cuyas acciones se vinculan a la emergencia de nuevas identidades individuales y colectivas, desde donde se reconocen a sí mismas de una forma positiva y posibilitan su convergencia con “otros/as” que buscan un desarrollo con reconocimiento.

La posibilidad de potenciar sus luchas es una motivación importante. Y vale la pena intentarlo, pues pese a tantos logros, siguen siendo enormes los retos para que las mujeres indígenas y rurales de Guerrero sean reconocidas como personas con derechos y para que haya equidad de oportunidades y capacidad de decidir, tanto en el espacio doméstico y en sus relaciones de pareja, como en los espacios públicos, institucionales, formales e informales.

Entrevistas

- Brígida Chautla Ramos (2006), entrevista realizada por Gisela Espinosa y Karina Ochoa, 14 de junio.
- Domitila Rosendo Hidalgo (2006), entrevista realizada por Margarita Nemecio, 24 de mayo.
- Enemesia Morales Pablo (2006), entrevista realizada por Rosalba Díaz y Gisela Espinosa, 30 de abril.
- Felicitas Martínez Solano (2006), entrevista realizada por Gisela Espinosa y Rosalba Díaz, 30 de abril.
- Felipa Riqueño Sánchez (2006), entrevista realizada por Rosalba Díaz, 1 de octubre.
- Hermelinda Tiburcio Cayetano (2006), entrevista realizada por Rosalba Díaz, Gisela Espinosa, Margarita Nemecio y Karina Ochoa, 27 de abril.
- Libni Iracema Dircio Chautla (2005), entrevista realizada por Gisela Espinosa, 3 de diciembre.
- Martha Sánchez Néstor (2006), entrevista realizada por Gisela Espinosa y Karina Ochoa, 10 de febrero.

TERCERA PARTE
Educación, comunicación y cultura

Usos, ritos y querencias del alcohol en la cultura política de Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca

*Sandra Hernández Bautista**

Un traguito no es ninguno

De acuerdo con la última Encuesta Nacional sobre Adicciones en los Pueblos Indígenas, la Sierra Juárez de Oaxaca es una de las regiones con los índices más altos de alcoholismo en México. Esta encuesta, dada a conocer a principios de 2006, fue realizada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas sobre consumo de alcohol en estas regiones con la participación de 96 indígenas de 51 grupos etnolingüísticos.

Tan sólo el Sistema Nacional de Información en Salud registra que entre 1979 y 2003 las regiones indígenas con mayor proporción de defunciones por enfermedad alcohólica del hígado son: Sierra de Juárez, Valles Centrales y la Mixteca, en Oaxaca; las regiones de Cuicatlán, Mazateca, Tehuacán y Zongolica, que abarcan municipios de Hidalgo, Oaxaca y Veracruz; la Sierra Norte de Puebla y Totonacapan, en Veracruz (*La Jornada*, 2006).

La encuesta revela que 52% de las mujeres entre 40 y 50 años llega a consumir hasta diez vasos diarios de alcohol. El lapso de días destinados a la bebida oscilan entre dos y siete días consecutivos: 40% de la población lo hace en un transcurso de dos días, 20% ingiere bebidas alcohólicas durante siete días consecutivos,

* Egresada de la Maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco.

10% en un lapso de tres días y 18% de la población que bebe le destina un día a esta actividad (CDI, 2005:32).

El patrón de consumo revela que las preferencias son de 89% para la cerveza, 39% de aguardiente, el tequila con 25%, mezcal con 24% y alcohol puro con 21%. De los lugares en que se adquieren las bebidas, 44% son principalmente tiendas y expendios locales, 30% se consume en cantinas y 20% son bebidas elaboradas en las propias comunidades.

Un promedio de 75% de la población acostumbra beber durante las fiestas familiares; 74% de los consumidores lo hace en fiestas religiosas, 61% de la población bebe con motivo de un matrimonio; 47% de los entrevistados declara que es por costumbre y 43% lo acostumbra en el cambio de autoridades

El proceso de alcoholización en sus extremos negativos desencadena problemas familiares de violencia, accidentes y conflictos en la comunidad. Casos de homicidios y suicidios tienen lugar al borde de la alcoholización extrema y los casos de deterioro en la salud de las comunidades indígenas se incrementan en relación con las enfermedades hepáticas, asociadas a la ingesta excesiva de alcohol.

Estas secuelas negativas de la alcoholización representan un costo social alto para las comunidades y las familias, y ponen en cuestionamiento las prácticas culturales asociadas a la ingesta de alcohol. Pero la ingesta de alcohol, en sí misma, no explica la complejidad de relaciones que se engarzan problemáticamente.

A menudo la respuesta social ante las consecuencias negativas está asociada a métodos clínicos o psicoterapéuticos para tratar la enfermedad del alcoholismo en las personas. En términos de políticas públicas y programas de atención a la salud, es una tarea que el Estado ha delegado, en el mejor de los casos, a grupos de autoayuda como la Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Recientemente se llegó a considerar la creación de un hospital para indígenas con problemas de alcoholismo. En mayo de 2004 Xóchitl Gálvez, entonces titular de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, propuso el funcionamiento de la primer clínica en México para atender a indígenas alcohólicos, con una inversión inicial de cuatro millones de pesos para la construcción del centro de atención en una comunidad ñā-ñü de Querétaro. El proyecto no se llevó a cabo ante la falta de presupuesto y las dudas sobre si era el mejor mecanismo para atacar el alcoholismo (*El Universal*, 9 de marzo de 2006).

Pasadito de copas

El consumo de alcohol ha sido tocado desde el punto de vista médico como una enfermedad biopsicosocial. Este marco explicativo para comprender el proceso de alcoholización reduce al alcoholismo a un problema concomitante a las condiciones de vida insalubres, de marginación, pobreza y analfabetismo (Menéndez, 1996:13-20).

Las frecuentes referencias a la relación alcoholización-pauperización no alcanzan otro nivel que el de establecer una correlación simple. Lo mismo ocurre respecto a sus funciones como control ideológico-político. Queremos subrayar que en absoluto negamos esta relación pero las metodologías y técnicas aplicadas no pueden demostrarla, o lo que es peor no pueden demostrar varias cosas a la vez [Menéndez, 1988:32].

Estos lugares comunes del problema han sido abordados desde la perspectiva desarrollista alrededor de políticas asistenciales, cuyos alcances son insuficientes en relación con la práctica alcohólica circundante en las relaciones indígenas:

Consideramos por proceso de alcoholización a las funciones y consecuencias negativas y positivas que cumple la ingesta de alcohol para los conjuntos sociales estratificados [...] el término alcoholismo es de difícil definición y delimitación para una estricta consideración patológica [...] además el concepto-etiqueta de alcoholismo connota de hecho negativamente la ingesta excesiva, focaliza casi unilateralmente las consecuencias y desconoce la funcionalidad de la alcoholización, tiende a reducir consciente/ inconscientemente el fenómeno de la alcoholización a un proceso de consumo en el cual se pierde de vista el contexto productivo, social e ideológico en el que dicho consumo, “excesivo-patológico” o no, debe incluirse. Para nosotros el alcoholismo es parte del proceso de alcoholización y no al revés [Menéndez, 1988:14-15].

Sin embargo, desde la perspectiva del desarrollo local, la alcoholización está vinculada a formas de cultura y poder antagónicas o subalternas al desarrollo; en este caso la cotidianidad del alcohol en las prácticas, tradiciones y costumbres descubre u oculta órdenes políticos imperceptibles en el tejido cotidiano, pero evidentes en aquellos filamentos de las relaciones sociales.

En los hilvanes profundos de la política comunitaria alcoholizada, se encuentran relaciones coloniales de dominio, apropiación y resistencia que han impreso en la práctica alcoholizada una serie de transformaciones sobre la cultura política. Esto implica un ejercicio cultural en el que el rito, el mito y los poderes entran en el juego de la convivencia, en aquello que otorga cohesión y pertenencia colectiva en la ingesta de alcohol.

Madsen (1989) afirma que el proceso de aculturación bajo la política integracionista del Estado mexicano en el siglo XX implicó valores opuestos a la comunidad y alejados del plano espiritual que se ritualizaba en el consumo de alcohol. Mientras que en la forma de vida y unión de la comunidad indígena los lazos sociales se fortalecían, las identidades comunes se exaltaban sobre las diferencias individuales, es decir, se ritualizaba la cohesión. En contextos con valores occidentales el consumo incorporó nociones de competitividad, violencia y corporativización; alrededor del alcohol se fetichizó la individualización y la sustitución del futuro por una realidad desagradable (Madsen, 1989).

Pero más que explicar los cambios en el comportamiento a raíz de los valores occidentales, como refiere Madsen, se trata de un desentrañamiento de los usos multifuncionales atribuidos al alcohol, en una cultura cuyos simbolismos de poder están objetivados fuera de la persona, pero en la que la persona no es la totalidad ni reflejo de un orden, sino partícula del mismo.

Orden y alcoholización en perspectiva histórica

Bajo el orden colonial, el choque cultural de la Conquista adjetivó un rasgo de poder, dominio y liberación alrededor del alcohol, aunque no como objeto, sino precisamente como orden: aquel en que la embriaguez es acto permisible de fin y principio en las tabernas de la Nueva España. Sonia Corcuera eslabona catequesis, “borrachez” y control social como relación contenida en los actos de irreverencia frente a la evangelización; pero también de tristeza ante la conquista y disrupción del orden precolonial. Un estado de “embriaguez” permanente que detonó en un simultáneo otro orden: el del castigo y la nueva educación:

[...] llama la atención el consenso de los confesores novohispanos al afirmar que la borrachez es el mayor de los males entre los indios y la causa de todas sus

desgracias [...] la embriaguez es una combinación que afecta a la totalidad de la persona y tiene repercusiones familiares y sociales [...] una institución como la iglesia a través de delegados preparados (catequistas) intervenían en la vida de los miembros de la comunidad con el objeto de controlarlos con eficacia para mantenerlos sobrios y con la voluntad de castigarlos si no respetaban las normas [...] los indios son considerados cada vez menos hijos del amor (de Dios) hasta llegar el momento en que los confesores se refieren a ellos como los hijos del miedo [...] la catequesis se deslizaba del amor al temor (Corcuera, 1994:15).

Pecado, delito y castigo justificaron la acción evangelizadora de la Iglesia: civilizar las relaciones coloniales. Tal mesianismo civilizador creó sus arraigos en el imaginario del progreso y la nación. El indigenismo y el mestizaje del siglo XIX no quedaron exentos de la relación cultura-política y embriaguez, sólo que el objeto del orden transmutó de la evangelización a la instauración del progreso.

El integracionismo nacional del Estado posrevolucionario sedimentó un orden político-cultural subordinado y desigual en los proyectos indigenistas, en el que las relaciones caciquiles y paternalistas de la política comunitaria fueron eje articulador entre la comunidad y la nación. En estos espacios, “embriaguez” y política se fueron ligando como formas de desarrollo cultural en el orden y vida comunitarios; bajo estas representaciones inamovibles de la tradición y la costumbre, los órdenes políticos enraizan en el modo cultural.

La práctica de alcoholización se teje entre una delgada frontera del orden político y la tradición que los pueblos indígenas asumen colectivamente en la costumbre. Ahí la bebida se ha mitificado como una construcción de la identidad india, cuyos excesos siguen reproduciendo los paradigmas de la civilización y la barbarie, cerrando un ciclo de orden político-colonización-cultura-embriaguez-liberación, castigo, delito y progreso.

El abordaje planteado en este trabajo no se refiere al tratamiento de la enfermedad, sino a lo circundante de una forma de cultura política en el proceso de alcoholización y cuyos desafíos se imponen a los procesos de desarrollo local. El uso, el rito y la querencia del alcohol son formas en las que se eslabona este proceso. El primero respecto a la producción y reproducción comercial que adquieren las relaciones de poder dominantes, así como sus expresiones subalternas de resistencia en los usos. El origen mítico de la bebida y la función

existencial de la ingesta en el rito; la querencia en tanto fuente inspiradora y liberadora de las relaciones comunitarias como el compadrazgo. En este triple tejido el acto de beber es una práctica cuya dimensión social expresa parte de la personalidad cultural.

Uso, rito y querencia del alcohol en lo comunitario

Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, es una comunidad de la Sierra Norte oaxaqueña, en donde el consumo de alcohol, como bebida fermentada o destilada, se identifica en el uso, el rito y la querencia dentro de los espacios de la organización política de comunidad. Principalmente, el sistema de cargos, la asamblea comunitaria, el tequio y la fiesta son los espacios en que se manifiesta el consumo de alcohol como forma de cultura política.

Tlahuitoltepec es un municipio de la región mixe en el estado de Oaxaca. La colindancia de esta región al noreste de la Antigua Antequera es la Sierra Norte chinanteca; Villa Alta, región zapoteca; Choapam, populuca y mestiza con Veracruz; los centros comerciales de Mitla, Tlacolula y Albarradas de zapotecos y mestizos, y la región zapoteca-mestiza del istmo con Juchitán y Tehuantepec.

Tres zonas climatológicas, culturales y políticas dividen el territorio ayujjk. A: “idioma”, “palabra” o “boca”, *yujjk*: “montaña”, “selva”, “florado”, “centro sagrado”; *jä’äy* es “gente”; de la gente del idioma florido, de la palabra sagrada o divina; de la palabra que se habla en lo alto; gente de la boca cerro. “Según la tradición oral, la palabra Mixes es una corrupción del vocablo mixy (varón-hombre), al que se le agregó el plural ‘es’. Otros piensan que mixes pudo haber surgido de la dificultad de los españoles de pronunciar el vocablo original” (Vázquez, 2000:45).

Tres cordilleras, la Sierra Madre del Sur, la Occidental y la Oriental, sujetan un nudo justo a los 3 397 metros sobre el nivel del mar. Tlahuitoltepec se ubica en la zona alta, la segunda comunidad más cercana al Zempoaltepetl.

En la organización comunitaria de Tlahuitoltepec se distinguen dos niveles: el primero es la estructura escalafonada de representación, cargos y autoridad; el segundo es el del tejido familiar, compadrazgo entre comuneros y lugar de adivinadores, parteras, danzantes, músicos y enterradores.

El primer nivel es un campo de fuerzas en que se estructura la política de la comunidad porque ahí se materializan necesidades colectivas y quedan jerarquizadas en instancias de poder como la sindicatura, la presidencia municipal, los alcaldes y la autoridad comunal. En la política comunitaria los modos de poder y autoridad constituyen la forma de gobierno, el sistema de cargos civiles y sus instituciones políticas; en ellas se representa el orden político del poder espiritual sobre el orden de vida.

Las prácticas culturales que interesan desde la perspectiva del desarrollo local son aquellas donde la propia ingesta de alcohol circunscribe los espacios de la política comunitaria en que tiene lugar la ingesta de alcohol. Algunas prácticas de la política comunitaria están relacionadas con la tradición, cuyo devenir colonial se arraiga en las formas de organización.

El sistema de cargos y servicios, la asamblea comunitaria, el tequio y la fiesta son los espacios de la política comunitaria. En ellos se estructuran formas y procesos que hacen funcionar a la comunidad en el largo plazo. Aunque no son los únicos, ahí se toman decisiones y se realizan prácticas que, independientemente de que los sujetos establezcan una normatividad de vida, permean las decisiones que cohesionan el funcionamiento de la comunidad. Son lugares que operan como instituciones de enseñanza, aprendizaje y apropiación reconocidos por la comunidad, además de que mediatizan relaciones con el exterior: “La comunidad como ámbito de decisión, es también el espacio público de los colectivos indígenas y el primer nivel de relación de las sociedades indígenas con el Estado y la sociedad nacional” (Bonfil, 2003:10).

Sin embargo, el nodo problemático de la comunidad es aquel en que la tradición o la costumbre adquieren una connotación de ordenamiento que supera o se contradice con las necesidades, el uso y el disfrute colectivo. Cuando ese orden u órdenes políticos se anteponen como tradición, se vuelven mundo accidental para los sujetos y dificultan formas de vida concordantes al movimiento de relaciones y necesidades. En ese momento la tradición se ontologiza como forma de ser y vivir, tanto del sujeto como de la comunidad, generando prácticas culturales que en los espacios comunitarios se vuelven modos de hacer política.

Dentro de la política comunitaria se hallan distintos órdenes interiorizados en formas culturales de ser y vivir lo comunitario, particularmente aquellas que alrededor del alcohol son avaladas por la tradición y la costumbre, pero que en su interior representan un orden político que jerarquiza necesidades, antepone

procesos de mercantilización y hegemoniza el vínculo entre lo sociopolítico, la cultura y lo económico:

La tradición en efecto, cumple con la función de un verdadero sistema de valores que articula las distintas acciones en que tiene lugar la identificación de los sujetos, en un espacio determinado como el político, los individuos como ciudadanos se ubican, por consiguiente, en un espacio recortado por mitos que vienen desde el pasado. Hito delimitador del espacio político que puede ser una figura política o algún rasgo ideológico que dé cuenta de la continuidad del desarrollo histórico, tal como pueden representarlo [Zemelman, 1998:72].

La sacralización y ritualización de la existencia vital, junto con la materialidad cultural respecto del alcohol, trastocan lo comunitario en su cultura política:

Internarse en los espacios en donde las sociedades se matizan, se diferencian y crean identidades, en donde el campo de la normatividad cotidiana es el que define la forma como las sociedades se desarrollan, significa en sumo no sólo penetrar en el campo de la cultura, sino en el campo de lo político, en donde la vida pública y las formas de hacer política son resultado y creación de una cultura y en donde a su vez las formas culturales constituyen también formas de hacer política (Zemelman, 190:67).

Ritualización del alcohol en el tiempo cotidiano

La cultura política comunitaria se encuentra regida por el acontecer cotidiano que adquieren las prácticas de alcoholización.

El ritmo de vida en Tlahuitoltepec, a pesar de la terciarización de las actividades económicas, de manera general permanece vinculado con las actividades primarias de ciclos amplios y paralelos a los de la naturaleza: la agricultura, caza y ganadería otorgan la impresión de un tiempo lento, pausado y eternamente igual. Una jornada laboral medida de luz a luz, espacios donde la bebida alcohólica –el mezcal– se usa como herramienta para el trabajo.

En el tiempo de reproducción familiar, la bebida de maguey hace su recorrido diariamente desde alguna de las rancherías de Tejas, Nejapa o Flores¹ hasta el centro de Tlahuitoltepec. En el centro se comercializa la producción del aguamiel, pulque blanco o curado de caña; entre las nueve de la mañana y pasado el medio día, se vende a cinco pesos cada medio litro.

Los mercados solares y regionales son parte de un tiempo semanal que suscita el intercambio regional. A veces la calendarización de los programas gubernamentales activa el tiempo de comercio en la región y por lo tanto una reanudación de los intercambios comerciales y afectivos que culmina hacia las dos o tres de la tarde en unos tragos, dependiendo de la capacidad económica, entre la plaza y el pulque, o en los comedores y expendios de cerveza.

Existe otro tiempo festivo vinculado a las lluvias, sequías, siembras y cosechas que define parte del año laboral, inicio y fin de ellos. En este tiempo la participación es colectiva: es familiar y de familias. Entre cinco días de fiesta convenientes a la calenda, la víspera, el mero día (primera misa), segunda, tercer misa y el machucado. El trabajo colectivo y el tequio forman una sinergia entre las amas de casa, los músicos, topiles, mayordomos, niños y la autoridad municipal haciendo de la cotidianidad una ruptura jubilosa y explosiva, donde la bebida permite el flujo de voluntades, ahí donde la querencia del alcohol no es la afectividad por la sustancia, sino el gusto por el disfrute colectivo:

El compartir podría resultar un concepto utópico frente a la imposición, pero también es otra forma de resistencia. Compartir es desprenderse de lo que tú eres: eres más que el otro, que tú mismo. Es por ello una actividad que implica respeto, entrega y concordancia. En esta medida la compartencia es lo que hacen todos en una comunidad... compartir la energía, la capacidad y la información. Compartir la vida también es creatividad, es hacer cosas nuevas en cada momento [Luna, 2003:38].

¹ Las rancherías pertenecientes a Tlahui se localizan de acuerdo con sus microclimas: clima frío seco: Rancho Tejas, Santa Cruz y Guadalupe Victoria; clima templado húmedo: Rancho Frijol y Flores; clima cálido: Rancho Nejapa. Por eso, a pesar de ser la zona alta, los relieves del municipio permiten la producción de frutos de clima cálido como el aguacate o la caña de azúcar, herencias del rey, del monarca, sus colonias y acumulaciones añejas y modernas.

Ritualidad de la bebida

Referirse al alcohol no implica hablar de la generalidad de la sustancia, sino de lo que la ingesta de la bebida representa; por ejemplo, a bebidas fermentadas no tradicionales como la cerveza se les denomina *xuxy*: “las frías”. El mezcal es el *Nëë*, “agua”, y el *pääk nëë* es la bebida tradicional fermentada como pulque o tepache: *pääk* de dulce y *nëë* de agua.

El tepache tiene un uso más ritual y festivo; se sirve tres veces a cada persona. Antes de beber, tres gotas a la tierra-inmensidad (*nääx*). Después la comida de frijol o carne y posterior el *vinxach* (tepache con pinole, almendra y cacao), y tres veces más junto con tres cigarrillos. En la fiesta son seguidos por el cohétón que anuncia el baile de jaranas: fandangos, sones y jarabes tradicionales.

Nëë es la bebida destilada conocida como mezcal. Esta bebida se obtiene por medio de la destilación, técnica introducida por los españoles. El mezcal también es extraído del *Tsaaj*, que es el maguey, y su consumo está presente en los rituales de la religiosidad *ayuujk* como sinónimo de consagración, pero también su ingesta en el expendio informal puede ser por cantidades proporcionales al consumo individual: entre el litro y el cuarto.

El simbolismo religioso del mezcal y el tepache está conectado con la *Näx wên Yêt* (tierra-inmensidad). Antes de comenzar a beber se retiran los sombreros y se ofrecen tres gotas a la tierra que simbolizan permiso, respeto y gratitud; cada gota representa al viento, a la muerte y a algún otro elemento de la cosmología mixe: “Tú que eres la tierra donde pisamos y donde se da todo lo que comemos: recibé ahora esta copa como una invitación, pero en este momento rocío estas tres gotas de gratitud, de que aquí, en esta tierra se produce todo lo que comemos y bebemos. Yo te pido, sagrada tierra, que mis labios no se abran para pronunciar malas palabras. Esto es lo que te pido” (Lipp, 1991).

La fiesta

Pero también la vida cotidiana y su ritualización son procesos no lineales en el espacio, sino tiempos desterritorializados o reterritorializados. En la comunidad existen espacios concretos y visibles sobre la práctica alcohólica, sin embargo, los

procesos de desterritorialización y movimientos migratorios dan heterogeneidad a las formas de consumo.

El movimiento migratorio obliga a repensar los espacios en los que se deconstruyen y construyen las identidades. La migración trastoca un tejido social que propicia la valoración de elementos que antes no eran tomados en cuenta. Se reconfiguran las relaciones familiares y sociales.² Se modifican las relaciones de poder y los roles sociales. Aunque la migración no es un proceso novedoso, dimensiona los espacios sociales de lo rural y la idea de comunidad trasladada en su fiesta; sus valores comunales de compartencia diversifican las formas rurales de vida en el traslado espacial del campo a la urbe, de la urbe al campo y a veces a la macrourbe y macrocampo. Tales son los ritos y querencias del alcohol en la práctica y el hacer cotidiano.

Las *costumbritas* que van del pueblo al pavimento: flores, chile, orégano acompañando el destilado de agave. Tal que fuese alrededor del fogón, la confluencia de manos, ojos, bocadas frente a un machucado,³ la recuperación del aliento y el gozo conjunto, tres veces repetido, de la tierra, antes de beber a distancia y tiempo mantienen un recuerdo para los muertos. Fuera de la comunidad se revive la unidad del tejido familiar, a veces extensivo y en ciertos momentos nuclear, disperso pero de apoyo mutuo, conflictivo pero solidario a través de las madres, hijos, padres y compadres.

El *jotmey* es equivalente a una boda, bautizo o cumpleaños dirigidos a la *naax wëen* (tierra-inmensidad). El *jotmey* es el término usual cuando se realizan ceremonias en los lugares de encuentro sagrado (*ëneepataajk*). Ahí se garantiza la buena relación hombre-naturaleza y el vínculo de unidad entre los habitantes como resultado de una actividad ceremonial. Después se convierte en una fiesta (*Xëëw*) en la que todos bailan al compás de la música de cuerdas, de flauta o música grabada, se bebe tepache o mezcal y se consumen alimentos sagrados.

² Se constituyen nuevas familias: familia transnacional (algunos viven en México y otros en Estados Unidos) y familias binacionales (integradas por mexicanos, y mexicanos nacidos en Estados Unidos con o sin nacionalidad) (cfr. Emma Zapata y Blanca Suárez, *Remesas. Milagros y mucha más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, México, 2004).

³ Platillo tradicional para la carestía o después de la fiesta. Una masa de *möjk* (maíz) con chile.

Las celebraciones religiosas subyacen en todo festejo mixe amalgamado a los ciclos vitales de la familia: el nacimiento, el destino de los hijos, la habitación, las labores cotidianas, las bodas y la muerte. Las festividades vitales de la persona circunscriben la convivencia y la colaboración de las familias. El trabajo agrícola, relacionado con los tiempos festivos de los santos y la reproducción de la vida material y cultural, conllevan sus rituales de caza o de cosecha en los que la transformación de la naturaleza es la transformación del pueblo a partir del trabajo. El ritual previo a la festividad es compromiso de trabajo entre todos los elementos de la naturaleza: “Entre los mixes los muertos están vivos; no sólo espiritualmente, a través del ejemplo y del recuerdo o de la oración, sino físicamente. Están vivos que hasta se les puede asignar su lugar en las reuniones familiares y se les invita a participar de la comida” (Ballesteros, 1994:116).

La fiesta religiosa

Entre 35 y 45 festividades anuales se registran en el calendario. Las fiestas religiosas de Todos Santos y Semana Santa son culto a las deidades y entes naturales que se ensamblan con las mayordomías católicas. Sobre todo en las rancherías, ranchos y agencias, los santos acogen una festividad más reconocida que aquellas referidas a héroes nacionales. Los más populares son la Asunción, la Candelaria, el Rosario, el Hábeas, San Pedro y san Pablo, san Antonio, san Sebastián, Santiago Apóstol, san Juan Bautista, san Lucas, san Cristóbal, santo Domingo. “Tres son las principales en Tlahuitoltepec: la de mayo, en el inicio de lluvias”. De ahí, la de Santa María Asunción (15 de agosto) está asociada con el culto al rayo: “Los mixes festejaban el día de la Asunción de la Virgen María yendo a visitar sus manantiales de agua en el monte; eran como oráculos, les daban a conocer si el año sería bueno o malo” (Munich, 1996:55).

La festividad religiosa vincula el intercambio de la herencia cristiana y la herencia mixe. La fusión en este tipo de festividades se da alrededor de los cargos festivos: a partir de la materialización en elementos de fiesta como las danzas, la música, los juegos de basquetbol. Se crean, por ejemplo, comisiones de adornos florales, juegos pirotécnicos, castillos y toritos; y los capitanes de fiesta atienden a las bandas de música locales y foráneas, así como los encuentros deportivos de basquetbol, bailes populares, el rodeo, el teatro popular de los maromeros, y los payasos.

En un chiflido largo, agudo, ascendente, entre pólvora, parafina y tepache, vehemente inicia la función; dos, tres, muchos más atrás, dirección noreste de la plaza central: renovación de la buena vecindad y recreación del lienzo familiar. Al son de las bandas, del tocadiscos o de la flauta de carrizo, se ejecuta el baile entre parejas o separados. El baile y las danzas en catarsis colectiva acumulan energía vital para acompañar la monotonía subsecuente del tiempo ordinario. “En las casas y el municipio los grandes beben tepache y mezcal, porque la euforia y la plena comunicatividad son parte integrante de la fiesta [...] la integración social dentro del pueblo y también con los pueblos circunvecinos [...] el carácter de la fiesta es crear una plataforma ensanchada de comunión mutua, seguridad, fuerza y vitalidad” (Ballesteros, 1974:113).

La fiesta es parte renovadora del tiempo, de los ciclos de vida, muerte y renovación. El punto de llegada e inicio en la fiesta también es la ejecución de una existencia material que cambia y, al mismo tiempo, una permanencia espiritual. En la cosmovisión mixte la ocupación del tiempo en la festividad conlleva estas dos nociones: el cambio, la transformación material, al mismo tiempo que la permanencia espiritual; ambos elementos se mantienen en la fiesta.

Cambio de autoridades

El ordenamiento cósmico, la jerarquía religiosa de las deidades de los elementos sobrenaturales, tienen una afirmación tangible puesto que son traspoladas al ordenamiento sociopolítico. La afirmación de los sentidos tangibles e intangibles del universo sobre el mundo social es también un medio de acción sobre la realidad sociopolítica. En este sentido, la renovación del orden del cosmos también es una renovación del orden sociopolítico, del orden humano y terrenal.

Este orden terrenal busca cíclicamente su renovación en el acto de la autoridad, en el cambio o renovación de las mismas en el servicio como trabajo colectivo, el cual otorga sentido de existencia al pueblo.

Respecto de las ceremonias públicas, los cargueros al inicio y fin de su servicio realizan ceremonias cuyo carácter no es privado; por el contrario, son ceremonias de aseguramiento con carácter comunal dada la representación del pueblo frente a la naturaleza.

El cambio de autoridades representa la relación que tiene la comunidad y su curso respecto al orden suprahumano, expresado en la jerarquía y rotación de los cargos. El nombramiento de las nuevas autoridades se realiza el día de Todos Santos en asamblea. El 1 de noviembre se nombra a las autoridades mayores, topiles de iglesia, comité de la escuela, mayores y topiles del municipio.

Antes de concluir el año y previo al cambio de autoridades, el alcalde ofrece una fiesta para todo el pueblo con la finalidad de compartir comida, música y bebida durante cinco días, además de realizar el rito señalado por los ancianos para agradecer y pedir que no haya problemas, que prive la armonía, que la comunidad quede libre de enfermedades, plagas o desastres y los conflictos tengan cause pacífico. Este ritual tiene lugar en el Cempoaltepetl, residencia del rey Konk Öy. “Al llegar al municipio ya está lista la comida que ha preparado la autoridad saliente. Sirven a cada persona cinco tamales de carne y tepache. Al acabar de comer empiezan a tomar mezcal, toca la banda y se emborrachan” (Carrasco, 1996:310).

La embriaguez es catarsis colectiva para renovar a la autoridad. Es alianza política en el acto de dar, recibir y compartir la bebida. Se considera que las autoridades que no realicen el rito de cambio de autoridades con devoción, tendrán un año de gestión malo y perjudicarán a la comunidad. Aunque la carga financiera del rito es considerable, el temor de enfermedades o muerte futura es motivo suficiente para no dejar de realizarlo.

La alcoholización masiva no sólo ocasiona euforia, también el vacío mental del comportamiento [...] es el tiempo de permiso donde son abolidos los principios del orden consumado, para integrar cambios, modificar la personalidad, reemplazar personas, planes, asociaciones en el nuevo orden por instaurarse. El sentido festivo de la vida hace experimentar el poder regenerador de la muerte del viejo orden y el nacimiento del nuevo [Munch, 1996:115].

La fiesta se vive y difícilmente se explica; cómo explicar el sentido del *nosotros* construido en la fiesta donde el *yo* queda diluido en la festividad, en la naturaleza, en el cosmos. Ahí, en ese sentir afectivo, el *nosotros* encuentra su sentido más fidedigno de la naturaleza social: el éxtasis festivo:

[...] en la fiesta se presenta una forma de liberación, un tiempo destinado a la licencia, en la que se pueden expresar sentimientos, estados de ánimo, valores y su reajuste existencial. Incluso la explosión de la crisis, el desorden, la agresión y la locura. Ejercitada así es un rito de purificación que garantiza el nuevo orden. Funciona como catarsis de la alienación propia y colectiva [Munch, 1996:115].

Fiesta cívica oficial

Algunas fechas nacionales introducidas por la institución escolar –como el 5, 10 y 15 de mayo, o el 15 y 16 de septiembre– provienen de un orden político impuesto, ajustado a la temporalidad comunitaria. No están representando una renovación del orden social, sino la remembranza; no son la reactivación del acto a cada nuevo acontecer y a cada nuevo ciclo, sino una repetición anual o periódica de un hecho heroico en la historia nacional, pero en desarraigo de la memoria.

Respecto de la práctica de alcoholización en estas festividades se teje un vehículo entre la forma de consumo desarraigada de la memoria espiritual y la afirmación del consumo permanente. La práctica de alcoholización se vuelve un acto mitigado del renacer espiritual en lo cotidiano, semanal, estacional y cíclico. Desarraigo del ritual como mediación ante la renovación espiritual de la vida diaria.

El consumo de alcohol deja de ser el medio de diálogo en esa renovación y se diluye en mecanismos y actos desarticulados. La plenitud colectiva del comer y beber y la misma diversión se bifurcan en voluntades individuales paralelas. El consumo de alcohol deja de ser rito o querencia para convertirse en un acto de embriaguez y un estado de borrachez permanente.

La cantina y la esquina adquieren su espacio legítimo para la embriaguez colectiva frente a la representación de vida y comunión. En cuanto estos espacios resultan permitidos con una frecuencia ordinaria, se vuelven distintos de aquellos destinados a la ceremonia y el ritual cíclico. Se normaliza el consumo de alcohol como un acto privado o colectivo de manera compulsiva y generalizada.

Irrupción del orden en la oralidad

El uso, el rito y la querencia del alcohol son prácticas a partir de las cuales se puede detallar la relación tiempo-espacio. La rutina, la obviedad, el saber y la oralidad⁴ son indicadores de estos acontecimientos. Para Canales, “lo cotidiano es un campo de eventos que son conocidos y más precisamente convividos como tales por los sujetos” (Canales, 2001:14).

En la política comunitaria existe la posibilidad de trasladar cualquier lugar, experiencia y emoción al presente mediante la conversación entre recíprocos; se trata de entender y hablar en la cotidianidad que se teje a partir de conversaciones: “El concepto de hablar sigue su etimología fantásica y lúdica: hablar es siempre en fábula. No remarca ni el hacer (comprometerse en serio) ni el saber (ver la realidad verdadera)” (Canales, 2001:13).

Así, el recurso de la oralidad explota cualquier espacio de ocio y tiempo libre que dé lugar al gesto, el humor, la risa, la ironía, la pregunta, o bien el cuento y la anécdota. Esta oralidad deja su constatación material en las calles, casas y fogones; hace de los muebles y objetos materia prima de relatos; las canciones y los juegos registran en el tiempo su permanencia: “La memoria colectiva se alimenta y pervive en las tradiciones orales, lúdicas y estéticas, en los rituales colectivos, en los recuerdos individuales, en los archivos de baúl, en el territorio, en los objetos, en las fotografías y en el propio cuerpo; se activa y actualiza en las bregas de la vida cotidiana” (Alfonso Torres).

Hay espacios en los que el uso del alcohol no requiere de la comunidad para irrumpir sobre un orden enajenante o indigesto. Se busca el motor desinhibidor de la oralidad. Estos espacios colectivos suponen la legitimación de esferas destinadas a la borrachez; lugares destinados exclusivamente a la embriaguez, y por lo tanto amparo de la trasgresión. De acuerdo con Menéndez, la primera trasgresión es la posibilidad de hablar. La desobediencia y el quebrantamiento son posibles incluso contra lo social y los valores comunitarios.

⁴ “El habla es inseparable de nuestra conciencia; ha fascinado a los seres humanos y provocado reflexión seria acerca de sí misma desde las fases más remotas de la conciencia, mucho antes de que la escritura llegara a existir. Los proverbios procedentes de todo el mundo son ricos en observaciones acerca de este fenómeno abrumadoramente humano del habla en su forma oral” (Ong, 2004:18).

Otra forma puede ser la embriaguez que impugna, dice y expresa una verdad, que bajo las normas y reglas de lo comunitario no siempre puede ser, ni es reconocida como tal. Atenta contra las instituciones y sus miembros como la familia, el trabajo de tequio, el servicio o el sistema de justicia (de los topiles a la sindicatura). Ahí la embriaguez simboliza, reafirma e infringe aquellas relaciones y rutinas de la masculinidad y la feminidad. Se ponen en juego la determinación e indeterminación de identidades que los sujetos ocupan dentro de la comunidad.

La esquina es uno de los espacios públicos en los que se normaliza el consumo cotidiano de alcohol. Sin embargo, adquiere otras consonancias rituales desde una cotidianidad de aculturación permanente en la comunidad. La cantina puede ser la continuación de la fiesta; pero mientras que la fiesta inicia en el espacio colectivo, en la cantina, posterior a esta normalidad comunitaria, es posible la prolongación de lo fugitivo durante días. La cantina, la cervecería, los comedores, aunque son espacios públicos en los que se manifiesta un plasmar colectivo, pasan de la embriaguez colectiva a la cruda individual, aislada (Menendez, 1991:23-26).

El desacato a los valores comunitarios pasa del beber social a la cruda solitaria, fractura respecto a la colectividad para disponerse a un vivir individual y solitario. También la embriaguez como ruptura de la rutina cotidiana tiene sus implicaciones económicas. En relación con la producción de la bebida alcohólica, este acto encuentra su limitante en el procesamiento tradicional de fermentación o destilación y por lo tanto la demanda del proceso industrial es cada vez mayor. Ahí el desacato da cabida a la reproducción económica desigual. El Grupo Modelo es uno de los agentes cuyos bastiones más importantes radican en la Sierra Juárez.

La cotidianidad y los problemas que se tienen que resolver en la política comunitaria respecto de la vida interna, en mayor o menor medida, se relacionan con las implicaciones del proceso de alcoholización, desde su consumo, comercio y regulación social. En 1992, de acuerdo con actas de asamblea, fue necesario discutir sobre el consumo del alcohol y acordar una medida.

Generalmente, las sesiones del cabildo son ordinarias cuando se trata de la administración municipal y extraordinarias para la resolución de algún conflicto y de acuerdo con la experiencia. Los problemas matrimoniales, de alcoholismo y robo son algunos de los que, se ha considerado, atentan contra la integridad e identidad comunitaria.

Cuando se empezaron a establecer cantinas y expendios de bebidas embriagantes dentro de la comunidad, se planteó que la gente bebía mezcal ya no en ocasiones especiales ni por costumbre religiosa o en alguna fiesta, sino que la ingesta se estaba volviendo diaria e indefinida durante el día. Según los comuneros, la gente deja de realizar sus actividades cotidianas: “la leña, los trabajos y el dinero se queda entre cantinas y expendios de mezcal” (comunero de Tlahuitoltepec, 2003).

Entonces la asamblea resolvió la prohibición de compra de mezcal zapoteco de Mitla y se autorizó sólo el producido localmente. La medida no resultó pues de cualquier forma se siguió consumiendo mezcal en otros mercados cercanos. En cambio, se observó un incremento de un litro a cinco, diez litros o un galón de consumo a la semana.

En los últimos 30 años se ha observado una masificación en la producción de mezcal, pero la incorporación de pequeños productores no ha sido uniforme respecto de los viejos productores y comerciantes. A partir de la década de los setenta se comenzaron a reconocer en Oaxaca las primeras fábricas de gran industria con cocimiento del maguey en hornos calentados a vapor, la molienda a través de rodillos, la fermentación y destilación a través de vapor.

De igual manera, el consumo de cerveza se incrementó con el establecimiento de cantinas, restaurantes y tiendas de abarrotes en el centro de la comunidad, rancherías y algunas cabeceras municipales cercanas como Tamazulapan, lugar donde se encuentra una de las agencias más importantes del Grupo Modelo en la Sierra Juárez. Los procesos de transferencia, excedente y circulación no se desvinculan de las relaciones culturales:

[...] la costumbre de beber y de morir es algo más que una costumbre subjetiva y /o colectiva. Tiene que ver con la producción y reproducción del capital a través de la agroindustria alcohólica pública, permitida y prohibida, y tiene que ver con la recaudación fiscal del Estado, pero también tiene que ver con la reproducción social e ideológica subordinada o autónoma de determinados conjuntos sociales [Menéndez, 1991:29].

Reflexiones finales

En la vida comunitaria, las implicaciones que tienen los procesos de alcoholización sobre relaciones y formas de vida también hablan de formas de reproducción social bajo las que es y vive un pueblo. La ingesta de alcohol en la comunidad está presente en los espacios principales de la vida pública y la participación política, desde la asamblea, el tequio y el sistema de cargos, junto al orden de lo cotidiano, lo familiar y lo privado. Lo comunitario en su organización política es trastocado por los órdenes y estructuras de poder circundantes a la bebida alcohólica; la sacralización y ritualización de la existencia vital; y la materialidad cultural respecto al alcohol. De ahí la importancia de diagnosticar los alcances culturales que este proceso adquiere sobre el desarrollo comunitario de Tlahuitoltepec.

Más que advertir sobre el proceso de alcoholización en sus perspectivas médicas o de salud pública, la investigación está relacionada con las formas de organización social, los órdenes políticos y las prácticas culturales; vale decir, con la cultura política. Consideramos que una mirada diagnóstica de estas prácticas puede contribuir a vislumbrar el rumbo y la correspondencia que las nociones de comunalidad y desarrollo ofrecen para las comunidades mixes de Oaxaca.

Bibliografía

- Aceves Lozano, Jorge (comp.) (1993), *Historia oral*, CIESAS, México.
- Ballesteros, Leopoldo (1992), *Con Dios y con el cerro; semillas de la palabra en el pueblo mixe, pasos hacia una nueva evangelización*, Ediciones Don Bosco, México.
- BICAP (1992), *Modelo educativo Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente (BICAP)*, Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca.
- Canales, Manuel (2002) “Conversaciones par el entendimiento”, en Durson y Miranda (comps.), *Experiencia y metodología de la inversión participativa. Conversaciones para el entendimiento*, CEPAL, Santiago de Chile.
- Carrasco, Pedro, (1996), “Ceremonias públicas paganas entre los mixes de Tamazulapan”, Pompa Antonio homenaje a Roberto J. Weitlaner, *Suma Antropológica*, INAH/SEP, México.

- Castro, Rodríguez, Angélica (2000), “La cultura política en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca”, tesis para obtener el título de ingeniera agrónoma, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- Comisariado de Bienes Comunales (1999), *Plan de reordenamiento territorial de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec*, Memoria de Taller, Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México.
- Corcuera de Mancera, Sonia (1994), *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555- 1771)*, FCE, México.
- Dalton, Margarita (comp.) (1997), *Oaxaca, textos de su historia*, Instituto Mora, México.
- (2004), *Breve historia de Oaxaca*, FCE, México.
- Díaz Montes, Fausto (1980), “La producción de mezcal en Oaxaca”, en Raúl Benítez Centeno (comp.), *Sociedad y política en Oaxaca, 15 estudios de caso*, IISUABJO, Oaxaca, México.
- CDI (2005), *Encuesta Nacional de Alcoholismo en Zonas Indígenas de México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Consejo Nacional Contra las Adicciones, México.
- Hoogshagen, Searle (1996), “A Sketch of the Earth’s Supernatural Functions in Coatlán Mixe”, Pompa, Antonio homenaje a Roberto J. Weitlaner, *Suma Antropológica*, INAH/SEP, México.
- Kuroda, Etsuko (1984), *Bajo el zempoaltepetl: la sociedad Mixe de las tierras altas y sus rituales*, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, México.
- Lipp, Frank (1991), *The mixe of Oaxaca; Religion, Ritual and Healing*, University of Texas Press, Austin.
- Madsen, William (1989), “The cultural structure of mexican drinking behaviour”, en *Beliefs, Behaviors, Alcoholic Beverages; A Cross-cultural Survey*, Mac Marshall, The University of Michigan Press.
- Menéndez, Eduardo (ed.) (1988), *Aportes metodológicos y bibliográficos para la investigación del proceso de alcoholización en América Latina*, CIESAS, México.
- (1992), *Prácticas e ideologías científicas y populares respecto del alcoholismo en México*, CIESAS, México.
- y Renée di Pardo (1996), *De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*, CIESAS, México.
- Ong, Walter (1997), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México.
- Millar, Walter (1952), *Cuentos mixes*, INI, México.
- Varios autores (1998), *Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México*, Fundación Juan Rulfo, Fundación de Investigaciones Sociales, México.

Intermedios del desarrollo rural: Jēnpoj en la reproducción de la cultura ayuujk

*María Elena Martínez Torres**
*Sócrates Vásquez García***

Introducción

A varios lustros de haberse impulsado el proyecto neoliberal, seguimos enfrentando una realidad con claras diferencias económicas, desigualdad social y exclusión de la toma de decisiones en vastos sectores de la población. No es nuevo tampoco que las consecuencias de apostarle al libre mercado recaigan con más fuerza en el sector rural. La globalización se experimenta así como un proceso desigual que genera diferentes dinámicas de inclusión y exclusión, integración y marginación. En este sentido, la relación de los pueblos con el Estado se ha caracterizado por una imposición ideológica que considera a los sujetos como receptores de “ayudas”, incapaces de generar desde sí mismos proyectos de desarrollo.

Las estrategias para contrarrestar dichas acciones son múltiples y variadas; en el caso de Santa María Tlahuitoltepec, las acciones esán encaminadas a la reivindicación de la cultura ayuujk. La lucha por mantener la lengua y reproducir la cosmovisión no está ganada, más bien se encuentra en constante riesgo, tanto por la imposición histórica de asumir una cultura nacional occidentalizada, como

* Egresada de la Maestría en Desarrollo Rural. Colaboradora de la Radio Comunitaria Jēnpoj.

** Egresado de la Maestría en Desarrollo Rural. Director de la Radio Comunitaria Jēnpoj.

por las contradicciones de la comunidad. Para los niños y jóvenes hablar la lengua materna y reproducir las principales prácticas para vivir en comunidad significa una lucha cotidiana. En este contexto se construye la radio comunitaria Jënpoj (que en ayuujk se traduce como ‘vientos de fuego’) ampliando los espacios y los formatos de comunicación e intercomunicación dentro de la comunidad y entre varios pueblos, especialmente importante cuando existe un porcentaje considerable de monolingüismo, sobre todo entre las mujeres.

Los elementos y problemas cotidianos son retomados para ampliar los espacios de participación y crítica de actores, como las mujeres, que intervienen de manera importante en el proceso de organización y operación de la radio, o que comienzan a percibirla como un medio a través del cual pueden hablar y decir lo que piensan. Así, la radio se ha perfilado como un medio a partir del cual se socializan los principales problemas locales, y como un medio que “acerca” realidades distantes al dar a conocer sucesos políticos que marcan el devenir de las sociedades.

En este sentido, la libre manifestación y el uso y manejo de los medios de comunicación por parte de los sujetos representan una respuesta que coloca a la comunicación más allá del mero acto de difundir. Entonces, llega al aire la idea de *nombrar las cosas* a partir de sí mismos, de “mostrar lo que somos”, reivindicando el papel protagónico de los sujetos en su propio desarrollo.

Globalización y medios de comunicación

El término *globalización* sigue siendo amenazante para unos y prometedor y deseable para otros. En general, se ha concebido como un proceso y una corriente de pensamiento que sustenta los beneficios del libre mercado y la competitividad. Ligada estrechamente con el desarrollo, la globalización, en términos económicos, representa un modelo de relación social y con la naturaleza sostenido en una racionalidad instrumental. De esta racionalidad ha devenido una relación social que habilita a unos para decidir sobre el futuro de los *otros*. Y sin embargo, cada vez es más difícil encausar las protestas y demandas a *un alguien* específico, y entonces las demandas se vuelcan contra el proceso en sí; “el poder se ha concentrado en organismos y empresas internacionales que son a la vez omnipresentes y poco visibles” (Grompone, 2004:92).

Los medios de comunicación, y específicamente las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), han revolucionado la manera de estar en sociedad al volver efímero el espacio. Esto ha llevado a señalar que:

[...] El fin de la sociedad industrial de masas supone muy profundos cambios en las tendencias de desarrollo fundamentales de la sociedad. Marchamos de una economía profundamente masificada, materializada y territorializada a una creciente desmasificada, desmaterializada y desterritorializada. Lo cual supone [...] que el poder, en sus dimensiones económica, política y simbólica, crecientemente reside en las redes, y no es reducible a un país o espacio territorial determinado [Manrique, 2003:415].

No es reciente la atención que se le ha dado a los medios de comunicación por su carácter formativo y educativo, pero el énfasis de hoy en día está puesto en las dimensiones alcanzadas por las nuevas tecnologías,¹ la cantidad de imágenes y datos en la red que tiene una dinámica superior a las finanzas. En términos más amplios, se trata de cambios que alteran radicalmente la forma de acercarse, producir y vivir la cultura. Algunos autores hablan incluso de la globalización de la cultura poniendo nuevamente la atención en las industrias culturales que manifiestan una clara tendencia al consumo monocultural (Giménez, 2002). Mientras que los productos culturales occidentales parecen circular libremente por las redes, culturas específicas simplemente desaparecen del escenario.²

El control³ y monopolio que se ejerce a través de los medios de comunicación ha hecho que formas de discriminación y acciones autoritarias parezcan naturales⁴ ante receptores que no son tan pasivos,⁵ e incluso que a través de éstos se presuma

¹ El alcance que han tenido no es necesariamente medible. Para que la radio llegara a 50 millones de usuarios fueron necesarios 38 años, la televisión alcanzó la misma meta en 13 años, el Internet lo hizo en cuatro (Manrique, 2003:415-416).

² Decía Sartori en *Homo Videns. La sociedad teledirigida*, que lo que no aparece en los medios (haciendo referencia a la televisión específicamente) simplemente no existe.

³ Tal vez podemos hablar de un control de los medios, pero lo que se refiere a la información puede ser cuestionable ante el flujo de la que circula en las redes.

⁴ Recuérdese Lázaro Cárdenas, Michoacán, Atenco, Estado de México, Oaxaca, por mencionar las movilizaciones más recientes.

⁵ En los estudios recientes sobre recepción se ha reivindicado la capacidad crítica de los actores (tele) espectadores al señalar en primera instancia la importancia del bagaje cultural

una cultura como única y deseable. En este sentido, “la Cultura entendida como una dimensión externa a la que es necesario acceder (muchas veces despojándose de lo propio), no sería nada más que un efecto ideológico claramente asociado a diversas redes de poder que configuran la dominación de unos sobre otros” (Vich, 2003:28). Lo que está en discusión es la producción, reproducción y difusión de formas simbólicas que niegan a las llamadas culturas subalternas. Es necesario poner atención no sólo en las dimensiones que adquiere el flujo de información e imágenes, sino en sus efectos en un diálogo intercultural y la manera de vivirlos localmente.

En esta discusión se ha considerado a los medios de comunicación como punta de lanza para generar movimientos de resistencia, o bien como una estrategia no sólo para difundir sucesos, sino para aglutinar a sectores y conformar una conciencia colectiva que los encamine a la toma de decisiones. Al respecto, Pepino señala que aunque:

[...] los movimientos ecologistas o verdes y los pacifistas, son los únicos que pueden considerarse realmente como nuevos porque responden a situaciones generadas más recientemente por el desarrollo mundial [...] las prácticas radiofónicas educativas, populares y comunitarias ahora, a cincuenta años de sus primeras expresiones, se perfilan como una nueva identidad integral en la que se amalgaman o sintetizan acciones colectivas derivadas de otros movimientos. Esto se explica porque las distintas formas de comunicación no son ya un recurso externo al que se acude esporádicamente sino que constituyen uno de los ejes principales de todo proyecto popular [Pepino, 1999:143].

Así, la radio se analiza como un espacio para resignificar el sentido de comunicar y de los medios de comunicación conscientes de su capacidad formadora y educativa, y de su potencialidad para conformar identidades, reproducir la cultura y conformar una memoria colectiva. Es decir, se trata de poner atención en cómo se redefine la práctica comunicativa, y cómo se responde a un proceso histórico de

con que se cuenta, así como la capacidad para procesar, elaborar, asimilar o desechar lo que se les pone en frente. Sin embargo, es a través de los medios de comunicación como se justifican la mayoría de las acciones represivas del gobierno.

negación cultural y cómo contrarrestar la imagen de pueblos pasivos, atrasados y receptores de proyectos de desarrollo.

La radio comunitaria y el desarrollo rural

Comunicar en comunidad y reconstruir el concepto de comunicación comunitaria, ha sido todo un reto, porque pensamos que lo comunitario aún tiene viabilidad en un proceso de globalización enajenante, porque nuestras y nuestros abuelos han dejado enseñanza de que la colectividad permite tejer conciencias transformadoras.

Colectivo Jënpoj

Ante una globalización excluyente comenzaron a surgir diferentes respuestas de diversos grupos sociales. Las reivindicaciones culturales trajeron consigo un fuerte replanteamiento sobre el derecho de los pueblos a manifestarse libremente. Como parte fundamental de los procesos de desarrollo, de respeto a la diferencia y de diálogo intercultural, se puso atención en los medios de comunicación como un recurso para que los pueblos retomaran su propio proceso de reproducción y creación cultural. Aunque hubo iniciativas para responder a esta exigencia, las negativas gubernamentales encubrían prácticas de discriminación. Así surgen las radios indigenistas promovidas por el Instituto Nacional Indigenista (INI),⁶ como una respuesta a una exigencia social pero bajo los parámetros de una cultura homogeneizante. En contraposición surgen las radios comunitarias,⁷ y aunque suelen referirse a ellas como “radios indigenistas”, tienen características diferentes.⁸ Conformar una radio comunitaria no representa sólo el manejo de

⁶ Transformado en Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas CDI, a partir de julio de 2003.

⁷ Por las características particulares que les dieron origen, han recibido nombres distintos: libres en Brasil, truchas en Argentina, participativas en Nicaragua, populares en Ecuador, comunales en El Salvador, indigenistas en México, alternativas o educativas en otros casos (Peppino, 1993).

⁸ Entre unas y otras existe al menos una diferencia fundamental, que se refiere a la propiedad de los medios. En el caso de las radios indigenistas, la propiedad es del Estado, por ello, precisamente, se consideran medios públicos —o de Estado— que se sostienen invariablemente

cierta infraestructura, tiene implicaciones políticas que es necesario analizar, pues las percepciones y repercusiones para las llamadas minorías étnicas tienen que ver con la reivindicación de la dignidad y la reproducción de la cultura. Sobre ello giran los esfuerzos.

Hay que precisar que [...] a una radio comunitaria no la define la cobertura (mayor o menor potencia), ni sus características técnicas (AM, FM, OC), ni la propiedad del medio (de una comunidad, una ONG, una iglesia, un grupo de jóvenes, un grupo de mujeres), ni el modo de producción (profesional o aficionado) ni siquiera el de transmitir o no anuncios comerciales en la programación. Lo que la distingue es la esencia de lo comunitario: los objetivos sociales por los que se lucha. Es decir mientras las emisoras comerciales tienen una finalidad lucrativa y las estatales una propagandística, las radios comunitarias orientan su quehacer diario al servicio de la comunidad [Pepino, 1999:41-42].

Debido al desconocimiento de su sentido y función, los medios comunitarios, particularmente las radios, han tenido que abogar por su reconocimiento jurídico y expreso en la legislación mexicana.⁹ Durante 2004 y 2005, el Estado mexicano

con recursos también públicos, mientras que las radios comunitarias pertenecen a grupos específicos —no necesariamente indígenas— y se sostienen de fuentes diversas, especialmente de aportaciones de la comunidad a la que se sirven.

⁹ La Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) señala que México debe aprovechar la oportunidad que representa esta etapa de reformas a la Ley Federal de Radio y Televisión para ponerse a la vanguardia jurídica como ya lo han hecho otros países latinoamericanos al modernizar sus leyes de radiodifusión. Es así que en Ecuador, la Constitución Política reconoce el “derecho a la comunicación y a fundar medios de comunicación social y a acceder, en igualdad de condiciones, a frecuencias de radio y televisión”, igualmente, existe una ley sobre Radios Comunitarias; así también, en Venezuela, Bolivia y Uruguay se han expedido leyes y reglamentos que reconocen expresamente y regulan la radiodifusión comunitaria. En el sur del continente americano, las experiencias de los medios comunitarios se cuentan por centenares y hasta miles, y se remontan a más de 50 años atrás. Pero, además, esta figura jurídica es reconocida y protegida por ley incluso en Estados Unidos, Canadá, Irlanda, Inglaterra y Sudáfrica. Aunque la coyuntura política actual ha hecho que las reformas de ley permitan la concentración de los medios de comunicación sólo en manos de los que tienen los recursos para poder ganar el permiso o la concesión en una subasta.

tomó la histórica decisión de que emisoras comunitarias, en legítimo y pleno uso de sus derechos, obtuvieran permisos de operación. No fue casual, tuvo sus antecedentes en las demandas de grupos indígenas y en una coyuntura política. El movimiento zapatista exigía que las 17 radios indigenistas que entonces existían fueran entregadas a las comunidades para que éstas las operaran.

Hay que señalar también que en lo referente a lo comunitario, éste se experimenta de diferentes maneras, pues aunque como señala Pepino, tiene la característica de servir a la comunidad, el servicio adquiere tintes particulares cuando se trata de comunidades que han permanecido no sólo al margen de ciertas tecnologías, sino dentro de una realidad que los ningunea. Entonces se trata de poner atención al sentido y la función, a las formas materiales y simbólicas, pues por su historia y su trascendencia política, las radios comunitarias enfrentan tensiones entre hacerse de los medios materiales que les permitan la sobrevivencia y generar sentimientos de apropiación en el lugar donde operan.

Al respecto, la AMARC señala:

Insistimos en la necesidad de que, sin menoscabo de otras fuentes legales de financiamiento, el Estado apoye el sostenimiento de los medios comunitarios con recursos públicos, de manera cierta y no discrecional. No es una propuesta excesiva ni irracional que el Estado deba destinar cierta parte de su presupuesto al desarrollo de este tipo de medios. La primera intención se encuentra en el artículo 2, apartado B, fracción IX, de nuestra Constitución, pues ahí se dice que el Estado debe establecer las partidas específicas destinadas, entre otras, a la adquisición, operación y administración de medios de comunicación por parte de las comunidades indígenas.

En un contexto de movilización social, “la práctica radiofónica se convierte en el medio donde se expone, construye y recrea la lucha social de movimientos específicos pero que, en un momento dado, convergen e integran un espacio nuevo para atender a una problemática común: la democratización de la palabra” (Pepino, 1999:138). Más aún si consideramos que en los estados con población indígena el porcentaje de población monolingüista es considerable y que las ofertas de los medios de comunicación son en español. Todo ello, además, responde a problemas históricos de lectoescritura en lengua materna, producto de un sistema educativo y político que no reconoce ni respeta las culturas indígenas ni sus lenguas. Más

que un simple olvido, es una posición que niega la posibilidad de desarrollo desde los propios sujetos, apostándole a las prácticas paternalistas.

Jënpoj. Vientos de fuego

Porque esta propuesta parte de nuestros propios pensamientos, vivencias, formas de hablar y formas de ver el mundo, además de que hablamos, pensamos y soñamos en ayuujk; estamos convencidos de nuestra identidad y conscientes de que hay que plantear nuevas formas de pensar.

Colectivo Jënpo

La historia de la radio comunitaria Jënpoj¹⁰ (Vientos de fuego) comparte, con otras radios, la lucha por defender el derecho a la libertad de expresión y, de manera específica, la búsqueda de diversificación de medios comunicativos cuando los canales de comunicación tradicionales fueron rebasados por la dinámica de la comunidad, pero también como una forma de resistir y superar el aislamiento físico, simbólico e histórico, de los pueblos.

El ejercicio de la libertad de expresión es un derecho humano universal y reconocido en los tratados internacionales¹¹ que México ha adoptado, sin embargo, éste es violado de manera constante, lo cual no sólo impide que los pueblos reproduzcan *su palabra*, sino que significa un rechazo histórico a la multiculturalidad social. El aislamiento físico es manifiesto en las condiciones geográficas y las carencias en telecomunicaciones y transporte, mientras que el aislamiento simbólico es parte de un proceso histórico que dificulta los aprendizajes y las relaciones interculturales respetuosas al implementar proyectos asimilacionistas e intervenciones desfasadas de los intereses y expectativas de los pueblos.

Es en este contexto adverso que surge la radio comunitaria Jënpoj como una necesidad de difundir a partir de “nosotros mismos las características de

¹⁰ Tlahuitoltepec ha promovido, desde la década de los ochenta, un sistema de comunicación capaz de retomar las necesidades concretas de la comunidad, que fuera un puente para comunicar a los demás las ideas, formas y maneras de enfrentar las diversas y complejas problemáticas de la comunidad.

¹¹ El convenio 169 de la OIT.

nuestra cultura”, como una forma de romper o bien superar este aislamiento, pero también como una exigencia social que no pudo satisfacerse por los canales tradicionales de comunicación.

Varias cuestiones alentaron un movimiento por la radio: la falta de espacios de expresión de nuestras comunidades indígenas en los medios masivos de comunicación, prensa, radio, televisión e internet, que priorizan notas que generan morbo y expectación en una lógica de competencia y lucro; por otro lado, la información no es de trascendencia para nuestras comunidades, y muchas veces es perjudicial, cuando no va contra nuestros principios comunitarios. O bien somos noticia y salimos a la luz pública cuando sucede una tragedia. Pero en las comunidades no sólo destacan las tragedias, hay mucho que decir en cuanto a las formas organizacionales para el trabajo y la administración de las mismas, el conocimiento sobre la naturaleza, la riqueza de nuestras lenguas, la forma de concebir el mundo y, sobre todo, la forma en que podemos contribuir para hacer una sociedad más justa y democrática. Porque pensamos que el respeto por la diversidad cultural, de idiomas y de género debe ser un factor fundamental en nuestras sociedades y debe reflejarse a través de todos los medios de comunicación.

En agosto de 2001 se establece la radio comunitaria ayuujk en transmisiones de prueba, como parte del Plan Comunal de Desarrollo de Tlahuitoltepec¹² encabezado por las autoridades municipales y agrarias. El equipo promotor se conformó por jóvenes universitarios originarios de la comunidad, con fuerte arraigo y compromiso social. La idea de impulsar un proyecto radiofónico fue promover la cultura ayuujk y construir espacios que el Estado había dejado olvidados; esto se consideró como una urgencia al no encontrar canales de expresión y reproducción de la propia cultura. Por eso se insistía en que “la comunicación nos permite revalorar nuestro acervo cultural, herencia de nuestros antepasados, ésta tiene como base la coexistencia con el universo, pues se fundamenta en una visión filosófica de complementariedad y no de lucha fratricida”.¹³ Partimos entonces de que los medios de comunicación son

¹² Municipio indígena que se localiza al noreste de la capital del estado, a tres horas de distancia.

¹³ Primer taller de la radio comunitaria, 6, 7 y 8 de agosto de 2001, Santa María Tlahuitoltepec.

generadores de conciencia e identidad, dan un sentido de pertenencia a un grupo y, por lo tanto, propician la cohesión comunitaria. Nos permiten fortalecer lo que aún permanece y desarrollar nuestra cultura en una nueva perspectiva; contribuyen también a romper el aislamiento de las comunidades y el desarrollo integral de nuestras culturas. Es por eso que los medios de comunicación tienen que entenderse como medios públicos que cumplen una función social de servicio y desarrollo económico, político, social, cultural y ambiental.¹⁴

Los alcances del medio y las experiencias cotidianas hicieron que se le atribuyera a la radio un sentido educativo, pues se intentó que personas sin acceso a alguna institución formal tuvieran conocimientos básicos de lectoescritura en su idioma y en castellano.¹⁵

Producir y difundir en radio en la lengua materna representaba una manera de contrarrestar los estereotipos que se han promovido desde la escuela. Los alcances de la comunicación electrónica movilizaron la comunicación intergeneracional, pues aunque a la reproducción de la lengua materna se le atribuye en gran medida la permanencia de la cultura, lo que la radio ofrecía era la comunicación de los pueblos, revitalizando la solidaridad, la reciprocidad, el tequio. Por eso se insistía en que la radio “ayuda a concentrar con mayor rapidez a nuestra gente ante un problema o desastres, convoca a nuestras fiestas tradicionales, y es un medio para que la autoridad pueda comunicar sus trabajos y también las noticias relevantes de la cotidianidad de las comunidades”.¹⁶ Esta relación fue estableciéndose como una forma de comunicación dialógica al manifestar los intereses y las necesidades desde la cotidianidad y desde la realidad más inmediata.

¹⁴ Proyecto Radiofónico 2003.

¹⁵ Actualmente es un proyecto encabezado en la radio por un maestro bilingüe de la comunidad. Tiene sus antecedentes en la experiencia del Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Culturales de la Región Mixe (Codremi), encabezados por promotores culturales de la región mixe que sistematizaron los primeros alfabetos en lengua materna.

¹⁶ Integrante de la radio.

Jënpoj en la reproducción cultural ayuujk

Si la comunicación tiene como adjetivo comunitaria por principio tendría que contemplar los aspectos de la vida cotidiana de los habitantes de las comunidades (los niños y las niñas, jóvenes, mujeres y hombres, ancianos y autoridades). Esto significa que la radio tiene que contemplar en su barra programática aspectos de la agricultura, fiesta, religión, organización, trabajo-oficio, lengua y naturaleza.

Profesor del Cecam¹⁷

En Tlahuitoltepec la radiocomunicación surge como un medio propio que produce, reproduce y difunde la cultura local a la vez que contrarresta el monopolio de los medios y su visión cultural occidentalizante. Desde esta perspectiva, se hace la recopilación del saber comunitario de campesinos, músicos, maestros, albañiles, jóvenes y mujeres; se trata de socializar el conocimiento y valorar las aportaciones de cada persona en el desarrollo de la colectividad. “Que no se pierda la idea de los ancianos y sus consejos y qué bueno que la radio tome en cuenta estos aspectos fundamentales de la vida en comunidad”.¹⁸

La radio busca fortalecer la identidad cultural de los pueblos, y por otro lado, pretende contribuir en el desarrollo de capacidades para diversificar la producción y productividad agropecuaria, industrial y artesanal, mediante programas radiofónicos que orienten a los escuchas. A ello se suma la difusión de técnicas ecológicas para la producción de alimentos sanos.

Si bien los pueblos y las comunidades indígenas han logrado reproducir una relación más armónica y respetuosa con la naturaleza, esta relación se empieza a contradecir con nuevas prácticas por la presión sobre los recursos naturales y por la exigencia de satisfacer las necesidades. Es de esta forma que la radio trata de impulsar nuevas maneras de relacionarse con el ambiente y fomentar tecnologías alternativas.

La barra programática trata de contemplar todos los aspectos de la vida cotidiana y así fomentar una mayor participación de la gente (Cuadro 1).

¹⁷ Centro de Capacitación Musical (Cecam).

¹⁸ Opinión de una mujer acerca de lo que le gusta o no le gusta de la radio.

CUADRO 1

Barra programática de la radio comunitaria Jënpoj, 107.9 FM¹⁹

Título	Descripción
Xuxpë wojppë	Serie de musicales de las bandas filarmónicas y típicas de la región mixe.
Kajp, pyjy xyuuky	Serie de programas con contenidos de información, orientación y educación del cuidado, prevención de la salud individual, familiar y comunitaria.
La Fonoteca en Frecuencia	Acervo musical de la fonoteca municipal.
Ku mets xka ukñematya'aky	Espacio para la información y noticias de interés de las comunidades y pueblos indígenas.
Tsäjptsu'nk	Serie de programas sobre acontecimientos festivos y cívicos.
Kutunkë y'ayuujk	Diálogo con nuestras autoridades en el que se contemplan entrevistas, informes y anuncios de interés colectivo.
Nääxwii'nyët	El mundo que nos alimenta, serie de programas con contenido ambiental y ecológico.
Xëëpätpë	El peregrino, serie de programas del goce y disfrute de las fiestas comunitarias.
Kujuuxypyë	El rebozo, espacio de mujeres (vida cotidiana y derechos sociales)
Äwäjäjpäjkp yë kuttujkën	Pluralidad jurídica, serie de programas sobre derechos humanos y colectivos.
Ëxpëkämptë tēty	Espacio para las escuelas en el que participan los alumnos, maestros y padres de familia, sobre el quehacer escolar, dentro y fuera del aula.
Pak Jam	Pájaros al viento, hora en la que se podrán emitir composiciones literarias locales (poesía, novela, canto).
Saberes y Oficios Comunitarios Yo Quiero Ser	Diálogos sobre la vida cotidiana de los hacedores de la vida comunitaria.
Entre la Comunidad y la Ciudad Hay un Trecho	Un espacio de jóvenes para los jóvenes, con contenido de afición artística, literaria, deportiva y de orientación vocacional.
Määjkäpxpë	Espacio dedicado a los migrantes para conocer las vivencias de los ciudadanos que se encuentran fuera de su comunidad y avisos a las familias en la comunidad.
Escribiendo en la Radio	Espacio dedicado a la mitología y simbología de los espacios y lugares sagrados del territorio mixe, narrado por los ancianos de la comunidad. Programa dedicado a la alfabetización en la lengua ayuujk y español.

¹⁹ La programación aún está en construcción. En gran medida, depende de la información al alcance y de la disposición de tiempo de los colaboradores e informantes.

La programación es el resultado de un conseso del colectivo de la radio, sin embargo, refleja gran parte de la cotidianidad y de las enseñanzas de los adultos. Sus ideas están implícitas. La radio gira en torno a tres ejes fundamentales y es parte de una construcción colectiva entre los jóvenes a partir de diversas reflexiones como *ayuuijk jää'äy*. Aunque no se descarta la influencia de la escuela, se trata de retomar las ideas de los adultos, así como su forma de comunicación en asamblea o en el cabildo con las autoridades.

El *nakyäjpwxwëjè* implica que la radio tendrá la característica de transmitir temas educativos y culturales que cumplen la función de revitalizar nuestra forma de vida e impulsar a la gente hacia el desarrollo y planeación comunitaria. El *natyukmatorwë* alude a que la gente de la comunidad participe, informando algún hecho trascendente desde fuera y dentro de la comunidad, pero esta información no debe ser nada más información, tiene que transformarse en comunicación, de manera que cause respuestas del público. Una condición básica es que la información será tratada con gran responsabilidad evitando la difamación.

En el *kajpxyë'yën*, se difunden temas de interés común, tales como derecho indígena, autonomía, medio ambiente, recursos naturales, etcétera. También allí se exponen proyectos y planteamientos comunitarios.²⁰

La apropiación del medio como un espacio de la cotidianidad comunitaria obliga a reconocer la lógica de la reproducción simbólica y la apropiación de los diferentes procesos. Es así como la radio se involucra en las fiestas comunitarias haciendo transmisiones y entrevistas a los hacedores de la vida comunitaria, pero también busca visualizar y generar espacios para quienes son menos visibles o reconocidos en los procesos comunitarios. La apropiación del medio como un espacio comunitario en la cotidianidad de la vida social crea expectativas que permiten un mayor acercamiento y arraiga la radio en la colectividad.

La experiencia de trabajo con un grupo de mujeres en la comunidad permite analizar los efectos de la radio, pues a raíz de una convocatoria para debatir sobre los derechos en materia de salud sexual y reproductiva, se han conformado grupos de trabajo para la producción de programas radiofónicos a través de los cuales se reflexionan las relaciones de género en la vida comunitaria.

²⁰ Folleto *Jënpoj*, 2001, Colectivo Jënpoj, Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca.

La voz de las mujeres mixes

Se me hace increíble pensar que los jóvenes puedan hacer una radio y establecerla en la comunidad, en nuestros tiempos eso era impensable y hoy estamos hablando en la radio las mujeres.

Doña Dalia

Las experiencias de comunicación en radio para las mujeres han sido posibles por las luchas sociales que ponen a debate los derechos sociales y develaron la desigualdad de género en la toma de decisiones en el espacio público y las asimetrías sociales, pues en muchos casos se minimiza su papel en los diferentes procesos.

En Santa María Tlahuitoltepec asegurar la reproducción de algunas prácticas culturales recae principalmente en las mujeres, de ellas depende en gran medida incluso que los roles históricamente asignados sean reproducidos como parte de un pacto social no firmado pero implícito en la vida cotidiana, que hace que situaciones de exclusión, discriminación o violencia física y simbólica aparezcan como naturales, como parte de *la costumbre*. Su participación en la estructura política es cada vez más evidente, aunque también es cierto que no por ello dejan de lado las actividades domésticas, lo que ha llevado a identificarlas como “las que más trabajan”. Esta situación no siempre se reflexiona, pero los espacios en los que han empezado a participar han favorecido que las mujeres se asuman activas en los asuntos de desarrollo comunitario.

Son recientes los impulsos por integrar a las mujeres en las actividades de la radio, y hay que precisar que la apuesta está en su “empoderamiento”, como el colectivo de Jēnpoj le llama, y en incentivar sus capacidades para el uso y manejo de este medio de comunicación. La radio se propone ganar legitimidad y credibilidad, generar procesos de apropiación y poner en movimiento el carácter comunitario del medio de comunicación. En este sentido, es necesario que no sólo las mujeres sino los diferentes actores vean a la radio como un medio para comunicar su pensamiento y proyectar lo comunitario, un esfuerzo por reproducir y desarrollar su cultura. “Qué bueno que ustedes como jóvenes de la comunidad impulsen este proyecto, nosotros nunca imaginamos tener una radio en nuestra comunidad, hoy podemos hablar en nuestra lengua a través de este aparato, que el creador les dé más fuerza para que sigan adelante”,²¹ señalaba una persona al acercarse a la radio.

²¹ Don Emilio, en el marco de la inauguración de la radio.

También se abrió como un espacio que permite la reflexión y crítica de la situación de las mujeres y de las relaciones de poder. Los talleres de radio dirigidos a las mujeres, sin importar edad o nivel educativo, han favorecido que éstas reconozcan y analicen su situación como una condición cultural, histórica, y se comprendan como figuras importantes en la toma de decisiones en asuntos de carácter comunitario. “Así nos debe servir la radio, como un espacio donde nosotras podamos decir cómo pensamos los problemas de la comunidad”. Aunque no se trata de grupos homogéneos, la interacción de las mujeres permite compartir experiencias y aprender de ellas, y, entre lo más representativo, comprender que la condición de la mujeres es una construcción histórica, que no es natural ni inevitable y que puede modificarse. En esta dinámica, situaciones de violencia o discriminación de la mujer trascienden los espacios domésticos y salen al aire, al espacio público a través de la producción y difusión de programas radiofónicos en los que proyectan sus experiencias particulares.

La difusión en lengua materna ha hecho que la población monolingüe, representada principalmente por mujeres, identifique sus propias experiencias de subordinación.

Hay que reconocer que las mujeres no siempre hablan de sus experiencias al considerarlas parte de su intimidad, y aunque en la escena pública no hagan aparecer los testimonios como suyos, éstos se esconden en personajes radiofónicos a través de los cuales proyectan una situación cotidiana particular. Es algo más complejo que dar la voz a las mujeres, lo que está a debate también es una forma de relación comunitaria que tiene contradicciones. Entonces, se trata sólo de hablar de los problemas de las mujeres, y de cómo ha sido limitado su desenvolvimiento y participación dentro de su familia y comunidad. En los cargos políticos, por ejemplo, “hay propuestas desde los hombres que las mujeres vayan a los cargos, ellos dicen tú ve al cargo y yo busco trabajo, pero luego otros hombres dicen y qué están haciendo las mujeres aquí, entonces rechazan las propuestas”.

Fortalecer la presencia de las mujeres depende en gran medida de las potencialidades que éstas mismas reconozcan y de los medios para lograr una reivindicación social que permita su propio reconocimiento. Jēnpoj, como espacio radiofónico, tiene fuertes retos, pero la presencia de las mujeres en la dirección y producción de la radio representa un paso fundamental que rebasa la idea de que las mujeres sean consideradas sólo como tema del que hablar.

Reflexiones finales

En la discusión sobre desarrollo sigue siendo fundamental una noción más amplia que incorpore las diferentes interpretaciones, ópticas y estrategias. Las grietas se van generando desde pequeños espacios y desde la cotidianidad, es así como los marginados, los excluidos física y simbólicamente, van generando y apropiándose de herramientas para que en esta era de las nuevas tecnologías de la comunicación puedan manifestarse con su identidad y nombrar las cosas a partir de su propia cosmovisión.

Santa María Tlahuitoltepec ha experimentado diferentes estrategias de desarrollo, las más son las que corresponden al ámbito educativo, aunque en profundidad, las expresiones culturales les han permitido fortalecer una identidad ayuujk y compensar los estereotipos de pueblo indígena.

En materia de comunicación, se intenta replantear el sentido de modo que trascienda la mera difusión y potencie la comunicación intercomunitaria para contrarrestar el aislamiento simbólico que ha tenido a los pueblos al margen de sus propios procesos de desarrollo. Entonces comprender que no existe *la Cultura*, como si nos refiriéramos a una, superior y deseable, sino que existen culturas múltiples, así como múltiples formas de aprender y construir el mundo social, es también una lucha cotidiana. La radio comunitaria Ayuujk Jënpoj enfrenta el reto de revitalizar el sentido comunitario, mantener la legitimación y la credibilidad, mientras está en tensión constante por lograr una gestión integral. Hay ánimos y esperanzas, pero también necesidades económicas reales para mantener tanto el equipo humano como el técnico. Esto sigue siendo una construcción social y lucha cotidiana. Como dice Grompone, “tenemos moradas en el tiempo y en el espacio, raíces y expectativas de liberación, aunque la injusticia social nos haga parecer pasajeros de tercera clase en este mundo de cercanías”.

Bibliografía

- Foro Nacional Indígena. Derechos y Cultura Indígena (1996), *Ce-Acatl*, Revista de la cultura de Anáhuac, número doble especial 76-77, México.
- Giménez, Gilberto (2002), “Globalización y cultura”, *Estudios sociológicos*, núm. 58, El Colegio de México, México, enero-abril.

- Grompone, Romeo (2004), “¿Un lugar en el mundo? Paisajes y diferencias en la sociedad global”, en Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (coords.), *Cultura y globalización*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, Perú.
- Lagarde, Marcela de los Ríos (2003), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.
- Manrique, Nelson (2003), “Cultura y poder en la transición de la sociedad industrial de masas a la sociedad de la información”, en Santiago López Maguiña *et al.*, *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, Perú.
- Pepino Barale, Ana María (1999), *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina*, UAM-Azcapotzalco, Plaza y Valdes, México.
- Vich, Víctor (2003), “Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia”, en Santiago López Maguiña *et al.*, *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, Perú.

Formación de capacidades hacia un desarrollo sustentable en las regiones campesinas e indígenas de Veracruz

*Gerardo Alatorre Frenk**

Introducción

La Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) surge en 2005 en el seno de la Universidad Veracruzana, como una opción de educación superior adecuada a las condiciones socioambientales y culturales de las regiones que a lo largo del estado de Veracruz concentran la riqueza cultural de las poblaciones campesinas e indígenas.

¿Cómo surge este programa?, ¿cuáles son sus postulados epistemológicos, teóricos, pedagógicos y políticos?, ¿en qué consiste su oferta educativa?, ¿qué tipo de profesionista busca formar?, ¿qué resultados ha obtenido hasta la fecha? y ¿cuáles son los principales retos que enfrenta?

Nacimiento de la UVI

La UVI nace como resultado de una confluencia de factores y voluntades: por un lado, el trabajo de investigación y formación que desde hace una década se realiza en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana en

* Egresado de la Maestría en Desarrollo Rural. Jefe del Departamento de Desarrollo Regional Sustentable, Universidad Veracruzana Intercultural.

torno a las sociedades multiculturales y la educación intercultural;¹ por otro, una iniciativa impulsada por la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, de la Secretaría de Educación Pública (SEP), para crear universidades interculturales en varias entidades del país. También estaban sobre la mesa una serie de demandas de las organizaciones ciudadanas, campesinas e indígenas para abrir opciones de educación superior al servicio de la construcción de vías de desarrollo que crearan empleos y fomentaran la equidad, la justicia y el cuidado de la Madre Naturaleza. Un último factor, no menos importante, fue la conformación, en la legislatura local, de un grupo de apoyo, diputados simpatizantes del proyecto que lograron, a finales de 2004, la autorización de una partida presupuestal para contribuir al nacimiento de la institución.

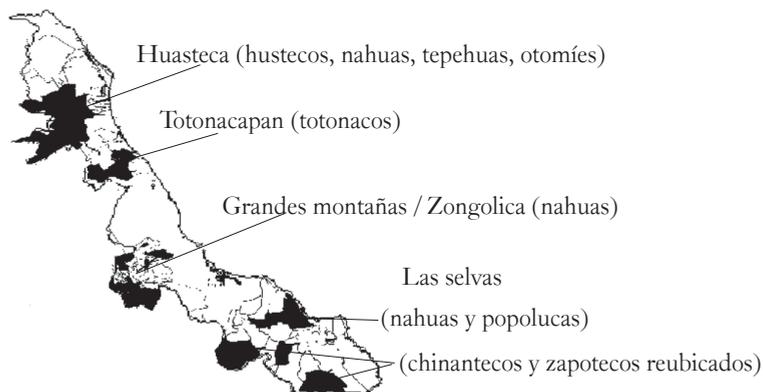
A principios de 2005 fue convocado un equipo para elaborar los programas de estudio con poco margen de tiempo: para agosto o septiembre había que abrir las puertas a la primera generación de estudiantes. Las licenciaturas fueron diseñadas en cuatro meses logrando, hasta cierto punto, recoger puntos de vista y propuestas de una diversidad de actores en los ámbitos académico, no gubernamental y social.

Las sedes se seleccionaron a partir de cuatro criterios básicos: la necesidad de atender zonas aisladas, en las que los jóvenes carecen de opciones de educación superior; la accesibilidad de la sede al mayor número posible de comunidades; el apoyo de las autoridades municipales; y ciertas condiciones infraestructurales mínimas, como la viabilidad de la conectividad a Internet. En septiembre iniciaron las clases en cuatro regiones del estado de Veracruz: *a*) la Huasteca, con población nahua, tének, tepehua y ñuhú (otomí); *b*) el Totonacapan; *c*) la Sierra de Zongolica (comunidades nahuas); y *d*) el sur del estado (región Selvas), donde atendemos a la población nahua y popoluca de la región de Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta, y a jóvenes de comunidades de origen chinanteco, zapoteco y otras, reubicadas en la región del Uxpanapa y Playa Vicente a raíz de la construcción de las presas Cerro de Oro y Miguel Alemán. Por supuesto, las sedes de la UVI atienden también a jóvenes mestizos de dichas regiones, que constituyen 40% del alumnado.

¹ El coordinador general de la UVI, Sergio Téllez, fue quien impulsó este trabajo como director del IIE-UV. Existe un convenio con la Universidad de Granada, España, para impartir un posgrado sobre este tema y desplegar otras diversas iniciativas. Véase http://www.uv.mx/dei/DSMEI/DSMEI2002-2004/p_DSMEI2002-2004.htm.

La UVI no pretende ser una universidad indígena ni “para indígenas”. Más bien intenta ser un espacio para el fortalecimiento de capacidades de colaboración intercultural tanto entre quienes pueden considerarse indígenas como entre otros sectores.

Regiones interétnicas de Veracruz



Como es sabido, estas regiones interculturales han venido sumándose a las de mayor índice de emigración del país. El flujo migratorio ha generado profundos cambios en el tejido social, económico y cultural de estas regiones. Y quienes estudian en la UVI pertenecen, precisamente, al estrato generacional más proclive a emprender el viaje. A la migración, principalmente masculina, se debe el hecho de que 60% de los estudiantes sean mujeres.

Matrícula de la UVI en noviembre de 2006

	Licenciatura Desarrollo Regional Sustentable			Licenciatura Gestión y Animación Intercultural			Total
	Mujeres	Hombres	Subtotal	Mujeres	Hombres	Subtotal	
Primera generación	70	72	142	95	32	127	269
Segunda generación	56	49	105	72	39	111	216
Total	126	121	247	167	71	138	485

FUENTE: Archivos de Control Escolar de la UVI.

*Hablantes de idiomas indígenas y español en el estudiantado UVI
(datos de noviembre de 2006)*

Región	Idioma	Primera generación	Segunda generación	Total
Huasteca	Mexicano (nahua)	36	33	69
	Sólo español	19	9	28
	Ñahñü (otomi)	2	3	5
	Teenek (huasteco)	1	2	3
	Hamasipijni (tepehua)	4	1	5
	Total	62	48	110
Totonaca	Sólo español	25	23	48
	Tachiwín Tutunaku (totonaca)	32	12	44
	Diidzaj (zapoteco)	1		1
	Total	58	35	93
Grandes Montañas	Mexicano (nahua)	43	29	72
	Sólo español	19	26	45
	Ayook (mixe)		1	1
	Diidzaj (zapoteco)		1	1
	Total	62	57	119
Selvas	Mexicano (nahua)	43	33	76
	Sólo español	34	32	66
	Núntah + 'yi (zoque popoluca)	6	6	12
	Diidzaj (zapoteco)	3	3	6
	Tsa jujmí (chinanteco)	1	1	2
	Ayook (mixe)		1	1
	Total	87	76	163
TOTAL		269	216	485

FUENTE: Archivos de Control Escolar de la UVI.

La UVI: una apuesta ambiciosa

La *interculturalidad* es el concepto en torno al que se estructura la propuesta de la UVI, tanto en el plano pedagógico como en el filosófico, epistemológico y de estrategia político-educativa. Se intenta crear condiciones para un diálogo

horizontal entre diversos tipos de saberes: los que se están generando en la esfera de la producción científica; los que se derivan del acervo ancestral de conocimientos de las culturas autóctonas; los que surgen de manera empírica en la acción cotidiana de los actores sociales movilizados en torno a necesidades y demandas de toda índole; y los que se construyen en el intercambio planetario de informaciones y visiones.

Una primera implicación de este propósito es la indispensable conformación de redes de intercambio de conocimiento y redes para la generación de nuevo conocimiento. Ello puede visualizarse en varios niveles: en el plano local la UVI busca tejer relaciones con instancias y actores locales, con gobiernos municipales, organizaciones campesinas e indígenas, y grupos de toda índole. En cada una de las regiones se crearon Consejos Consultivos Regionales (CCR) que reúnen a líderes, personalidades, autoridades locales y representantes de asociaciones civiles; la función de estos CCR es ofrecer pistas y orientación al trabajo académico. La UVI necesita concebirse y ser concebida como una entidad entre otras muchas que se mueven en el tablero cultural y socio-político regional y estatal. Una entidad que requiere relacionarse de manera respetuosa y colaborativa con todos los actores sociales y políticos, sin sujeción de nadie hacia nadie.

La apuesta de la interculturalidad implica renunciar a las verdades definitivas y moverse en las movedizas arenas de la construcción conceptual y política de la equidad, en sociedades cuya diversidad social y cultural ha estado históricamente teñida de desigualdad. Implica entonces también que la UVI se conciba como una entidad que va a *catalizar procesos de fortalecimiento cultural-económico-político en las regiones*, a partir de tres ejes de incidencia:

- a) La valoración, autovaloración, desarrollo y difusión de los saberes y las culturas indígenas.
- b) El reforzamiento de las capacidades de negociación.
- c) La apertura de espacios participativos de generación de conocimiento sobre los procesos culturales, productivos, migratorios, organizativos, de manejo de recursos naturales, de resguardo de la calidad de vida cotidiana, etcétera.

Existe un siguiente nivel en el que la UVI busca entablar intercambios con entidades externas que impulsan iniciativas en las regiones de trabajo: organismos

no gubernamentales, instituciones académicas, programas gubernamentales, etcétera.

La UVI empieza ya a cumplir un papel de catalizador para la generación interactoral e interinstitucional de conocimiento, gracias a que se concibe no como la entidad generadora de saberes, sino *como un nodo en una red de iniciativas*. Los esfuerzos van encaminados a propiciar dinámicas de red en la generación y aplicación de los saberes, y a nutrir la reflexión intercultural a partir de los aprendizajes que cada actor o institución genera en sus iniciativas (que pueden ser de muy distinto tipo: proyectos o programas de carácter productivo, de conservación y buen manejo de los ecosistemas, de infraestructura, de defensa de los derechos humanos, de fortalecimiento cultural, etcétera).

Un siguiente plano, en el que la UVI se va posicionando, es el del diálogo intercultural con grupos y organizaciones o instituciones de distintos países. Uno de los principales retos que se plantean al trabajar con la diversidad cultural en este ámbito es el de generar lenguajes comunes que permitan a los actores locales dialogar e interactuar no sólo con entidades de otros países y culturas, sino con instituciones o agrupaciones de muy distinta índole: agencias de cooperación, universidades, organismos de la sociedad civil, funcionarios gubernamentales, etcétera.

Oferta educativa e investigación

La UVI imparte dos licenciaturas: Gestión y Animación Intercultural y Desarrollo Regional Sustentable,² y ambas están atravesadas por un programa de Lengua y Cultura que contribuye a dar cuenta de las formas en que las distintas culturas comprenden los fenómenos, enuncian su visión de la realidad y formulan las estrategias de acción en una permanente recomposición de las identidades. Además de esta transversalización del enfoque lingüístico-cultural, buscamos integrar en la formación de los estudiantes y la construcción de saberes dimensiones como las siguientes:

² Este artículo fue elaborado en 2006. No da cuenta de la reestructuración curricular de 2007, en la que las dos licenciaturas (GAI y DRS) se fusionaron en una sola (Gestión Intercultural para el Desarrollo) con cinco orientaciones, una de las cuales (Sustentabilidad) dio continuidad al trabajo iniciado en el marco de la licenciatura en DRS [nota del autor, 2009].

- La constitución o el fortalecimiento de sujetos sociales con base en procesos participativos, de construcción de ciudadanía, articulando el nivel local con el regional, el nacional y el planetario.
- El enfoque de género.
- La defensa de los derechos humanos: derechos sociales, económicos, culturales y ambientales; los derechos indígenas.

Como cualquier otra licenciatura, la de Desarrollo Regional Sustentable busca formar profesionistas; sin embargo, en última instancia la idea es fortalecer las capacidades de las comunidades para responder a problemas relacionados con el manejo de los recursos naturales, la producción, el ejercicio de los derechos ciudadanos y el bienestar social y familiar. Todos somos testigos de cómo avanzan la erosión, la deforestación y la contaminación de las tierras y cuerpos de agua. Y mucho se sabe ya sobre las formas en que se imbrica el deterioro ambiental con los procesos económicos y políticos, con la desvalorización económica de la producción rural y el desplazamiento cultural y político de los pueblos y comunidades campesinas, indígenas y no indígenas.

En muy pocas ocasiones vemos que el desarrollo regional se construya tomando en cuenta las necesidades de la gente a partir de su propio punto de vista; o que se aborden las cuestiones productivas en diálogo con los diversos sectores sociales. Las relaciones sociales, en muy distintos planos, siguen siendo desventajosas para las comunidades. En las regiones indígenas vemos cómo tiende a perderse la riqueza de conocimientos en torno a los cultivos, las semillas, los suelos y los climas; vemos cómo se debilitan también las formas solidarias de organización familiar y comunitaria, y cómo la política partidaria pervierte y rompe las dinámicas de participación o cooperación comunitaria para el bien común.

A pesar de todo, existe un fuerte dinamismo cultural en estas regiones. A nivel mundial, cada vez es más visible la aportación o potencial aportación de las cosmovisiones y formas de organización indígenas para la construcción de sociedades sustentables. En este sentido los saberes autóctonos no son “algo del pasado que hay que rescatar”, sino riquezas presentes que brindan pistas para construir futuros viables, sustentables.

Entendemos por *sustentabilidad* la búsqueda de relaciones armónicas entre la sociedad y la naturaleza y de relaciones justas y equitativas entre los grupos sociales, entre mujeres y hombres, entre los jóvenes y los viejos. Un desarrollo

sustentable es aquel en el que las actuales y futuras generaciones mantenemos una buena calidad de vida. Aquí entran en juego distintos planos interrelacionados: lo social, lo cultural, lo ambiental, lo político, lo económico y lo tecnológico. Se trata de lograr un buen manejo de los recursos naturales, pero también de que la gente participe en la toma de decisiones y mejore su forma de vida. Se busca construir esquemas de mercado y sistemas económicos que estén al servicio del bienestar social; y sistemas políticos a nivel nacional e internacional que faciliten este tipo de desarrollo.

La licenciatura en Desarrollo Regional Sustentable está estructurada de manera interdisciplinaria. Pretende acompañar la construcción colectiva e intercultural de saberes, abordando problemáticas o iniciativas de carácter regional. Para ello, las materias (llamadas en la jerga UV “experiencias educativas”) abordan de manera integral diversos planos y fuentes de saberes, aunque cada una se centre más en algunos de estos aspectos que en otros:

- El conocimiento del territorio y de la forma como las sociedades humanas (a nivel regional, nacional o global) se relacionan con él.
- Los aspectos ecológicos de la vegetación, el suelo, el clima, los cultivos y el conocimiento tradicional sobre estos aspectos.
- Las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas que históricamente y hasta la época presente determinan las formas de uso o abuso de los recursos naturales.
- Las políticas agrícolas en México, la tenencia de la tierra, la política ambiental, y los programas institucionales relacionados con el desarrollo rural.
- Las formas y los canales de participación ciudadana en el diseño y la instrumentación de las políticas públicas y, en general, en la gestión de los asuntos públicos.
- Las formas familiares y comunitarias de organización y las nuevas formas de organización social en redes solidarias.
- Los sistemas productivos agrícolas, pecuarios, forestales, frutícolas y hortícolas y las técnicas ecológicas de producción.
- Las tecnologías de infraestructura a nivel de los poblados y de las viviendas.
- Las instituciones y los programas que ofrecen apoyos a los procesos orientados hacia la sustentabilidad, y los procedimientos para formular y gestionar proyectos con esas instituciones.

Buscamos darle a la investigación un papel vertebrador de las actividades de formación; no una investigación en la que las comunidades ocupen un papel de objetos de investigación o fuentes de información. Queremos que los y las estudiantes (y también los académicos) investiguen con la gente. Desde principios de 2007 se establecen acuerdos más o menos formales de colaboración con actores específicos de las comunidades (grupos, organizaciones y gobiernos locales); la generación de conocimiento se realiza así en conjunto y se vincula directamente con su utilización para enfrentar problemas concretos y fortalecer iniciativas. Por ello estamos hablando de *investigación vinculada*.³

Se contemplan las siguientes líneas de generación y aplicación del conocimiento:

1. Procesos productivos y agroecología. Se orienta hacia la problemática y las iniciativas en torno a la producción agropecuaria en la escala parcelaria, así como la producción artesanal y su abasto de materia prima, atendiendo aspectos técnicos, ambientales, organizativos, económicos, de comercialización, culturales, de relaciones sociales, de planeación municipal y de diseño de política pública. El cuidado del suelo, la seguridad alimentaria y la conservación de la agrobiodiversidad⁴ son algunos de los temas estratégicos dentro de esta línea.
2. Apropiación del territorio para un desarrollo regional sustentable. Línea enfocada hacia la problemática e iniciativas en torno al manejo del territorio y los agroecosistemas en una escala comunitaria o regional; se considera el ordenamiento territorial, el manejo de laderas y de las cuencas, la tenencia de la tierra y los aspectos organizativos, institucionales y de política pública. Entre los temas abordados están el impacto de los modelos hegemónicos de “desarrollo” y la defensa del territorio frente a procesos de nivel macro que vulneran la sustentabilidad.
3. Migración, organización comunitaria, género y salud. Se agrupan bajo esta línea de investigación una serie de aspectos relacionados con la calidad de vida en la esfera cotidiana comunitaria, que frecuentemente están ligados a

³ Se busca así articular las llamadas “funciones sustantivas” de la universidad (docencia, investigación, vinculación, difusión).

⁴ Por lo mismo, el tema de los transgénicos puede resultar estratégico en esta LGAC.

las iniciativas de las mujeres: la reorganización de las estrategias familiares y comunitarias a raíz de la intensificación de los flujos migratorios, el uso de las remesas, las iniciativas en torno a la salud, la violencia, las oportunidades de empleo, el ahorro y la defensa de los derechos de las mujeres, los niños y las niñas, los jóvenes y las personas mayores.

4. Nuevas visiones y prácticas hacia una cultura ambiental. Esta línea busca dar cuenta de una amplia gama de iniciativas y mutaciones culturales relacionadas con la protección de ecosistemas y paisajes. Se consideran los servicios ecoturísticos, la conservación y restauración ambiental, la prevención y mitigación de la contaminación, la educación ambiental y la comunicación intercultural. Se atiende a las cosmovisiones que se expresan en estas iniciativas, a sus aspectos técnicos, administrativos, mercadotécnicos y legales, así como a la organización interna y en redes.

Además de estas cuatro líneas, buscamos generar conocimiento a partir de nuestra propia práctica en el desarrollo del programa UVI, lo cual reviste importancia en la medida en que estamos, literalmente, “haciendo camino al andar”. Cada día enfrentamos situaciones inéditas que nos exigen desarrollar una amplia creatividad. La UVI es, por decirlo así, un “germen de futuro”. Si no registramos y debatimos este proceso, estaremos desperdiciando una preciosa oportunidad para aprender de nuestros errores y aciertos, y para compartir dichos aprendizajes con la gama de actores que están buscando fusionar la construcción de saberes con la animación de iniciativas comunitarias e interactorales.

Metodología de trabajo: la articulación de materias en torno a los procesos de investigación

Cada semestre, los docentes de ambas licenciaturas establecen una coordinación para ubicar la función o el lugar de la materia que imparten dentro de un proceso integrado de aprendizaje. El eje, como ya se dijo, son los procesos de investigación vinculada. Aunque todas las materias combinan aspectos teóricos con el fortalecimiento de habilidades prácticas y con el desarrollo actitudinal, hay materias eminentemente conceptuales, mientras que otras enfatizan el fortalecimiento de capacidades metodológicas, instrumentales, comunicacionales, etcétera.

En el caso de las materias con mayor carga conceptual, lo que se intenta es que el abordaje de categorías abstractas tenga, por lo menos hasta cierto punto, una referencia vivencial. Para ello se sigue una ruta metodológica, que comienza con una revisión del instrumental conceptual básico que permitirá arrojar luz sobre los fenómenos que se viven en las regiones. Se establece un lenguaje común con el que las y los estudiantes se (re)acercan a la descripción y comprensión de los procesos, de los problemas y de las luchas de las comunidades (las suyas propias u otras de la región). Estas sesiones de trabajo en campo y todo lo que suscitan en los/las estudiantes en términos de opiniones y emociones, serán en una siguiente fase el material a trabajar en aula. Así se logra articular lo conceptual con lo vivencial y con los principios éticos, para dar sustento y sentido al estudio teórico con los libros o en las aulas.

Tampoco las herramientas metodológicas de investigación y de investigación participativa se ofrecen al estudiantado *a priori*, sino una vez creada la necesidad de contar con métodos apropiados y adecuados, tanto para la colecta de información como para animar espacios participativos de generación de conocimiento. Las herramientas comunicacionales, por su lado, van adquiriendo sentido en el marco de la colaboración y el intercambio con actores de las regiones (idiomas indígenas) y actores de otros países (inglés) (al menos ése es el planteamiento).

Al finalizar cada semestre, los/las estudiantes entregan (normalmente en equipo) un solo producto final para el conjunto de materias, que aborda el proceso de generación de conocimiento en la acción colaborativa, desde los ángulos teóricos que durante dicho semestre se hayan abordado. Cada docente evalúa, en dicho producto, lo relativo a su respectiva materia. Estos textos son avances tanto para el informe final de servicio social como para la tesis o trabajo recepcional.

Un tipo de profesionalista *sui generis*

El quehacer académico de la UVI busca formar profesionistas y líderes capaces de desempeñar una gama de funciones, tanto en procesos locales, en sus regiones y comunidades, como en procesos de carácter más amplio que generarán beneficios a sus regiones y comunidades. Se tratará de funciones vinculadas a

programas existentes en muy diversos ámbitos: las instituciones académicas, las gubernamentales, las no gubernamentales, las agencias de desarrollo, las organizaciones campesinas, entre otras. En el caso de la licenciatura en DRS, se pretende que los y las egresadas puedan cumplir las siguientes funciones:

- Facilitación y dinamización de iniciativas locales.
- Educación, sensibilización e investigación-acción.
- Vinculación y gestión para canalizar hacia los distintos actores de las comunidades y regiones una amplia gama de recursos⁵ provenientes del exterior, es decir, de actores en otras regiones del país y del mundo.
- Difusión y traducción intercultural, tendiendo puentes entre distintos modos culturales de ver la realidad, de relacionarse y de actuar.
- Participación en equipos intersectoriales.
- Participación en procesos de producción teórica y metodológica y de construcción de ciudadanía, nutriendo las discusiones y alianzas necesarias para la construcción de formas de vida sustentables.

Se tratará de agentes comunitarios con las habilidades, conocimientos y actitudes necesarias para participar en programas e iniciativas encaminadas hacia el beneficio social y ambiental de las regiones interculturales y surgidas de las propias comunidades o impulsadas de manera conjunta por actores diversos. Podrán hacerlo radicando en dichas regiones o fuera de ellas. Su campo profesional no se limitará a ser contratados por alguna organización o institución, dado que tendrán los elementos para diseñar, concertar, gestionar e impulsar una amplia gama de iniciativas comunitarias que les permitirán autoemplearse, a la vez que generar beneficios a los grupos locales y las comunidades.

Algunos resultados

A pesar de las difíciles condiciones de trabajo, los resultados obtenidos hasta ahora nos hacen ser optimistas.

⁵ En el sentido más amplio del término, incluyendo información, capacitación, contactos, recursos financieros, etcétera.

Los y las estudiantes se han involucrado con entusiasmo en la actividad de investigación. Dentro de la línea sobre *procesos productivos y agroecología*, ha habido trabajos sobre cafecultura, ganadería, citricultura, acuicultura, milpa, comercialización de granos básicos, zacates, manejo de ixtle, cría tradicional de pollos, entre otros.

En la línea relacionada con la *apropiación del territorio para un desarrollo regional sustentable*, se han abordado temas como los siguientes: huertos, economía de traspatio, agotamiento de manantiales, tala de árboles, uso de especies maderables, y percepciones de los migrantes sobre el desarrollo local.

En el marco de la línea de investigación *nuevas visiones y prácticas hacia una cultura ambiental*, se han estudiado la deforestación y la contaminación de arroyos y ríos, y la percepción de diversos sectores sociales en torno a dichos procesos de deterioro ambiental. La problemática ligada al manejo o falta de manejo de los residuos sólidos es una constante en las cuatro regiones y ha sido abundantemente tratada. Se han buscado además alternativas para la reforestación de las orillas de los arroyos y, en general, el mejor cuidado de los ecosistemas regionales.

Finalmente, en el conglomerado temático sobre *cultura, derechos, género, salud y organización comunitaria*, se han generado estudios sobre las formas de organización y de ejercicio del derecho en las comunidades indígenas, la migración y sus causas, la violencia intrafamiliar, el alcoholismo, la reconfiguración de los roles de las mujeres que fueron migrantes en Estados Unidos, el uso de plantas medicinales, los movimientos sociales, la falta de participación en una ciudadanía que no acaba de constituirse como verdadera ciudadanía, etcétera.

En poco más de un año de trabajos, gracias a la labor estudiantil de investigación y al acompañamiento y asesoría ofrecida por el equipo académico, se han venido tejiendo relaciones respetuosas de colaboración con diversos actores de las regiones y con instituciones y organizaciones que despliegan iniciativas en las mismas. La mayoría de los docentes está trabajando de manera responsable y comprometida, invirtiendo más trabajo que el que la universidad puede remunerar y apoyando a los estudiantes con más dificultades.

Principales desafíos

Uno de los principales retos que enfrenta la UVI es el de abrir mayor espacio a la reflexión sobre la propia práctica. Existe en nuestra institución, como en tantas otras, una marcada tendencia a concentrarse en las actividades prácticas cotidianas. Ello no debe sorprender porque es lo común en una amplia gama de iniciativas e instituciones, pero sí merece ser atendido.

Otros retos se ubican en el plano pedagógico y metodológico, así como en los aspectos prácticos y de infraestructura. Los y las estudiantes ingresan acarreado una serie de dificultades (por ejemplo, en términos de la comprensión y elaboración de textos, y en el manejo del inglés), resultado de las deficiencias de su preparación previa. Además, no resulta fácil para los estudiantes asimilar estas nuevas oportunidades de formación e integrarlas a sus estrategias de vida y de organización en el ámbito familiar o comunitario. Tampoco es factible contar, al menos en esta fase de arranque, con una planta docente dotada de todos los conocimientos y experiencias necesarios para acompañar, de manera consistente y sistemática, los procesos de aprendizaje. Este problema no se resuelve fácilmente, porque se requeriría de fondos suplementarios para poder atraer a estas comunidades rurales a profesionistas con mejor preparación.

Finalmente, cabe destacar las dificultades materiales, atribuibles a una serie de inconsistencias en las formas institucionales de canalizar los apoyos financieros acordados entre el gobierno federal y el del estado de Veracruz. A un año de actividades, y con dos generaciones de estudiantes laborando ya en las instalaciones de las cuatro sedes regionales, las sedes siguen careciendo de bibliotecas y de conectividad a Internet, y las aulas tienen problemas que en ocasiones impiden llevar a cabo los trabajos de manera adecuada (como el exceso de calor o de ruido).

Epílogo

Las señales indican que nuestra audaz apuesta tiene elementos certeros y que será factible lograr nuestros objetivos como programa académico y como iniciativa de fortalecimiento de las capacidades comunitarias que se requieren para construir un nuevo camino civilizatorio, más justo y convivial con los seres humanos y los no humanos.

Bibliografía

- Alatorre, Gerardo (coord.) (2005), “Licenciatura en Desarrollo Regional Sustentable”, manuscrito, Universidad Veracruzana, México.
- Casillas M., Ma. de Lourdes y Laura Santini V. (2005), “Universidad Intercultural. Modelo educativo”, documento base, manuscrito, SEP/CGEIB, México.
- Freire, Paulo (1981), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, Siglo XXI Editores, México.
- Gadotti, Moacir *et al.* (2003), *Perspectivas actuales de la educación*, Siglo XXI Editores, Argentina.
- Grupo de Estudios Ambientales (1998), *¿Hacia la sustentabilidad?*, Memoria del Seminario, GEA/PNUD/Semarnap/FPH, México.
- Gutiérrez, Francisco (1985), *Educación como praxis política*, Siglo XXI Editores, México.
- Illich, Iván (1985), *La sociedad desescolarizada*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- Leff, Enrique (coord.) (2003), *La complejidad ambiental*, Siglo XXI Editores, México.
- Morin, Edgar (1998), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, España.
- Nieto Caraveo, Luz María (1999), *La evaluación y el diseño curricular como construcción social*, CIEP, Facultad de Ingeniería, de la UASLP, México.
- Núñez H., Carlos (1985), *Educación para transformar; transformar para educar*, Cooperativa Hidalgo S.C.L., Grupo Educación Popular, IMDEC, México.
- UNESCO (1998), *Hacia una educación sin exclusiones. Nuevos compromisos para la educación con personas jóvenes y adultas en América Latina y el Caribe*, UNESCO, CEAAL, CREFAL, INEA, Chile.
- Universidad Veracruzana Intercultural (2005), “Programa General de la Universidad Veracruzana Intercultural” (resumen), manuscrito, UVI, México [<http://www.uv.mx/uvi>].

CUARTA PARTE
Recursos naturales, producción y tecnología

Mujeres y tecnología alternativa: una experiencia en la Sierra de Santa Marta, Veracruz

*Susana Cruz-Ramírez**
*Lucio Tehwitzil Valencia***

La Sierra de Santa Marta y Soteapan

La Sierra de Santa Marta (SSM) se localiza en el sureste del estado de Veracruz y es una de las dos elevaciones montañosas que interrumpen la llanura costera del sur del estado; el otro conjunto montañoso corresponde a la Sierra de Los Tuxtlas (Velázquez, 2000). La Sierra de Santa Marta se extiende sobre el litoral del Golfo de México y se ubica a 150 km al sureste del puerto de Veracruz, y entre 25 y 30 kilómetros al norte de las ciudades de Minatitlán y Coatzacoalcos (Paré *et al.*, 1997).

Políticamente, la SSM, también conocida como Sierra de Soteapan, se conforma con los municipios de Mecayapan, Pajapan, y Tatahuicapan de origen nahua (49.3%, 56.6% y 53.44% del total de población respectivamente) y Soteapan, habitado por indígenas de la etnia zoque-popoluca (70.6% de la población total), así como por una importante cantidad de mestizos. La SSM está constituida por 239 localidades y una población de 69 255 personas (INEGI, 2000) asentadas en una zona de alta y muy alta marginalidad.

* Egresada de la Maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

** Coordinador General del Proyecto Sierra de Santa Marta, A.C. y de la línea Mujer, Salud y Medio Ambiente. Nuestro agradecimiento a la doctora Gisela Espinosa Damián por su invaluable dirección, comentarios y aportaciones en la presente investigación.

La región comprende 156 600 hectáreas, las cuales hasta inicios de la década de 1930 estaban cubiertas en su mayoría por bosques tropicales. Sin embargo, según estudios realizados en la zona, de 1967 a 1991 se deforestó 63.05% de la superficie original (Paré *et al.*, 1997 Ramírez; 1999:1-10). Actualmente la Sierra de Santa Marta y la de los Tuxtlas forman parte de la Reserva de la Biosfera de los Tuxtlas, constituida por decreto oficial en noviembre de 1998.

Soteapan cuenta con una superficie total de 49 759.342 hectáreas. Hay en el municipio 28 104 habitantes, de los cuales 25 076 habitan en hogares indígenas, lo que representa 89.22% de la población municipal (INEGI, 2005). La principal lengua indígena es el popoluca, aunque existen también hablantes de zapoteco y nahua. Soteapan es, sin duda, un municipio predominantemente indígena.

La zona presenta una gama de condiciones ambientales y recursos naturales que permiten actividades económicas diversas. La vegetación original, conformada en gran medida por pinar tropical y selva mediana perennifolia, ha sido sustituida en su mayor parte por cafetales. La cafecultura es una actividad muy importante para este municipio debido a que ocupa 62% de su superficie y aporta tres cuartas partes de la producción total de la sierra; su productividad es en promedio de cinco quintales por hectárea. En la actualidad, sus rendimientos han decaído como consecuencia de la crisis en los precios del café, que ha resultado en la falta de renovación de plantaciones y de mantenimiento adecuado de los cafetales.

En lo que se refiere a la milpa, predominan los rendimientos bajos en la producción del maíz, que son de apenas 1.8 toneladas por hectárea.

En cuanto a la vivienda y servicios públicos, reportan un total de 5 741 viviendas particulares habitadas, de las cuales 4 809 cuentan con agua entubada, 900 con drenaje y 4 239 con energía eléctrica. El drenaje de la cabecera municipal tiene como depósito final el río Huazuntlán que es uno de los principales afluentes de la zona. El número promedio de ocupantes por vivienda es de 4.78, la mayoría son propias y de tipo fija, los materiales utilizados principalmente para su construcción son cemento, tabique, ladrillo, madera y lámina (INEGI, 2005).

Las preocupaciones ambientales de las mujeres de Soteapan

En la Sierra de Santa Marta, como en varias regiones del país, hay una fuerte presión de los recursos naturales debido a un historial que a continuación citaremos.

A partir del parcelamiento de la tierra, se dio un acceso restringido a la montaña. Antes, todos los pobladores tenían libre acceso a este recurso comunal, pero en la actualidad únicamente los parceleros cuyas tierras mantuvieron superficies boscosas o que se localizaran cercanas a los límites forestales pueden seguir utilizando la diversidad de los recursos forestales, entre ellos la leña.

Esta transformación fue un parteaguas para las mujeres. Mientras que en los hombres recaía el mayor número de actividades –como el corte de madera para la construcción de casas, cacería y recolecta de plantas alimenticias–, las mujeres se concentraban en la colecta de productos alimenticios en ciertos periodos del año (frutas, inflorescencias, hongos) y de plantas de ornato forma esporádica. Las frutas recolectadas de la selva eran consumidas de manera ocasional y no formaban parte de su dieta básica. Otras frutas y hojas eran recolectadas en *acahuales*¹ y a orillas de los ríos. La actividad femenina por excelencia era la realizada en los ríos y arroyos, los cuales podían localizarse en la cercanía o en la montaña. En la actualidad, la mayoría de estas actividades han disminuido notablemente (Godínez y Lazos, 2003:145-177):

Yo trabajo en la casa. De niña iba al arroyo a lavar y a bañarnos, tomábamos agua del río. Ahora ya no. La tubería va para el río Huazuntlán. Toda el agua del drenaje va para allá [Natalia, 53 años].

Yo no soy de Sotepan, soy de Mezcalapa. Para allá hay monte. Cuando yo era chiquita había bastante fruta [en el monte], yo era muy cabrona de niña. A mí como me gustaba ir a cortar cartagena y cacapache. En mi tierra, cuando está llovisnando yo iba a pescar camarones y pescado. Aquí las mujeres no saben pescar. En tiempo de secas yo siempre voy. Los hombres van de noche, yo voy de día. A uno de mis hijos le da gusto y va también conmigo a pescar. A mis hermanos les gustaba ir a cazar, si no traen toche, traen iguana, ardilla o traen sus camarones [Domilia, 38 años].

Las preocupaciones ambientales de las que dan cuenta las mujeres se refieren a la pérdida de bosques, que trae por consecuencia la escasez de agua y la contaminación, producto del drenaje presente en el centro de la comunidad. En sus opiniones se distingue una preocupación originada por el racionamiento que padecen a lo largo del año, principalmente en la época de estiaje. Sin embargo,

¹ Se le llama *acahual* a la vegetación en regeneración en distintos estadios de crecimiento.

también se percibe la pérdida de un espacio en donde, en algunas épocas del año, ellas realizaban actividades básicas como el lavado de ropa y de maíz, y de donde además se obtenían alimentos para la familia: el río.

El agua se nos está escaseando aunque tenemos aquí la montaña cerca. Los ríos se van quedando sin agua [...] Antes había agua de los pozos pero ahora el drenaje pasa a los arroyos que están cerquita. La gente que vino de fuera vinieron a amolar los ríos pues metieron tuberías. Después, los mismos paisanos empezaron a meter también tubería. Ahora, hace como siete años vino un papel de Huazuntlán, San Pedrito y Saltillo diciendo que qué nos parecería que ellos nos enviaran drenaje [...] Aquí no hay planta de tratamiento. Ya no se puede lavar maíz, ya no se puede agarrar pescado [...] La cascada ya no sirve. Yo que soy de aquí, ya no voy a bañarme. Antes se podía agarrar caracol, pescado, camarón [...] la gente que no teníamos recursos íbamos a agarrar. Nosotros no tenemos drenaje sino fosa séptica [Matilde, 38 años].

En cuanto a la importancia de la montaña para la comunidad, las mujeres piensan que “el agua viene de la montaña y nace entre las rocas” (Gabriela, 43 años), por ello, la pérdida de la superficie boscosa entra en relación directa con la escasez de la misma: “La montaña está pelona, ya no hay casi árboles. Nomás se cortan y no se siembran. No todos llevamos plantitas para sembrar en la parcela, para que cuando cortemos una metamos otra. De lejos ya no se ve cerro, se ve pelón. También por eso nos estamos quedando sin agua” (Matilde).

Debido a que varias de las familias son vecindadas, otra preocupación básica para las mujeres es la leña. A partir del parcelamiento hay una restricción de acceso a las distintas áreas de la comunidad, lo que dificulta enormemente su obtención: “No permiten entrar al monte porque es parcela. Si te ven, te preguntan qué andas buscando. Cada quien entra a su parcela. Yo tengo puro potrero. En el año compro un carro de leña [equivalente a tres árboles de encino amarillo]... con eso me alcanza todo el año” (Natalia, 54 años).

La dificultad de conseguir leña implica que las mujeres y los hombres de la familia dediquen mayor tiempo a la búsqueda y transporte de la misma. En el caso de mujeres vecindadas, como en la mayor parte de compañeras del grupo de Sotepan, resulta un problema mayor debido a que en la mayoría de los casos no cuentan con parcela propia. Esto lleva a las familias a rentar espacios

para la siembra de básicos y a comprar árboles completos para leña a parceleros que cuenten con espacios boscosos dentro de su propiedad. Incluso las lleva a adquirir árboles en las comunidades aledañas, lo que incrementa los costos debido al pago de transporte:

Yo compro leña [...] porque nosotros no somos parceleros, ya somos avecindados. Compro leña y me dan a cien o doscientos pesos el árbol. El año pasado compré en San Fernando y el carro me costó trescientos pesos, había comprado cuatro árboles. Eran palos de guayacán. Yo no he comprado de encino sino puro de guayacán. El palo lo tiene que cortar el motosierrista y hay que pagarle. Son ciento cincuenta pesos del motosierrista. Yo salgo a trabajar para comprar mi leña [...] mi esposo toma mucho y no me da recursos. Ni modo que me quede aquí esperando [Eulogia, 46 años].

Esta situación ha llevado a varias de ellas a realizar labores de siembra, en los propios solares o en las pequeñas propiedades con las que cuentan, con especies nativas dendroenergéticas como encino amarillo (*Quercus glaucescens*) y de rápido crecimiento como el cocuite (*Gliricidia sepium*) y el paraíso (*Melia azedarach*).

A partir de las opiniones registradas en las entrevistas, vemos que las preocupaciones de las mujeres se refieren a servicios básicos como el abastecimiento de agua y leña para consumo familiar y para labores domésticas y de limpieza. Sin embargo, se advierte poca preocupación por la contaminación que ocasionan los desechos vertidos al río Huazuntlán debido a que no es su fuente de abastecimiento para las tomas domiciliarias y a que la mayoría de las entrevistadas viven en la zona alta de la cabecera. También se observa una especie de “alejamiento del problema” que puede deberse en buena medida a que los manantiales de los cuales se abastece la comunidad están lejanos de la zona de contaminación. Uno de los manantiales en realidad se localiza en la comunidad de Ocotál Chico y otro más en Platanillo.

Tecnologías apropiadas

El concepto de *tecnología apropiada*, llamada también *tecnología alternativa*, *intermedia* o *rural*, se refiere a aquella tecnología de pequeña escala, descentralizada, basada en recursos locales, de operatividad y mantenimiento sencillo, que utiliza

fuentes naturales de energía, no contamina o no provoca impactos negativos en el ambiente, y toma en cuenta el contexto del usuario y sus conocimientos, así como elementos sociales y económicos además de los estrictamente técnicos. En el contexto de la vida campesina, este tipo de tecnología sería aquella que permita potenciar las capacidades productivas y alcanzar un mayor grado de bienestar y autonomía (Díaz y Masera, 2001:1-15). Son, a decir de Dávila y Stern (1999), una búsqueda de nuevas formas de vida, nuevos valores; un conjunto de estrategias y de respuestas humanas concretas a necesidades de supervivencia de individuos y de grupos sociales que hasta hoy han sido marginados.

La tecnología no es un elemento neutro ni resultado “natural” del desarrollo científico-tecnológico, tampoco es un “paquete” que debe ser adaptado y usado en todas partes. Por el contrario, la tecnología es resultado de una compleja interacción de las necesidades y recursos, de los objetivos y de la lógica de desarrollo de quien la diseña (Díaz *et al.*, 2004:1-2).

La difusión de tecnologías apropiadas pretende poner al alcance de la población rural una alternativa cuyo propósito es que el usuario realice las actividades cotidianas, de producción y reproducción, con mayor comodidad, eficiencia y seguridad, y al mismo tiempo haga un mejor uso de los recursos. Se trata de tecnología de tipo mecánico o de herramientas o instrumentos, que facilita o mejora el trabajo destinado a las actividades de producción y reproducción, o que proporciona valor agregado a un producto. Ejemplo de ella son las tecnologías para la autosuficiencia en energía, que aprovechan la energía solar, la eólica o la biomasa; o las tecnologías para el manejo y aprovechamiento sustentable de agua o de residuos agrícolas o domésticos (Berrueta, s/f:3-4)

A lo largo de la historia, los organismos que brindan asistencia técnica o los que se dan a la tarea de diseñar, introducir o transferir tecnologías “modernas” han dejado de lado en la mayoría de los casos los conocimientos locales, subvalorándolos por considerarlos inútiles o atrasados. Estos agentes han actuado sin tomar en consideración que la introducción de una nueva tecnología repercute en las relaciones sociales, culturales y productivas existentes. Por otro lado, el diseño e implementación de tecnologías ajenas al modo de vida campesina corre el riesgo de llevar implícito el fracaso al ser incongruente con los estilos de producción locales. La tecnología no puede ser considerada fuera de los procesos sociales. A decir de Canabal (1997:18-19), los actores sociales la emplean, la adaptan y la

recrean de acuerdo con sus necesidades y estrategias de reproducción conforme a condiciones ambientales, mercantiles o de disposición de mano de obra. Por todo esto, cobra una enorme importancia la reflexión conjunta y el diálogo para encontrar las necesidades sentidas de los grupos o comunidades. Esta condición puede conseguir la generación de innovaciones que incluyan, en igualdad de condiciones, los saberes propios de los usuarios y de los agentes externos.

El cambio tecnológico, considerado como un instrumento del desarrollo rural, se logra a partir de tres componentes básicos: la generación (proceso de investigación para obtener conocimientos nuevos que origina bienes y servicios que se incorporan a la tecnología); transferencia (considerada como el conjunto de actividades, acciones y servicios organizados, necesarios para entregar a los usuarios una tecnología adecuada e incorporable a sus procesos productivos o a su vida diaria); y la adopción (proceso por el que los usuarios valoran y hacen uso de la tecnología transferida) (Vejarano, 1990:95-130). Es por ello que no basta con adaptar una tecnología a las condiciones locales, sino también debe tenerse en consideración el proceso mediante el cual las compañeras/os lo adoptan y lo incorporan a sus prácticas cotidianas. Radulovich y Karremans (1993:70) indican que para estimar el nivel de adopción de una tecnología introducida se deben considerar al menos cuatro aspectos: opinión, uso, adaptaciones y difusión espontánea.

Por su nivel de intervención, Carazo (1999:11-23) divide las tecnologías apropiadas en domésticas y comunitarias. Las primeras abarcan tecnologías de uso en el hogar. Éste nivel se plantea como el más “sencillo y directo” y tiende a ganarse la confianza de la familia, especialmente de las mujeres, que aprobarán o abandonarán cualquier innovación tecnológica en el hogar. El nivel comunitario se dirige a acciones colectivas y ambientales, donde es importante la visión integral y el accionar de toda la comunidad.

El porqué de las tecnologías...

Los supuestos a favor de las tecnologías alternativas se orientan a fomentar procesos constructivos sustentables técnica, económica, ecológica y socialmente, y contempla los siguientes elementos de sustentabilidad:

- Son tecnologías que toman en consideración las necesidades y circunstancias de comunidades campesinas específicas.
- Las técnicas son de bajos insumos y pueden generar y afianzar la participación organizada de la comunidad usuaria.
- Las tecnologías alternativas buscan ser culturalmente compatibles, puesto que tratan de adaptarse a la lógica campesina combinando elementos del conocimiento tradicional con otros de la ciencia agrícola moderna.
- Son más eficientes energéticamente hablando pues se basan en el reciclaje de desechos y su reintegración al sistema.
- Reducen los impactos en el medio ambiente.
- Fomentan el reconocimiento y la valoración de las potencialidades, los recursos locales y el desarrollo o utilización de técnicas constructivas basadas en tales recursos (Carazo, 1999).
- Intentan optimizar los recursos humanos, instrumentales, técnicos y económicos para hacer más eficiente y racional el empleo de insumos, minimizando el uso de insumos externos.
- Toman en consideración la cultura y los intereses locales y regionales, contribuyen a preservar las características fundamentales de las diferentes culturas e impulsan el desarrollo de sus capacidades y potencialidades.
- Deben ser lo suficientemente adaptables para permanecer y ajustarse a las cambiantes condiciones de vida de las y los usuarios.
- Su fabricación, mantenimiento y/o reparación pueden ser hechos por los mismos usuarios o a nivel local. Este requisito tiende a posibilitar la apropiación integral y el control permanente del conjunto del proceso.
- Deben contribuir a la preservación del medio ambiente, reciclar sus diferentes recursos y emplear fuentes alternas de energía.

El fin último es implementar tecnologías que optimicen los procesos y potencien mecanismos de autorregulación del sistema, a partir de promover los servicios y las funciones ecológicas propias del mismo. Estas tecnologías, entre otras cosas, tienden a mantener o incrementar la biodiversidad estructural y funcional de los espacios cotidianos y agroecosistemas, así como la conservación de los recursos existentes (Privedera *et al.* 2005:1-15).

En el caso de la SSM, las ecotecnologías trabajadas durante casi una década pretenden, como veremos, ser adaptables y adoptadas por las mujeres para contribuir al beneficio de las propias usuarias, de sus familias y de su entorno.

Los planteamientos ecotecnológicos en la Sierra de Santa Marta

Los proyectos productivos, ecológicos, de comercialización y de mejoramiento a la salud constituyen la forma de intervención privilegiada de organizaciones gubernamentales (OG) y de la sociedad civil (OSC) en el medio rural. Concebidos en un espacio y tiempo limitado, con objetivos concretos, medibles en resultados materiales, los proyectos han sido muchas veces impuestos a diversas sociedades.

La intervención de agentes externos puede estar motivada por la creencia implícita de que una mejor tecnología e ingresos mayores para los campesinos fortalecerán a las comunidades rurales y las harán más autosuficientes. Sin embargo, el énfasis al afinar la tecnología puede dar como resultado un producto bien terminado, pero con bajo impacto en la vida de los agricultores. La medición del progreso y la evaluación de los resultados del desarrollo de una tecnología puede degenerar en un juego de números en el que se dé mayor importancia al simple hecho de contar cuántas campesinas han adoptado una práctica en particular, sin determinar el efecto real del cambio tecnológico en los hogares rurales ni analizar las razones para su aceptación o rechazo. Quienes apoyan un enfoque tecnológico pueden olvidar que son parte de un proceso mucho más amplio de desarrollo rural que involucra no sólo a la tecnología, sino también cambios en el comportamiento de los individuos y el desarrollo de instituciones locales (Buckles y Tripp, 1993:3-8).

Es en este sentido que el desarrollo humano sostenible debe poner a la gente en el centro mismo de su preocupación. La protección al medio ambiente es vital, pero no es un fin en sí mismo. Cada medida ambiental debe considerar el bienestar de la población del mundo.

En la Sierra de Santa Marta, al sur de Veracruz, existen esfuerzos de varias instituciones y organizaciones civiles para generar alternativas en busca del desarrollo local y la conservación de los recursos. Debido a la prioridad para la conservación de esta zona, varias organizaciones tanto gubernamentales como

de la sociedad civil han llevado a cabo esfuerzos e iniciativas de conservación y desarrollo. A pesar de que varias de estas iniciativas se han encaminado hacia un mismo objetivo (la conservación del medio y el desarrollo socioeconómico), la estrategia implementada tanto por OG, como por OSC ha diferido notablemente. A decir de las OSC, las organizaciones gubernamentales han apostado por un esquema asistencial que ha derivado en un modelo paternalista, el cual limita el desarrollo de las capacidades de los actores locales. En el caso de las organizaciones civiles, se ha tratado de implementar un esquema de participación por parte de la comunidad en el planteamiento de alternativas, toma de decisiones, autogestión y desarrollo de las capacidades locales.

En el caso de las mujeres, los proyectos que han sido instrumentados principalmente por OSC –como Fomento Cultural y Educativo, Proyecto Sierra de Santa Marta (PSSM), Sociedad Cooperativa Mock-cinti, Codesuver y Tzoca-teyo de la Sierra– parten de una propuesta alternativa de desarrollo con perspectiva de género, que a la vez que contribuye a atender algunas de las necesidades propias de las participantes, crea espacios de crecimiento personal y colectivo que, en un momento dado, les dé elementos para transformar sus relaciones de género tanto en el ámbito doméstico o familiar como en el comunitario.

Dado su enfoque de mejoramiento en la calidad de vida de las mujeres y sus familias, las acciones llevadas a cabo por estos grupos contemplan el componente de autoconsumo y nutrición (siembra de hortalizas, especies medicinales, intensificación en el solar), mejoramiento a la vivienda (estufas ahorradoras de leña, letrinas aboneras secas, colectores pluviales con tanques de ferrocemento, tratamiento de aguas grises) y salud (elaboración de productos medicinales, diversificación de la dieta). Las mujeres integradas en estos grupos son popolucas y mestizas.

Independientemente de la escala y de los actores que la lleven a cabo, la adecuada planeación en los proyectos (que considere la viabilidad técnica y social y el impacto en la mujer y su familia) y una capacitación permanente resultan indispensables para el desarrollo de los mismos.

La salud de las mujeres y los niños: razones para pensar en alternativas

En México, como en otros países de América Latina, el uso de leña entre la población rural es una constante. Según datos proporcionados por el INEGI (2000),

del total de viviendas habitadas en el país 23% corresponde a vivienda rural. Actualmente alrededor de la cuarta parte de la población mexicana, entre 25 y 28 millones de habitantes, cocina con leña. De éstos, 19 millones de habitantes usan este energético como combustible único para cocinar (INEGI, 2005) y alrededor de 8 millones la usan en combinación con gas LP. El mayor uso de la leña se concentra en los hogares rurales y semiurbanos. La leña es todavía el principal combustible residencial en México, ya que suministra aproximadamente 40% de energía total utilizada. Asimismo, aporta 80% de la energía usada en los hogares rurales (Díaz 2001:1-15; Díaz, Barreta y Masera 2004:1-2).

Debido al papel social asignado a las mujeres, son ellas quienes permanecen el mayor tiempo expuestas al humo del fogón y en variadas ocasiones la cocina es también el espacio donde los niños pequeños pasan la mayor parte del día.

En nuestro país, en muchas comunidades la gente usa fogones abiertos, también llamados de “tres piedras”. Debido a su estructura, el daño para las mujeres, los niños y el medio ambiente crece exponencialmente. Se ha detectado que esta forma de cocinar afecta la calidad del aire al interior de las viviendas, al punto de que se han medido niveles promedio que se encuentran cinco veces por encima de las normas nacionales de calidad del aire para ambientes extramuros. Las enfermedades respiratorias agudas son la primera causa de mortalidad en niños menores de cinco años en estados con población mayoritariamente indígena. Aunado a lo anterior, se registra una tasa de mortalidad por tuberculosis pulmonar entre los pueblos indígenas dos veces más alta que en la población mexicana en general (Rojas, 2005:13-14).

Otra consecuencia importante que las mujeres de la SSM comentan es el peligro de accidentes que pueden causar heridas y quemaduras graves a niños pequeños cuando el fogón se encuentra a ras de suelo.

El manejo de leña como fuente energética y sus consecuencias en la salud no es exclusivo de México. En estudios realizados en Chile a niños de zonas rurales, se detectó que el humo puede contribuir a aumentar los niveles de PM_{10} ,² CO, aldehidos e hidrocarburos aromáticos policíclicos (HAPs) como el benzo-(a)-pireno que es mutagénico (Samet *et al.*, 1987:25-29).

² Partículas de humo, tierra y polvo tóxicos de las fábricas, la agricultura y los caminos.

En mujeres, los resultados de estudios clínicos no son más alentadores: se confirmó una fuerte asociación entre la enfermedad pulmonar obstructiva crónica (EPOC) y la exposición al humo de leña y carbón. También se demostró una fuerte asociación entre la bronquitis crónica o el enfisema pulmonar y la tuberculosis activa (García-Sancho, *et al.*, 2004:239-240). Si pensamos que la mayor parte de las mujeres están expuestas desde su infancia y juventud al humo, en edades avanzadas se puede hablar de efectos acumulativos con graves consecuencias en su salud (Orozco-Levi, 2006).

Por todas estas razones, salta a la vista la necesidad de probar tecnologías que aminoren o erradiquen el problema para mejorar la calidad de vida de mujeres y niños de las comunidades rurales del país y de la región.

Historia de las intervenciones

En 1993 el Proyecto Sierra de Santa Marta, crea el programa “Mujer y producción: el trabajo en solares” con el objetivo de abrir espacios de participación a las mujeres campesinas dentro de un proceso de desarrollo sustentable en la región del mismo nombre, en donde se planteaba la discusión, aplicación o aprendizaje de nuevas tecnologías, o la readecuación de tecnologías locales. Se consideró que trabajar con mujeres era importante si se quería conocer e incidir en un aspecto esencial de la calidad de vida: la salud y la nutrición.

En este contexto, los objetivos que se plantearon la creación del programa fueron:

- a) Conocer, aunque fuera en parte, las formas de vida y las expectativas de las mujeres popolucas de los poblados donde el PSSM realiza sus actividades.
- b) Caracterizar los solares de la zona de trabajo.
- c) Sentar las bases para generar un proceso de participación (*empowerment*) que las convirtiera en sujetas sociales capaces de transformar aspectos relevantes que las atañen en forma individual o como integrantes de una colectividad.

- d) Proporcionarles una opción para nuevos aprendizajes en un espacio cultural y socialmente accesible a ellas, como es el solar.³
- e) Involucrarlas en el fortalecimiento de la producción para el consumo, que se planteaba como el eje principal de la estrategia de acción del PSSM (Godínez, Velázquez y Mateo, 1997).

Las primeras ecotecnologías

En el año de 1996 se consigue, mediante un proyecto presentado a la embajada de Canadá en México, un primer financiamiento para la realización de las primeras tecnologías dirigidas al mejoramiento de la salud y la vivienda de las mujeres: la construcción de letrinas aboneras secas.

En marzo de 1997⁴ el PSSM consigue un contrato ante la Semarnap para llevar a cabo los planes comunitarios de manejo de recursos naturales en el marco del Programa de Desarrollo Rural Sustentable (Proders), en las comunidades de San Fernando (Soteapan), Venustiano Carranza (Tatahuicapan), Pescador (Pajapan), Miguel Hidalgo (Catemaco) y Perla del Golfo (Mecayapan).

Para el caso de San Fernando, el taller se realiza con la participación igualitaria de hombres y mujeres y se hacen recorridos por la comunidad para elaborar un plan comunitario de manejo y sentar las bases para iniciar un proceso de ordenamiento territorial; en este taller el grupo de mujeres hace referencia a la necesidad de dar solución a dos problemáticas específicas a las cuales se enfrentan: la falta de servicios sanitarios y el abasto y la disponibilidad de leña. En el segundo caso, que es el que aquí trataremos, las mujeres manifiestan que a partir de la entrada en vigor del Procede se llevó a cabo el reparto y la reubicación

³ Los solares son los agroecosistemas en los que habitan las unidades familiares campesinas. Estos sistemas proveen a la familia de numerosos satisfactores como frutas, vegetales, plantas medicinales y de ornato, condimentos, leña, fibras, animales menores e incluso peces o crustáceos. Son espacios de trabajo y de descanso, donde ocurren las primeras etapas de crianza de los y las niñas, donde se almacenan y transforman las cosechas. En su seno ocurren procesos de selección, domesticación y conservación de especies vegetales o animales, o se ensayan nuevas tecnologías (Godínez, 2001).

⁴ En este año el coautor del artículo ingresa al PSSM como tesista y técnico auxiliar en el programa, siendo el taller de San Fernando su primer acercamiento con los grupos de mujeres.

de tierras y parcelas de laboreo, por lo que ahora es más difícil conseguir leña, sobre todo para las mujeres vecindadas, sufriendo en el menor de los casos un regaño por parte de los propietarios de la parcela, y en el mayor, el acoso sexual por parte de los poseedores de los predios.

Es por ello que se buscan algunas alternativas para dar solución a la problemática. De esta manera, con fondos de la fundación NOVIB de Holanda, quienes financiaban al PSSM en ese periodo, y como parte de una visita de intercambio de experiencias, dos de las mujeres del grupo de San Fernando son capacitadas por el Grupo Sierra Gorda de Querétaro en la construcción de estufas ahorradoras de leña o estufas mejoradas.

Estas primeras estufas se construyen a partir de materiales de mampostería como tabiques, varillas metálicas de $\frac{3}{4}$, cemento, arena, cal, tubos metálicos y un comal también de lámina. La forma era cuadrada, de dos hornillas, en una de las cuales se incrustaba el comal y en otra se formaba una parrilla con las varillas a fin de que fuera utilizada para cocer a la par los frijoles o calentar el café.

Fueron en total 25 estufas mejoradas las primeras que se construyeron en San Fernando. Sin embargo, existieron múltiples factores que impidieron el éxito de la ecotecnia: en primer lugar, la eficiencia calórica no fue la esperada pues únicamente se pudo ahorrar entre 10 y 20% de la leña utilizada,⁵ los comales se doblaron al contacto con el fuego y rompieron la estructura, el cemento se cuarteó y no existió manera de repararlos, por lo que el humo se fugaba por las grietas. En segundo lugar, la construcción corrió a cargo únicamente de los campesinos esposos de las mujeres que participaron en el curso, por lo que las mujeres casi no intervinieron y la actividad se tornó prácticamente masculina, además de que se requería un conocimiento mínimo de albañilería para la preparación de la mezcla.

Para que este proyecto no corriera con la misma suerte que las letrinas abonearas secas, y las mujeres no cayeran en el desánimo, se buscaron otras estrategias para darle un mejor uso al fogón. De esta manera, se dieron algunas clases de

⁵ Se realizaron mediciones de peso seco de la leña durante todo el día para comparar contra el uso del fogón o tres piedras. En la medición participaron las mujeres que construyeron el fogón, a quienes se les dio una balanza romana y unas hojas de registro en donde anotaban los trozos de leña antes de meterlos al fogón durante el desayuno, comida, cena, cocido de nixtamal y elaboración de tamales u otros guisos. La medición se realizó a lo largo de tres meses.

cocina con alimentos de la región y se probó la elaboración de pan en el fogón,⁶ aprovechando que la estructura era un tanto aparatosa y esto permitía meter una pequeña charola de seis panes en la hornilla donde se encontraba el comal. Este taller entusiasmó a las mujeres y pronto la mayoría comenzó a elaborar pan y pasteles en sus casas. Mientras tanto, la técnica responsable del programa iniciaba la búsqueda de una alternativa que permitiera, paradójicamente, mejorar la estufa mejorada. Entonces se echó mano del arquitecto, a quien nuevamente se contrató para dar un taller de elaboración de estufas, solamente que ahora el taller se realizaría en la comunidad de Ocozotepec. A este taller asistieron cerca de 25 mujeres.

Este nuevo modelo de estufa ahorradora de leña se basó en la utilización de una mezcla de materiales locales y de mampostería. De esta manera se construyeron fogones de dos hornillas con un esqueleto de tabiques rojos y una mezcla cementante compuesta de cal, ceniza, arena, tierra y agua.

Aprovechando la difusión del modelo hacia otras comunidades, el equipo técnico se incrementó conformándose ahora por la bióloga Lourdes Godínez como coordinadora del programa, el pasante de biólogo Lucio Tehuitzil y la antropóloga Alma Alfaro.

En esta nueva etapa de difusión y promoción de las estufas ahorradoras de leña, Lourdes y Lucio Daniel se hicieron cargo de la promoción de las estufas en las comunidades de San Fernando y Ocozotepec, en tanto que Alma Alfaro hacía lo propio en Ocotál Chico. Para reforzar la promoción también se contó con la participación de promotoras campesinas en cada comunidad: Serafina Márquez en San Fernando, Porfiria Mateo⁷ en Ocotál Chico y Santana en Ocozotepec. Este taller también sirvió para que las mujeres ensayaran y propusieran nuevas formas de elaboración de la estufa dando rienda suelta a la imaginación, la necesidad y las condiciones de las cocinas, así que se inventaron estufas de modelo “Z”, “pera”, “guitarra”, “panquecito”, “volcán”, etcétera. Estufas de formas singulares pero

⁶ Este taller fue impartido por el coautor, quien elaboraba pan de manera familiar.

⁷ Porfiria Mateo se convirtió en la primera usuaria y promotora de las estufas ahorradoras de leña en Ocotál Chico debido a que desde niña padecía asma bronquial, adquirida por la exposición permanente al humo del fogón. Desafortunadamente, Porfiria falleció en 1998 víctima del asma.

con una finalidad común: evitar la exposición de las mujeres al humo y los accidentes a los miembros pequeños de las familias.⁸

Las mujeres ahora tomaban el control en la construcción de las estufas desplazando a los hombres. Sin embargo, al igual que en las estufas iniciales, se sufrió un nuevo descalabro pues al parecer los materiales tampoco eran los propicios, por lo que las estufas terminaron colapsándose en una vida media de cuatro meses. Algo indudablemente estaba fallando.

No fue sino hasta 1999, dos años después de la primera estufa, que las propias campesinas y campesinos nos dieron la respuesta. En una prueba que realizó una pareja de campesinos de San Fernando, Dorotea Márquez y Facundo Cruz, mezclando aserrín como parte de la mezcla para que sirviera como material de anclaje,⁹ se percataron de que ésta conseguía una mayor dureza y perdurabilidad. Otra modificación que los campesinos realizaron fue la elaboración de fogones de tres hornillas en forma ovalada y con un repello fino de cemento mezclado con ceniza, cal y un poco de pintura para concreto, de donde luego provino un nuevo nombre ideado por ellos: las estufas “lodocolor”... “Más chingonas que un microondas” (Facundo Cruz, San Fernando).

¿Pero cuál fue el origen de tan maravillosa mezcla? La respuesta estaba frente a nuestros ojos: mucho tiempo antes de que se utilizara la lámina de zinc y la madera para la construcción de las casas, las viviendas popolucas se construían de materiales locales como las cortezas de árboles de ceiba, conocido en lengua materna como *Kuyñaaca* (*Piel del árbol*), varas secas y un “embarre” elaborado de tierra roja barrosa, agua y zacate colorado o talquetzal. Fue así que usando el principio del “embarre” y mezclándolo con arena, cal y ceniza se logró el maravilloso cementante.

⁸ Durante el tiempo de ejecución del proyecto tuvimos conocimiento de al menos tres accidentes sucedidos a niños de las comunidades por tirarse la comida caliente del fogón o caer encima de las brazas, pues las mujeres acostumbraban “juntar la lumbre” a ras de suelo.

⁹ En otras experiencias en diferentes partes de la república se ha utilizado el zacate, el estiércol, el aserrín y otros materiales fibrosos como material de anclaje.

La competencia por el nicho de la estufa

Después de que al fin se encontró la mezcla perfecta para que las estufas funcionaran, se dio un fenómeno de competencia entre las campesinas y los campesinos por mejorar cada vez más sus modelos. Ésta fue protagonizada, ni más ni menos, que por un trío de hermanas y sus respectivas familias: Serafina Márquez e Hilario Domínguez, Dorotea Márquez y Facundo Cruz, y Fidelia Márquez con Benito Cruz.¹⁰ Estas mujeres son hermanas, hijas de un mismo padre, pero de distinta madre.

El origen de la competencia entre hermanas al parecer ya era añejo y se remontaba hasta la época de su niñez y juventud. Sin embargo, ésta se fortaleció a partir de la intervención del PSSM. Al principio se “contrató” a la familia de Serafina para que impartiera talleres de capacitación al resto de las mujeres del grupo, que para ese tiempo sumaban más de 85, dándole una compensación de 300 pesos por taller. Pronto esto llegó a los oídos de Dorotea, quien ofreció realizar los talleres por 250 pesos involucrando a toda su familia, pero en otra comunidad en la cual se trabajara con otro grupo; así que dieron los talleres en la comunidad de Mazumiapan.¹¹ En ambos casos el proyecto contaba con una compensación económica para los talleristas y materiales para su cuidado personal: cubrebocas para evitar la inhalación de la cal, goggles para los ojos y guantes de caucho para realizar la “amasada” de la mezcla.

Por si dos familias fueran poco, Fidelia también quiso hacer su negocio, así que se ofreció a realizar talleres de capacitación, a lo cual se respondió con una negativa, primero porque todo indicaba que esta situación podía llevar a un conflicto, y en segundo lugar porque no había otra comunidad planteada para realizar las estufas. Sin embargo, pronto ella haría su propio negocio, al igual que las otras familias.

Después de que se realizaran los talleres de capacitación, en San Fernando se construyeron las primeras 85 estufas ahorradoras de leña (Ocotal Chico 34, Mazumiapan 45, y en Ocozotepec¹² 35).

¹⁰ A su vez, Facundo y Benito Cruz también eran hermanos. Los nombres reales de estas parejas permanecerán en el anonimato.

¹¹ Este taller se realizó con fondos de un proyecto Proders.

¹² En Ocozotepec la capacitación fue realizada por Santana.

A pesar de que las estufas tuvieron cierto éxito entre las comunidades, pronto nos percatamos de que los talleres de capacitación habían beneficiado mayormente a unos cuantos, pues la elaboración de las estufas se convirtió en un negocio para las tres familias involucradas. No pasó mucho tiempo para que el equipo se enterara de que las tres familias realizaban el taller, pero que lo hacían de manera rápida de forma tal que se omitieran algunos de los pasos y la gente no aprendiera bien, así que ofrecían sus servicios para construirles ellos mismos su estufa a cambio de una “módica” cantidad de 150 pesos.

Esto llevó a replantear la intervención y hacer un balance sobre el “éxito” de la ecotecnia, y es que si bien se ahorraba leña y se lograba que las mujeres no estuvieran en exposición constante del humo, tenían que pagar a los “capacitadores” por la construcción de la misma un costo similar al que tenían los materiales para su construcción.

Viene la segunda vuelta...

Llegó el año 2000 y con ello el replanteamiento de nuestra estrategia como institución y también como programa. Este año se dedicó a que nos realizarán una evaluación externa, en la que se replantearon las bases del proyecto, lo cual influyó en el cambio de nuestras políticas, la reconfiguración del grupo de trabajo, la ampliación de las zonas de trabajo, etcétera. En este año, la responsable del programa consideró que ya no era necesario contar con dos personas en la atención de las dos comunidades en donde ahora trabajábamos, San Fernando y Ocotil Chico. Así que era hora de buscar ampliar la zona de influencia hacia otras comunidades que antes no se habían atendido.

Producto de la evaluación externa se crearon dos zonas de trabajo: la zona cafetalera, conformada por las comunidades popolucas, y la zona del Golfo o costera, conformada por comunidades nahuas y mestizas.¹³ Así, aprovechando la coyuntura, el coautor de este escrito asume la responsabilidad completa de formar nuevos grupos de trabajo en algunas de las comunidades de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan.

¹³ La zona costera se conformaba por los municipios de Tatahuicapan de Juárez, Mecayapan y Pajapan.

La experiencia adquirida como técnico auxiliar en las comunidades popolucas animó al responsable a formar los grupos de trabajo, pero había algo inquietante: ¿cómo iba a formar grupos de mujeres cuando era un varón y sin mucha experiencia en los temas de género? Así que el proyecto de las estufas ahorradoras sería un proyecto considerado “punta de lanza” para comenzar a crear confianza en las mujeres, a fin de que se formaran los grupos de trabajo, en tanto él leía documentos relacionados con el tema de género.

Así se formaron grupos en las comunidades de Venustiano Carranza, Fernando López Arias, La Valentina y Santanón Rodríguez, pertenecientes al municipio de Tatahuicapan de Juárez, en donde las dos primeras son de origen mestizo y las dos últimas de origen nahua.

Tomando la experiencia anterior, no se quiso repetir nuevamente el mismo error, así que los talleres de capacitación los realizó el técnico responsable. Había presenciado tantas veces la elaboración de las estufas ahorradoras, que ahora las podía construir sin mayor problema. Pronto se construyeron 25 estufas en Venustiano Carranza, 36 en Valentina, 15 en Santanón y 27 en Fernando López Arias. Lo mejor de todo esto es que ahora sí fueron las propias mujeres las que construyeron su estufa.

La cobertura de estas comunidades sirvió para que diversas instituciones, tanto gubernamentales como no gubernamentales, que intervenían en la región, incorporaran en sus planes de trabajo la construcción de un mayor número de estufas, así que el DIF, Sedere,¹⁴ los ayuntamientos, la Reserva de la Biosfera, la Semarnat y Tzooka Teyo de la Sierra, pronto comenzaron la construcción de estufas en toda la región.

Al interior del PSSM, los técnicos que trabajaban en la zona costera en temas relacionados con el manejo de sistemas agroforestales, también se convirtieron en promotores de las estufas. De esta manera, se cubrieron las comunidades de Magallanes, Úrsulo Galván, Zapoapan, Mirador Pilapan, Ocotil Texitapan, Encino Amarillo, algunas en la cabecera municipal de Tatahuicapan, etcétera.

Para el 2001 la responsable del programa en la zona cafetalera decide retirarse temporalmente del PSSM, pues le ofrecieron la coordinación del programa de mujeres en desarrollo rural dependiente de la Sagarpa. Así que nuevamente “preparé mi regreso a la zona cafetalera”.¹⁵

¹⁴ Secretaría de Desarrollo Regional, dependencia del gobierno veracruzano.

¹⁵ Entrevista.

Esta vez sólo se trabajó con las comunidades de Ocotál Chico, Santa Marta y Mazumiapan, además de las comunidades de López Arias, Venustiano Carranza y La Valentina. La labor básica era la elaboración de talleres de capacitación para la construcción de estufas ahorradoras, así que con recursos del Instituto Nacional de Desarrollo Social (Indesol) se gestionó un financiamiento por 27 mil pesos para construir estufas ahorradoras en la cabecera municipal de Soteapan, lo que implicaba un reto mayor, porque se trataba de una población de más de cuatro mil habitantes, lo que sin duda generaría una fuerte demanda. Este recurso permitió construir 100 estufas en Soteapan, así que se organizaron talleres de capacitación en cada uno de los seis barrios que conforman la cabecera, con grupos de entre 10 y 15 mujeres, a fin de que la experiencia se conociera en toda la cabecera.

Durante estos talleres de capacitación se ubicó a Lore,¹⁶ una mujer joven originaria de San Fernando, quien se había caracterizado por ser una líder y había sido presidenta del grupo de mujeres durante más de tres años. El encuentro con ella propició que se integrara nuevamente en el trabajo con el PSSM como promotora campesina, así que ella ayudó a impartir algunos de los talleres. Por medio de ella, se entró en contacto con su amiga y vecina la señora Matilde Pérez Aquino, quien hasta el día de hoy es promotora campesina del PSSM. La incorporación de Lore y de Matilde permitió gestionar nuevos recursos para la impartición de más talleres de capacitación y la construcción de un mayor número de estufas, lo que facilitó el trabajo en la parte alta, media y baja de la cabecera municipal. Cada uno levantó listas de mujeres participantes y se convocó a diferentes reuniones en las que se hacía hincapié en el origen de los recursos económicos, el objetivo de los talleres, los beneficios de la ecotecnología y, sobre todo, el beneficio de aprender todos los pasos necesarios para construir la propia estufa sin necesidad de depender de otras personas o de pagarle a alguien para hacerla. Sin embargo, nuevamente surgió el mismo problema que en San Fernando, pues a pesar de que se otorgaba una compensación por taller tanto a Lore como a Matilde, la primera comenzó a realizar los talleres “a su manera”, omitiendo algunos pasos o impidiendo que las asistentes a los talleres participaran activamente. Si bien Lore no pedía dinero para construir la estufa

¹⁶ El nombre verdadero de esta compañera será conservado en el anonimato.

de las mujeres, sí pedía algunos “favores” por ayudarlas a construirla, así que durante la época de la siembra y de la cosecha del maíz, organizó a las mujeres que había ayudado a construir su estufa para que le ayudaran a doblar y levantar el maíz, e incluso a desgranarlo, argumentando que ella había pasado mucho tiempo ayudándolas y había llegado el momento de pagar.

Este hecho fue denunciado por Matilde, quien hacía referencia a que estas acciones no eran correctas por varios motivos: primero, porque recibían una compensación por los talleres; segundo, porque los talleres no llevaban más allá de dos o tres horas; tercero, porque Matilde consideraba que la ayuda para las demás mujeres debía ofrecerse como un acto de solidaridad; y cuarto, porque el hecho de que las mujeres aprendieran significaría en parte la independencia de sus maridos y la oportunidad de aprender cosas nuevas.

Aprovechando el término del financiamiento, con el cual se construyeron 700 estufas en Sotepan, se decidió dar por terminada la relación con Lore, lo que trajo algunas consecuencias, principalmente con Matilde pues a partir de ahí surgió una ruptura entre ellas.

En ese tiempo se aproximaban las elecciones para presidente municipal, así que Lore aprovechó su posición con las mujeres que había ayudado para realizar proselitismo a favor del candidato del PRI-Antorcha Campesina, que había prometido la construcción de estufas ahorradoras, el fomento al cultivo de hortalizas y la cría de animales de traspatio en caso de ganar. Incluso, el propio candidato antorchista se acercó al PSSM para “pedir de favor” que “les reuniéramos a las mujeres que habíamos beneficiado para pedir su voto”, a lo cual lógicamente nos negamos.

El candidato, al obtener la negativa de parte del equipo, terminó por contratar a Lore para que siguiera la construcción de estufas en la comunidad; incluso acudió a la comunidad de Mecayapan para tomarse un video con una de las estufas construidas por el PSSM, mismo que sirvió para sus anuncios publicitarios en la televisión local.

Durante 2002 y 2003 se construyó un mayor número de estufas en las comunidades de Santa Marta, Mecayapan, Ocotil Texizapan y Plan Agrario, tanto por el PSSM como por otras instituciones. Sin embargo, parafraseando a Luisa Paré, “la esquizofrenia institucional” llevó a que algunas de las familias duplicaran o triplicaran las estufas, porque instituciones como Semarnat, Sedere e incluso la propia Reserva seguían ofreciendo estufas en comunidades

en donde el PSSM ya había cubierto la demanda; pero había una diferencia, las instituciones gubernamentales ofrecían un “apoyo” de 600 y 800 pesos por construir su estufa. Esto ocasionó que quienes ya contaban con su estufa, realizada con el PSSM, la derrumbaran y volvieran a listarse para construirla nuevamente, ahora con un pago.

Esto trajo otras consecuencias, como la pérdida de confiabilidad y credibilidad del PSSM, pues ahora los campesinos acusaban a los integrantes de la línea como ladrones, al considerar que si Semarnat o Sedesol o la Reserva les pagaba, seguramente el PSSM se había quedado con “su” dinero.

Replanteando la intervención

Después de promover durante seis años la construcción de estufas ahorradoras de leña, y a partir de varias discusiones generadas con el equipo de trabajo del PSSM, nuevamente existían varias interrogantes: ¿realmente se estaba contribuyendo con esto al desarrollo de la comunidad, o simplemente se estaba replicando una tecnología? ¿Se favorecía con esto al fortalecimiento de las capacidades locales y a la equidad de género? ¿Cómo se podía reencaminar el programa a los objetivos planteados en su creación?

Tratando de enderezar el camino, se realizó una autoevaluación sobre los logros obtenidos durante la intervención en los grupos. De esta manera, se detectó que había algunos logros importantes que si bien se relacionaban con las propias estufas, también tenían que ver con la generación de un cambio en la forma de relación del equipo con las mujeres y, sobre todo, con la forma de relacionarse entre ellas mismas, pues algunas de las mujeres que participaron en los talleres manifestaron que:

A pesar de que muchos programas han formado grupos para realizar algún trabajo, en ninguno nos habíamos sentido tan contentas de poder convivir y de conocer a otras mujeres [...] es curioso porque a pesar de que somos vecinas no teníamos la costumbre de visitarnos ni de convivir más de cerca [Marcelina Pascual, 58 años].

Es chistoso porque ahora hemos hecho más conocidas y a veces nos ayudamos entre nosotras para algunas cosas [...] y platicamos de los problemas de los hijos... el marido... de cómo nos sentimos [Natalia Cruz].

De esta manera, se rediseñó un nuevo modelo de intervención en el que había aspectos fundamentales en los cuales se debía trabajar para poder hablar de una contribución en el mejoramiento de la calidad de vida de las mujeres. Este nuevo modelo también se basaba en la intensificación del solar como espacio de interrelación de las mujeres. Sin embargo, el programa se dividió en tres áreas y se incluyó un componente de sensibilización mediante el cual mantendrían pláticas con las mujeres sobre temas de su interés relacionados con la salud, sus derechos reproductivos, la alimentación, la igualdad, la toma de decisiones, etcétera. Estos temas no se tratarían como un taller específico, sino como parte de la convivencia cotidiana para que las participantes pudieran exponer sus experiencias y reflexionar en torno a ellas.

Otro componente que se incorporó fue el del fortalecimiento de capacidades, destrezas y habilidades locales. En este componente la estrategia se centraría en la capacitación técnica de las mujeres en aspectos productivos, tanto en el ámbito agrícola como en el no agrícola, tomando en cuenta algunos temas como el mejoramiento a la salud y la vivienda, la producción para el autoconsumo y la generación de microempresas. Dentro del mejoramiento de la salud y la vivienda, se planeó la realización de diferentes capacitaciones dirigidas a la producción de productos herbolarios para el consumo familiar y el establecimiento de jardines botánicos medicinales, así como para la construcción de otras ecotecnologías que se relacionan con el manejo del solar, el saneamiento ambiental y la relación con la salud de las mujeres, como el manejo de aguas grises y jabonosas, la captación del agua de lluvia para el riego agrícola, las estufas ahorradoras de leña, la construcción de biodigestores para la gestión de excretas de animales como los cerdos, y la elaboración de compostas y lombricompostas para la gestión de residuos sólidos orgánicos.

Dentro del tema de producción agrícola, se daría continuidad al cultivo de agroespecies tradicionales y convencionales, el cultivo de frutales y la producción de especies dendroenergéticas.¹⁷ Así, en 2003 se incorporó al programa una estudiante de maestría en Ciencias Forestales, Érika Domínguez, quien se integró como tesista bajo un tema de interés tanto para ella misma como para la propia organización: la evaluación en el abasto y consumo de leña en Soteapan.

¹⁷ Especies vegetales con valor energético.

Las especies elegidas se fundamentaron en la propia evaluación que hicieron las mujeres de cada una de ellas. Mediante talleres participativos, se evaluaron condiciones como el crecimiento rápido, la dureza de la madera, la generación de humo, el rendimiento calórico, la época de floración y fructificación, el peso y el “gusto”.

Después de esta actividad, las mujeres preguntaron al equipo técnico: “¿y ahora qué?” Esto sugería la petición explícita para realizar otra actividad. Así que se reflexionó en torno al manejo integral del solar y, de esta manera, las mujeres manifestaron la inquietud de sembrar hortalizas de traspatio, pero no sólo hortalizas convencionales, sino recuperar algunas de sus propias hortalizas, como el tomatito ojo de venado, el quelite, el cebollín morado, el perejil y otras agroespecies locales. Además, ante la falta de agua surgió el planteamiento de la construcción de tanques de ferrocemento para la captación de agua de lluvia.

Reflexiones finales

A largo de diez años de trabajo, después de haber cambiado la estrategia de intervención, se ha logrado formar cinco grupos de trabajo en torno al manejo integral del solar: Sotepan, Ocotal Chico, Plan Agrario, Ocotal Texizapan y Arroyo Texizapan. En cada una de estas comunidades de trabajo hemos realizado al menos alguna de las ecotecnologías que se han propuesto. Cabe señalar que éstas han sido transformadas, adoptadas y adaptadas a las condiciones particulares de cada una de las mujeres que participan, lo que ha materializado uno de sus dichos más comunes: “Hemos realizado nuestro trabajo según nuestra propia idea y nuestro propio valor” (Domilia, 38 años).

Podemos decir que, culturalmente, parece compatible con las costumbres de elaboración de alimentos propias de la comunidad. Sin embargo, podemos afirmar que el mayor peso para la adopción de fogones ahorradores es la parte económica en cuanto al ahorro de leña y con ello del dinero que se puede liberar para cubrir otras necesidades de la familia. Incluso la afectación a la salud producida por el humo que se escapa en fogones abiertos fue percibida sólo por dos compañeras debido al diagnóstico médico en dos abuelas pertenecientes a sus familias. En estos casos, se denota claramente la preocupación por el bienestar de los demás más que la preocupación por sí mismas.

Las compañeras mencionaron en varias ocasiones que el fogón cumple también una función en el ahorro de tiempo pues se “pueden echar tortillas y además se está cocinando el café o los frijoles”. En este sentido, si bien libera tiempo, éste se dedica a la realización de otras labores domésticas y de limpieza del solar y no hay ninguna mención en cuanto al descanso.

En cuanto a la comodidad de usar el fogón, hacen mención de que su estructura “hace que ya no se quemem los brazos y que ya no pegue calor en el estómago” (Claudia Duarte), lo que relacionan directamente con la ausencia de inflamación en su vientre y con que así, no “lleva una los brazos calientes cuando se van a lavar la ropa y los trastes”.

También opinan que el hecho de que el humo salga de la cocina hace que el espacio éste más limpio pues “la humadera ya no queda en la cocina sino que sale para afuera”. Basándonos en las opiniones encontradas, podemos pensar que la introducción de esta tecnología ha cumplido con parte de la función para la que fue propuesta inicialmente en cuanto al ahorro de leña y mejor aprovechamiento de la energía calorífica. Sin embargo, habrá que fomentar una mayor reflexión en cuanto a los beneficios a la salud, pues varios fogones no cuentan con un buen manejo en cuanto a la salida del humo debido a que la parte final de las tuberías ya está picada.

En cuanto a la adopción y adaptación de la tecnología, parte crucial del proceso, podemos pensar que ha sido exitoso en la mayoría de las estufas construidas a partir del año 2000. En otros, el hecho de que hayan fallado desde sus inicios debido a una falta de adaptación a los medios y recursos locales por parte de los asesores, llevó al fracaso a la ecotecnia y con ello a la falta de aprobación y “calado” por parte de las mujeres de los grupos.

En cuanto a los procesos alternos desatados a partir de la organización para el trabajo con los fogones, podemos advertir una suerte de “intercambio de conocimientos y experiencias” que ha logrado generar mayor confianza entre las mujeres del grupo y en ellas mismas. El tener acceso a trabajos que eran restringidos a los hombres, como la albañilería para la construcción de la estructura física del fogón, les ha dejado ver que ellas “también pueden hacerlo”. Esto se da también en el caso de la construcción de tanques de ferrocemento en la que tanto ellas como sus esposos han participado y que han generado un espacio de convivencia y de intercambio para ambos:

Antes pensaba que era inútil, que no podría hacer las cosas que ahora hago [...] como construir una estufa, un tanque, cavar la tierra o preparar la mezcla [...] yo pensaba que esto sólo lo podían hacer los hombres pero ahora sé que yo también soy capaz de hacerlo [Maura, 34 años].

Cuando vengo al grupo les digo a mis hijos [...] “Hijos, ya están grandecitos así que aquí les dejo la comida o aunque sea unos huevos ustedes se los fríen y se echan tortilla, no tardo en venir” [...] aún no les gusta mucho, pero les digo: “Daniel sabe cocinar, lavar su ropa y atiende a su esposa [...] y ¿a poco por eso dejó de ser hombre?” [Gaby, 39 años].

Respecto al cambio en su papel de género, ellas ubican algunos avances en cuanto a que “ahora ya no piden permiso, sino que avisan que van a las reuniones” (Natalia). Después de varios años de participación dentro de los grupos, pueden marcar una diferencia particular entre el antes y el después. Si bien ésta no es una posición generalizada, marca ciertos avances. También se ha dado paso a que surjan liderazgos de mujeres dentro de los grupos con los que el PSSM interactúa. Este tipo de liderazgos ha fomentado en muchos casos la solidaridad entre compañeras y la comunicación de experiencias no sólo en relación con las ecotecnias, sino en el ámbito personal: “Me gusta ir al grupo porque he aprendido a relacionarme con otras mujeres con quienes antes no nos llevábamos [...] me gusta platicar y aprender cosas y comentar con otras mujeres lo que a veces vivimos con nuestros esposos” (Cesaria, 42 años). En otros casos, ha evidenciado las relaciones de poder presentes entre las promotoras y las integrantes de los grupos.

Si bien no consideramos que a corto plazo puedan modificarse considerablemente los papeles asignados a las mujeres, pensamos que se ha dado un primer paso en el camino a construir una mejor relación intergenérica entre los y las participantes. Citando a Espinosa (2006), el desatar este tipo de procesos puede contribuir a romper el aislamiento y la reclusión del espacio privado, a iniciar un camino para cuestionar y enfrenar el autoritarismo y el machismo del marido, a abandonar el monopolio del trabajo doméstico, y a iniciar un proceso que poco a poco y en medio de múltiples conflictos propicie su inserción colectiva en el espacio público social y modifique el papel de las mujeres, sus aspiraciones sociales y políticas y la imagen que de ellas tenía la comunidad y la organización social. La transformación real del orden social exige una labor profunda y largos

tiempos, pues la desigualdad de género no sólo se reproduce en el pensamiento, sino se afianza en una espesa malla de normas, instituciones, rituales y prácticas sociales; está sedimentada en largos procesos históricos, arraigada en la tradición, la costumbre, el sentido común, los valores y el *habitus*. Aunque este camino es largo, sea pues ésta una contribución y un granito de arena.

Bibliografía

- Aguirre, Irma Estela, Gloria Carmona y Alberti Pilar (1996), “De la práctica a la teoría del feminismo rural. Sistematización de las Memorias de los Encuentros Nacionales de Promotoras y Asesoras Rurales. Fragmentos”, en *Mujeres en el medio rural. Cuadernos Agrarios*, núm. 13, enero-junio, México.
- Ariel de Vidas, A. (2003), *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*, CIESAS, Colegio de San Luis, CEMCA-IRD.
- Berrueta, Víctor (s/f), *Tecnologías apropiadas para el desarrollo rural sustentable*, Foro para el Desarrollo Sustentable, A.C.
- Boege Eckart (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI Editores, México.
- Buckles Daniel y Rob Tripp (1993), “Gorras y sombreros: caminos hacia la colaboración entre técnicos y campesinos”, en *Memoria, Taller sobre Métodos Participativos de Investigación y Extensión Aplicados a las Tecnologías Basadas en Abonos Verdes*, PSSM, Catemaco, Veracruz.
- Canabal Cristiani, Beatriz (1997), *Xochimilco, una identidad recreada*, UAM-Xochimilco, México.
- Carazo, Víctor (coord.) (1999), *Tecnologías apropiadas y apropiables de construcción, saneamiento básico y energías alternativas: experiencias amazónicas como base para la creación de la red de tecnologías apropiadas de la Amazonia*, Secretaría Pro Tempore, Fundabidad, FAO, DGIS, Caracas, Venezuela.
- Díaz-Jiménez, R. y Omar Maserá (2001), *Diseño y funcionamiento de la estufa Lorena*, GIRA, Pátzcuaro, Michoacán, México.
- Díaz, Rodolfo, Víctor Berrueta y Omar Maserá (2004), *De la “Lorena” a la “Patsari”: proceso de mejoramiento e innovación de tecnología rural*, UNAM, GIRA, Pátzcuaro, Michoacán.
- Dávila, Francisco y Ana Stern (1999), *Mujer campesina y tecnología alternativa en El Salvador*, Fontamara, México y Nicaragua.

- Espinosa Damián, María Gisela (2006), “Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos”, tesis de doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- García Sancho, Ma. Cecilia, Lourdes García, Leticia Ferreira, Bulmaro Cano, Alfredo Ponce de León, Peter Small, José Sifuentes, Miriam Bobadilla y Rogelio Pérez (2004), “Exposición a humo de leña y reactividad y conversión a PPD”, *Revista del Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias*, vol. 17, núm. 3, pp. 239-240.
- Godínez Guevara, Lourdes (2001), *El trabajo con mujeres en la comunidad de San Fernando, municipio de Sotepan, Veracruz, en la búsqueda de aprovechamiento alternativo de sus solares*, RAISES, México.
- y Elena Lazos Chavero (2003), “Sentir y percepción de las mujeres sobre el deterioro ambiental: retos para su empoderamiento”, en P.E. Tuñón (coord.), *Género y medio ambiente*, Ecosur, Semarnat, Plaza y Valdés, México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2005), *Conteo Nacional de Población y Vivienda*, México.
- (2000), *Censo de Población y Vivienda*, México.
- Lambrou, Y. y G. Piana (2006), *Energy and Gender Issues in Rural Sustainable Development*, FAO, Roma.
- Lazos Chavero, Elena (2005), “La tragedia de los individuales, el futuro ambiental y los devenires de las familias rurales en el sur de Veracruz”, en P.M.S Arcozzi-Masino y E. Zapata (coords.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural. Transformaciones del campo mexicano: una mirada desde los estudios de género*, t. 5, AMER, Conacyt, Praxis, México.
- Leff, Enrique (1998), *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, Siglo XXI Editores, México.
- Masera, Omar (2006), “Estufas Patsari, una alternativa sustentable. Cambiando la cocina rural tradicional”, en J. Reyes, *Suplemento Tierra Fértil, Ocho Columnas*, Guadalajara, Jalisco, México.
- , Rodolfo Díaz y Víctor Barrueta (2005), *Programa para el uso sustentable de la leña en México: de la construcción de estufas a la apropiación de tecnología*, CIECO, UNAM, GIRA, México.
- Nahmad, Salomón, Álvaro González y Martha Rees (1988), *Tecnologías indígenas y medio ambiente*, Centro de Ecodesarrollo, México.
- Orozco-Levi, Mauricio (2006), “La exposición al humo de leña y carbón, un factor de riesgo determinante de enfermedades respiratorias”, nota de prensa, Hospital del Mar-IMIM, Consorci Sanitari de Barcelona, España.

- Paré, Luisa, Emilia Velásquez, Rafael Gutiérrez, Fernando Ramírez, Patricia Lozada, Hugo Perales y José Luis Blanco (1997), *La reserva especial de la biosfera, Sierra de Santa Marta, Veracruz. Diagnóstico y Perspectiva*, Semarnap, UNAM, México.
- Prividera, Guido, Mariana Marasas, Gustavo Tito, Roberto Cittadini, Sergio Dumrauf, Fabián Alderete, Gabriela Civeira, Guillermo Cap y Gabriela Giordano (2005), *El desarrollo de tecnologías apropiadas para los pequeños productores en Argentina*, Instituto de Investigación y Desarrollo Tecnológico para la Pequeña Agricultura Familiar-INTA, Argentina.
- Radulovich, Ricardo y Jan Karremans (1993), *Validación de tecnologías en sistemas agrícolas*, Serie Técnica, Informe Técnico 212, CATIE, Turrialba, Costa Rica.
- Ramírez Ramírez, Fernando (1999), “Flora y vegetación de la Sierra de Santa Marta, Veracruz”, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias, UNAM, México.
- Rojas Almeida, Rocío (2005), *Programa Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas. Plan de Acción 2005-2007*, OPS-OMS.
- Samet, J., M. Marbury y C. Spengler (1987), “Health Effects and Sources of Indoor air Pollution (Part I y 2)”, en Manuel Oyarzún, “Factores ambientales relacionados con la gravedad del asma”, *Revista Chilena de Enfermedades Respiratorias*, vol. 20, núm. 1, Chile, 2004, pp. 25-29.
- Tehuitzil Valencia, Lucio (2001), “Estructura y composición de solares en una comunidad popoluca perteneciente a la Sierra de Santa Marta, Veracruz”, tesis de licenciatura, Escuela de Biología, BUAP, Puebla.
- (1997), *Informe de la línea mujer, salud y medio ambiente a la financiadora NOVIB*, México.
- Toledo Manzur, Víctor (1997), “Campesinidad, agroindustrialidad, sostenibilidad: los fundamentos ecológicos e históricos del desarrollo rural”, manuscrito, México.
- Vejarano, G. (1990), “El proyecto de generación, adaptación y transferencia de tecnología para pequeños y medianos caficultores”, en *XIII Simposio sobre Caficultura Latinoamericana*, IICA, Promecafe, Costa Rica.

Batallas locales por el agua potable

La creciente conflictividad entre comunidades rurales y municipios urbanos

*Carlos Rodríguez Wallenius**

Introducción

El acceso al agua potable representa vida y salud para las personas; su ausencia significa sed que, junto con el hambre, expresa la más extrema pobreza de un ser humano. Por ello, el acceso al líquido es un indicador claro de la marginación de una persona o de un grupo social.

El agua dulce, que representa menos de 2% de la que hay en el planeta, ha estado sometida a un modelo social y económico que privilegia la concentración urbana e industrial y que es, además, altamente contaminante del entorno (Leff, 2003). Los efectos de este modelo de desarrollo han provocado una creciente escasez del líquido y su demanda por millones de habitantes de las medianas y grandes ciudades, las cuales, debido a la contaminación o desaparición de sus afluentes y ríos o por el abatimiento de sus mantos freáticos, ya no tienen capacidad de abastecer a sus ciudadanos. En contraste, pueblos y localidades rurales que tienen fuentes superficiales de agua, ya sea de manantiales y arroyos, o de sus mantos subterráneos, han generado una serie de estrategias para la defensa y conservación del recurso. Éste es el escenario de una serie de conflictos entre comunidades y ciudades en la contienda por el líquido.

* Doctor en Ciencias Sociales. Profesor-investigador del Departamento de Producción Económica y del posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: carlosrow@gmail.com

A partir de un proceso de descentralización realizado desde 1983, los gobiernos municipales en México se convirtieron en actores centrales de la disputa, pues, entre otras cosas, se les trasladó la responsabilidad de surtir de agua potable a la población. Ello creó la expectativa de que bajo el control local se pudiera abatir el rezago en esta materia, que se expresa en que en la actualidad un poco más de 10% de la población del país no tiene acceso al servicio de agua. Junto con la descentralización, se facultó a los ayuntamientos la concesión del servicio a agentes privados. La posibilidad de adjudicar dicho servicio a empresas ha sido fomentada por instituciones federales, en particular por la Comisión Nacional del Agua (Conagua) y por compañías mexicanas y transnacionales interesadas en el negocio de la distribución y operación.

En este contexto, se han generado respuestas comunitarias para resistir a los intentos por llevarse el líquido de sus localidades, ya sea para atender la demanda de las ciudades o para darle viabilidad al lucrativo negocio de la distribución del agua potable. Estas respuestas ponen en debate la propiedad del agua como un recurso de uso común que ha sido considerada por pueblos y comunidades como parte de su patrimonio histórico y cultural, frente al derecho que tienen los habitantes de las ciudades para disponer de agua potable.

Desde la academia, el agua es considerada un recurso de uso común (Ostrom, 2000), en particular un recurso natural que está disponible para más de una persona y que está sujeto a su degradación por sobreuso. Parte de las discusiones se centran en lo que le pasa a ese recurso si es considerado común para la sociedad. Una de las perspectivas es la propuesta de Hardin (1968), quien afirma que la degradación ambiental se debe a que los individuos usan al mismo tiempo un recurso escaso. Sobre ello, Olson (1992) propone que la centralización y la privatización evitan la destrucción de los recursos naturales, en la lógica de que el bienestar individual prevalece por sobre la aspiración al bienestar común.

En contraste, Ostrom (2000) critica estos argumentos, poniendo como ejemplo algunas experiencias comunitarias en las que la población interactúa con los recursos naturales y las personas cooperan entre sí y diseñan reglas que permiten manejar el agua de forma sustentable.

Por otra parte, está el enfoque de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) que ponen énfasis en los derechos que posibilitan a las personas a gozar de un nivel de vida adecuado y la satisfacción creciente de sus necesidades (Sandoval, 2001). La discusión de los DESC ha identificado al agua como un

derecho, ya que representa una condición elemental para la satisfacción de las necesidades básicas de cualquier ser humano (Gorsboth, 2003:15). Esta perspectiva se expresa en un conjunto de convenios del sistema de Naciones Unidas, en especial en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC).

De esta manera, el debate sobre el agua potable no sólo es un ejercicio académico sino que tiene implicaciones en términos de las políticas gubernamentales y de la acción social. En efecto, de fondo hay una disputa entre quienes consideran que el agua es un bien de dominio público y que le corresponde al Estado el deber inalienable de su gestión, y la regulación de su uso o aprovechamiento en función del interés público (Jouravlev, 2003), y quienes sostienen que un recurso escaso tiene que ser regulado por las leyes del mercado (Alfaro, 2001), como argumentan empresas y gobiernos neoliberales. También están los grupos y organizaciones sociales que defienden que el agua potable es un derecho de la población (Comda, 2006) y, sobre todo, un derecho de las comunidades en cuyo territorio se extrae o genera el líquido (Barrera, 2006).

Problemas locales en torno al agua potable

En nuestro país el agua tiene tres principales aplicaciones (CNA, 2006): industrial (10%), abastecimiento doméstico (14%), y agropecuario (76%); es decir, la mayor parte del agua en México se destina al uso agropecuario.¹ Para efectos de este artículo, nos vamos a referir al 14% que abastece a pueblos y ciudades, que es lo que se denomina “agua potable² de suministro público” o “agua potable de uso domiciliario”.

¹ El uso agropecuario tiene varias subdivisiones: ganadería y riego agrícola, entre otras.

² Agua potable es aquella que es apta para la alimentación y el uso doméstico, que deberá estar libre de bacterias patógenas y de compuestos de nitrógeno; tampoco debe contener sustancias de origen biológico, orgánico, inorgánico o radiactivo que la hagan peligrosa para la salud. Deberá presentar sabor agradable y ser incolora, inodora, límpida y transparente; la norma mexicana que regula la calidad del agua es la NOM-127-SSA1-1994, “Salud ambiental, agua para uso y consumo humanos. Límites permisibles de calidad y tratamiento a que debe someterse el agua para su potabilización”.

Hay dos factores que han contribuido a la escasez del agua potable: uno es el crecimiento y la concentración de la población en grandes centros urbanos, a lo cual se añade, dos, una disminución de la disponibilidad de agua dulce, debido a la desertificación y la sobreexplotación de los mantos acuíferos, así como a la contaminación de las fuentes superficiales y subterráneas del recurso hídrico.

En efecto, los consumos de agua se concentran en las ciudades medias y grandes, a las cuales se tiene que llevar el agua y darle el tratamiento necesario. Si hace 40 años 50% de la población vivía en el campo, hoy tres cuartas partes de la población son urbanas. Ello tiene repercusiones importantes, pues ha provocado que la disponibilidad media del agua³ de las 64 ciudades medias del centro y norte del país sea extremadamente baja (menos de 250 m³/hab/año),⁴ y el problema se agudiza en las zonas metropolitanas de Distrito Federal, Monterrey y Guadalajara, las cuales tienen una disponibilidad media menor a 100 m³/hab/año⁵ (Levi, 2005:80-84).

La creciente escasez de fuentes de donde las ciudades se pueden abastecer ha provocado una gran presión, en particular hacia los mantos acuíferos. En la Gráfica 1 se muestra el incremento en el porcentaje de acuíferos subterráneos sobreexplotados (de los 653 que existen en el país) en los últimos 30 años.

Esta situación ha traído un incremento en la profundidad que deben tener los pozos para extraer el agua que surte a las ciudades. Por ejemplo, en las zonas urbanas del Bajío, como Celaya o León, se requiere perforar hasta 400 metros bajo el nivel del suelo para encontrar el líquido.

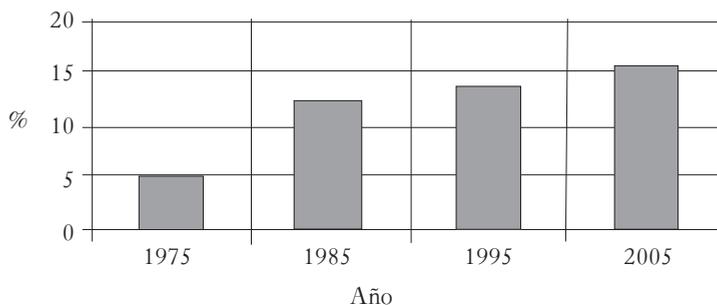
Otro aspecto es la contaminación de las fuentes superficiales, ya que 70% de los cuerpos de agua del país tiene algún indicio de contaminación (Carabias y Landa, 2006:35), principalmente por descargas de aguas negras.

³ La disponibilidad media de agua se determina de la diferencia entre las extracciones de agua a la disponibilidad natural media, la cual considera únicamente el agua renovable, es decir, de lluvia que se transforma en escurrimiento superficial y en recarga de acuíferos.

⁴ Se considera como crítica una disponibilidad de agua menor a 2 000 m³/hab/año y catastrófica una de 1 000 m³/hab/año.

⁵ Desde una perspectiva regional se pueden encontrar diferencias notables, por ejemplo, en la región sur y sureste es siete veces mayor que en el resto del país. Sin embargo, en las zonas norte y centro, donde se asienta 77% de la población, sólo se tiene 32% de la disponibilidad media.

GRÁFICA 1

Porcentaje de acuíferos subterráneos sobreexplotados, 1975-2005

FUENTE: elaboración propia a partir de Levi (2005) y CNA (2006).

A esto hay que añadir la deforestación de bosques y selvas, que ha provocado que más del 64% del suelo esté degradado y, en algunas regiones, exista un problema serio de desertificación. Lo anterior provoca que los suelos tengan poca retención del agua de lluvias, lo que tiene un impacto en una menor cantidad del líquido que se filtra para recargar acuíferos.

Todo este contexto muestra las condicionantes estructurales que está propiciando la disputa del agua potable y que se refieren a un modelo de crecimiento que concentra a la población en conglomerados urbanos, los cuales tienen que traer agua para su población de fuentes aledañas en zonas rurales.

Otra dimensión de la problemática se refiere a la agenda social. En efecto, según los datos del 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 10 millones de personas no tenían acceso a sistemas de agua potable. Esta situación es más preocupante en el sureste del país, principalmente en los estados de Guerrero, Oaxaca, Chiapas y Veracruz, donde el rezago en la distribución del líquido se ubica entre 30 y 40% de las viviendas. Aunado a ello, hay que mencionar que, en general, los servicios hidráulicos son de baja calidad, ya que 16% de las aguas domiciliarias no cumple con los niveles mínimos de potabilidad. Además, el servicio es deficiente e irregular, y está sujeto a interrupciones que afectan a cerca del 55% de los hogares (Carabias y Landa, 2005:31-32).

Por si fuera poco, el agua se distribuye en forma desigual, injusta e insostenible, tanto en términos regionales y sectoriales, como en cuestión de género: la cobertura del servicio de agua potable en las ciudades de más de 50 mil habitantes es de 98% y, en contraste, en poblados rurales de menos de mil habitantes apenas supera al 45%. Esta diferenciación se da al interior de las ciudades en términos del poder adquisitivo de su población, ya que algunos sectores sociales tienen un consumo promedio de mil litros por habitante al día, mientras que otros apenas tienen un consumo de 80 litros (León, 2006:68-69).

El reparto del agua no sólo es desigual sino que además es injusto, como sucede respecto a las poblaciones indígenas.⁶ Aquí se presenta una situación paradójica ya que en los territorios que habitan las comunidades indígenas se genera 21.4% de los recursos hídricos de país, pese a ello, 42.3% de los hogares no cuenta con servicios públicos de agua potable.

También hay injusticia en las relaciones de género, ya que son principalmente las mujeres y las niñas quienes se encargan de conseguir el agua para el consumo de sus familias: en las zonas rurales tienen que recorrer grandes distancias para obtenerla, lo que les implica varias horas al día o, en las zonas urbanas, largas colas y esperas en tomas o pipas, dejando en esta tarea parte importante de su tiempo y energía (Khosla y Peral, 2004).

Es insostenible el modelo de uso y aprovechamiento del agua en las ciudades, pues 70% de su abastecimiento proviene de mantos acuíferos que están sobreexplotados. Además, es preocupante la contaminación de aguas superficiales y subterráneas por el uso de fertilizantes y plaguicidas, y por la emisión de metales pesados y sustancias tóxicas y orgánicas, entre otros desechos provenientes de actividades económicas.

La contaminación incrementa los costos para hacer potable el agua, problema agravado porque las aguas residuales de los sistemas de drenaje de las ciudades se depositan en cuencas hidrológicas, lagos y aguas costeras que sufren de trastornos severos,⁷ basta recordar que 70% de las aguas negras municipales no recibe tratamiento.

⁶ Para efectos de este trabajo la *comunidad indígena* se considera aquella que tenga 40% o más de habitantes hablantes de una lengua indígena, según la clasificación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios.

⁷ Como en los casos de las cuencas del río Bravo y del río Coatzacoalcos; las cuencas Lerma-Chapala y Pánuco.

Ante la escasez, el negocio del agua

Dada la creciente escasez, dificultad, injusticia e insostenibilidad para abastecer a la población, se propone convertir el agua en una mercancía, es decir, privatizarla. Es la propuesta de empresas transnacionales, organismos financieros internacionales y gobiernos nacionales, que han detectado que el líquido es un buen negocio en todo el mundo.

El proceso de privatización del agua potable se ha enfocado al agua embotellada para consumo y a los servicios de operación y distribución. Estas áreas representan una de las vertientes más dinámicas de la economía; por ejemplo, las ventas anuales de agua embotellada en México ascienden a 32 mil millones de pesos,⁸ lo que representa un consumo per cápita de 87 litros de agua al año, que nos coloca como el segundo consumidor mundial después de Italia (Schmidt, 2005:6).

En este trabajo nos centraremos en la vertiente de los servicios de operación y distribución de agua potable, la cual es una atribución y responsabilidad de los gobiernos municipales en nuestro país, aunque tienen la posibilidad de concesionar el servicio a empresas privadas, lo que converge con una de las actividades más lucrativas para empresas transnacionales: la operación y distribución de agua potable en ciudades medias y grandes.

Dicho negocio genera altas ganancias pues se trabaja en condiciones monopólicas, ya que no hay libre mercado porque a una empresa se le asigna el servicio de toda la ciudad, por lo que tiene una población cautiva que no puede prescindir del servicio. Además, se utiliza la infraestructura social que ha sido pagada con recursos públicos, y es una práctica común que las transnacionales sean financiadas por los gobiernos o por la banca internacional para operar los servicios de agua.

Para dar una idea de la magnitud del negocio, el monto global de ventas del agua potable en el planeta es de 400 mil millones de dólares al año (Deckwirth, 2004:16). Si se considera que de este monto total, sólo es facturado 5% por los sistemas de agua potable en manos de empresas privadas, podemos entender las grandes posibilidades que hay para este negocio.

⁸ El mercado de agua embotellada está controlado por empresas transnacionales como Bonafont-Danone, Ciel-Coca Cola, Electropura-Pepsico y Nestlé.

Los servicios privatizados han sido concentrados por unas cuantas empresas que controlan buena parte de las concesiones en el mundo. La magnitud e influencia de las tres empresas más importantes del ramo se muestran en el Cuadro 1.

CUADRO 1
Empresas trasnacionales del agua

Empresa	Venta (millones de euros)	Clientes (millones)	Posición de la empresa en el listado de la revista Fortune 2007 ^a
Suez Onedo (Francia)	6 360	100	105
Veolia / Vivendi (Francia)	4 207	80	178
RWE Thames Water (Alemania-Inglaterra)	4 065	70	106

FUENTES: [www.fortune.com], [www.veoliaenvironnement.com], [www.suez-environnement.com].

^a La posición que se muestra corresponde a la clasificación que hizo la revista Fortune de las 500 empresas globales. Dicha posición representa el peso del conglomerado de empresas o *holding*, que incluye como una más a la compañía relativa al agua.

Agua potable y su descentralización al municipio

En nuestro país el agua es un recurso de la nación, lo que implica que sea un bien de dominio público cuya gestión, regulación de su uso y aprovechamiento en función del interés público corresponde al Estado. La responsabilidad del manejo del agua potable ha pasado en las últimas décadas del gobierno federal a los gobiernos municipales (Pineda, 2002:48),⁹ sobre todo por las políticas de

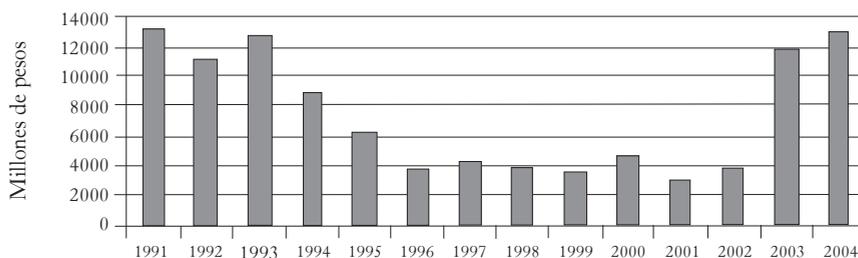
⁹ Desde mediados del siglo pasado, los sistemas de agua potable estaban bajo la responsabilidad del gobierno federal, mediante la Secretaría de Recursos Hidráulicos. En 1970 la responsabilidad pasó a la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas (SAHOP). Para 1980 la SAHOP transfiere algunos de los sistemas de agua potable a los gobiernos estatales y a unos pocos municipios. En 1982 se crea la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (Sedue) que asume la responsabilidad federal en la construcción y operación de los sistemas hídricos, aun descentralizando sus acciones en los estados.

descentralización a los municipios en México iniciadas en 1983 con las reformas al artículo 115 constitucional,¹⁰ las cuales aumentaron su responsabilidad como prestadores de servicios con el concurso de los gobiernos estatales. Una nueva reforma en 1999 reforzó la descentralización a los ayuntamientos, estableciendo su competencia exclusiva para prestar los servicios públicos locales, en tanto se estipula que las autoridades municipales tienen a su cargo, entre otros, los servicios de agua potable, drenaje, alcantarillado, tratamiento y disposición de aguas residuales.

La mayor parte de los actores locales vieron en estas reformas una oportunidad para que los municipios tuvieran mayores capacidades y recursos para cumplir sus responsabilidades de dotar de infraestructura y servicios de agua a las comunidades tradicionalmente excluidas del servicio, además de que la cercanía de la ciudadanía con su gobierno local posibilitaría la exigencia de ese derecho (Sánchez, 2002:314-316).

Sin embargo, la descentralización de funciones a los municipios fue un proceso lento que se realizó sin los recursos correspondientes, como se muestra en la Gráfica 2.

GRÁFICA 2
Inversiones para el agua potable y alcantarillado. 1991-2004



FUENTE: elaboración propia a partir de Carabias y Landa (2005) y CNA (2006).

¹⁰ El artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos es el que regula las relaciones con municipio.

La falta de recursos implicó la paralización y el estancamiento tanto en la operación de los sistemas de agua potable como la construcción de infraestructura por casi una década (de 1994 a 2002).

De esta manera, el municipio ha quedado inmerso en una maraña de responsabilidades y tensiones:

- Es la instancia encargada de dotar el líquido a la población mediante una descentralización que les obliga a prestar el servicio, pero que no les transfiere recursos para atender la demanda y los rezagos.
- Enfrenta la exigencia de su población para que los dote del servicio en calidad y cantidad suficiente, a partir del creciente conocimiento de sus derechos ciudadanos.
- Asume una cultura política que privilegia las relaciones clientelares con los ciudadanos, en la que el acceso o el no cobro del líquido forman parte de la prebendas que las instancias gubernamentales tienen con su población.

El agua potable y los afanes privatizadores

A las tensiones y dificultades a las que está sometido el municipio hay que añadirle una más: la presión por privatizar el servicio de distribución del agua potable. Esto se remonta a 1992 con la Ley de Aguas Nacionales, que le da la atribución al Ayuntamiento para concesionar los servicios públicos a la participación del capital privado en la distribución y operación de los sistemas de agua potable.¹¹

Para crear las condiciones propicias para la participación del capital privado en el nivel local, la Conagua promovió entre los estados la promulgación de reformas legales para armonizar las leyes con la nueva política federal.¹² La Ley de Aguas Nacionales fue modificada en el 2004, reforzando la línea de participación privada (Schmidt, 2005:22).

¹¹ Se permiten concesiones a particulares por periodos variables que van desde los cinco hasta los 50 años y se abre la posibilidad de participación de los usuarios en el diseño de las políticas por cuenca hidrológica.

¹² Solamente en los estados de Jalisco, Sinaloa, Tamaulipas y Tlaxcala, las leyes sobre los municipios reservan el servicio de agua potable exclusivamente para los gobiernos municipales, lo cual impide otorgar tanto concesiones como otras formas de la participación privada.

Estas modificaciones legales se dan en el contexto de una intensa presión de organismos internacionales y de empresas mercantiles nacionales y extranjeras por quedarse con la distribución del agua potable, sobre todo en ciudades con más de cincuenta mil habitantes.

Es de llamar la atención que son pocos los recursos que en la actualidad convocan a tan poderosos actores económicos y políticos como el caso de la privatización de los servicios públicos de agua potable:

- *Empresas transnacionales.* Actor principal del impulso de la privatización, constituido por un poderoso grupo de transnacionales que han incursionado de diferentes maneras en el negocio del manejo del agua. Suez-Ondeo, Veolia y RWE-Thames Water son total o parcialmente dueñas de una amplia gama de empresas hidráulicas en más de 120 países de los cinco continentes y distribuyen agua a unos 250 millones de habitantes del mundo (Deckwirth, 2004:16-17).
- *Empresas mexicanas.* Son las empresas nacionales que están vinculadas a la construcción de infraestructura pública, como plantas de tratamiento de aguas residuales o carreteras. Últimamente han empezado a participar en las experiencias de privatización de los sistemas de agua potable de nuestro país. Las principales compañías son Ingenieros Civiles y Asociados (ICA), el Grupo Mexicano de Desarrollo (GMD), Promotora y Operadora de Infraestructura (Pinfra)¹³ y el Grupo Peñoles (Rodríguez, 2006:48-50).
- *Organismos financieros internacionales.* Instituciones como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Fondo Monetario Internacional impulsan la privatización de los servicios públicos mediante condicionamiento de créditos a los gobiernos nacionales para que abran al capital privado el mercado hídrico, con modificaciones de su marco legal y condicionándoles el financiamiento para la operaciones y actividades. Ejemplo de ello fue la estrategia de “Participación del Sector Privado” (Alfaro, 2001:36) impulsada por el Banco Interamericano de Desarrollo.
- *Entidades del gobierno federal.* La Conagua desde hace 15 años encabeza los esfuerzos por mercantilizar el líquido, en particular los servicios públicos de agua potable y los permisos de extracción, con varios programas y financiamientos para alcanzar esa meta.

¹³ Antes Tribasa.

La convergencia de actores se hizo más evidente con el reciente esfuerzo del gobierno federal tendiente a incorporar al capital privado en la distribución de aguas domiciliarias, mediante el Programa para la Modernización de los Prestadores del Servicio de Agua y Saneamiento (Promagua), creado en 2001¹⁴ e impulsado por la Semarnat, la Conagua y el Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos (Banobras). Este programa está orientado para ciudades de más de cincuenta mil habitantes y tiene como fin explícito impulsar la privatización, mediante la concesión de la administración, operación y mantenimiento de los sistemas municipales de agua, saneamiento y alcantarillado.

Sin embargo, las pocas experiencias de privatización¹⁵ en nuestro país (Aguascalientes, Cancún, Saltillo y Navojoa) han tenido dificultades para operar y Promagua no ha podido establecer las condiciones que exigen las empresas para invertir debido a problemas con el marco legal, a la obsolescencia en los sistemas operativos, a la necesidad de importantes inversiones y a una cultura política que privilegia el otorgamiento de servicios públicos como una dádiva partidaria. A estos elementos hay que añadir las luchas por la defensa del agua.

Los conflictos entre municipios urbanos y comunidades rurales

El escenario en que se encuentran los municipios urbanos (una descentralización que obliga, pocos recursos, atrasos en infraestructura, exigencia de ciudadanos, cultura clientelar de los grupos políticos y pretensiones privatizadoras) tiene un elemento adicional que lo complejiza aún más: la creciente escasez para abastecer el líquido en las ciudades. Por esta razón, tener alguna fuente segura de abastecimiento de agua se ha vuelto un elemento estratégico para la eficiencia y legitimidad de los gobiernos locales y de los grupos de poder vinculados a éstos.

Ello ha generado una serie de conflictos sociales en torno al agua en varias partes del país, según un estudio realizado entre el año 2003 y 2005 en el que se registraron 97 casos de conflictos por el agua (Atayde y Vega, 2006:103-

¹⁴ El Promagua siguió vigente en el primer año del sexenio de Felipe Calderón, con el antecedente de que éste fue director de Banobras, principal financiador del programa. Para más información consulte la página electrónica www.conagua.gob.mx

¹⁵ Nos referimos a los procesos mediante los cuales a las empresas privadas se les entregó la concesión integral del servicio.

104). Sobresalen los conflictos entre comunidades y pueblos con las ciudades (con 19.6% del total de los casos);¹⁶ que tienen como marco de discordia la construcción de presas.

De estos casos, una de las respuestas sociales más relevantes es la que se refiere a los conflictos que se han generado entre los gobiernos municipales que tratan de utilizar fuentes de abastecimiento en las comunidades rurales cercanas ya sea de manantiales u otras fuentes superficiales del líquido o extrayéndolo del manto freático.

La tentación de usar fuentes comunitarias, aunada a la pretensión de Conagua o de los Consejos Estatales de Agua de crear un mercado de derechos de explotación a nivel comunitario confrontado con las formas tradicionales de gestión y manejo propio de los sistemas de agua potable que tienen las comunidades campesinas e indígenas.

El manejo comunitario se ha conformado con la influencia de dos factores: 1) la ausencia de soluciones por parte de los gobiernos para satisfacer la demanda del líquido, ante lo cual las poblaciones tienen que responsabilizarse de su abastecimiento y realizar las gestiones para obtener recursos del trabajo comunitario; y 2) el valor cultural que tienen los arroyos, manantiales y fuentes de agua para muchas comunidades, que los cuidan y administran para conservarlos de manera sustentable. Es decir, el agua es valorada tanto por ser producto del esfuerzo colectivo como por su sentido identitario y cultural que lo vuelve un referente vital para muchas comunidades campesinas e indígenas.

Dicha valoración se confronta con la necesidad de los centros urbanos que demandan nuevas fuentes de abastecimiento. Por esta situación, muchas de las respuestas sociales locales se refieren a la defensa del agua frente a la extracción o sustracción del líquido por parte de las ciudades, como sucede en la relación que, desde hace décadas, norma al Distrito Federal y a sus fuentes de abastecimiento fuera del valle de México, en específico con Cutzamala y las comunidades del Alto Lerma (Bastida y Vázquez, 2006). Este mismo tipo de conflictos ha tomado relevancia en los últimos años con el crecimiento de ciudades de la región centro de la República, como se muestra en el Cuadro 2.

¹⁶ Otras acciones colectivas relevantes en el estudio son las protestas contra la contaminación del agua por desechos industriales o aguas residuales urbanas (21.5%); la construcción de presas (19.6%), actividades frente a la privatización del servicio (12.4%) y por la distribución del agua potable (8.2 por ciento).

CUADRO 2

Conflictos recientes en torno al agua en el centro del país

Comunidad	Municipio urbano	Estado
San Buenaventura Nealtican	Puebla	Puebla
<p>En 1995 el gobernador del estado de Puebla, Manuel Bartlett Díaz, anunció que extraería agua de San Buenaventura Nealtican para solucionar la escasez del líquido en la ciudad de Puebla. Los pobladores de esa comunidad cercana al Popocatepetl se opusieron y marcharon a la ciudad de Puebla, siendo reprimidos por la policía y detenidos varios manifestantes.</p>		
Comunidad	Municipio urbano	Estado
Santa Catarina del Monte	Texcoco	Estado de México
<p>En el año 2000 los habitantes de la comunidad de Santa Catarina del Monte se enfrentaron al gobierno municipal, defendiendo su manantial con el argumento de que el derecho de posesión y uso común del agua es para los habitantes de la comunidad, por lo que condicionaron el abastecimiento a la ciudad de Texcoco a cambio de obras y servicios.</p>		
Comunidad	Municipio urbano	Estado
Acuitlapilco	Tlaxcala	Tlaxcala
<p>Desde el 2003, grupos sociales y comunitarios de la laguna Acuitlapilco han denunciado el peligro de extinción de la laguna porque el gobierno local y empresas pretenden la construcción de una ciudad bioclimática, con una inversión inicial de 40 millones de euros. Además, el gobierno municipal cobra el agua de los pozos artesianos que surten del líquido a unos 20 mil habitantes que habitan en la región de la laguna.</p>		
Comunidad	Municipio urbano	Estado
Cutzamala	Ciudad de México	Edo. de México-DF
<p>Desde el 2004 mujeres indígenas mazahuas de Villa de Allende, Villa Victoria, Donato Guerra, Almoloya de Juárez, San Felipe del Progreso y Temascalcingo constituyeron el Ejército de Mujeres Zapatistas para defender el río y los arroyos que forman parte del sistema Cutzamala, el cual abastece a más de cinco millones y medio de habitantes de Toluca, el Distrito Federal y los municipios conurbados. Piden la realización de un plan de desarrollo integral a cambio de las aguas que extraen de su región.</p>		
Comunidad	Municipio urbano	Estado
Magdalena Axocopan	Atlixco	Puebla
<p>En el 2005 miembros de la comunidad se manifiestan para evitar el mal uso del agua proveniente del manantial y la apertura de pozos para llevar el líquido a la capital poblana por medio del Sistema Operador de Agua Potable y Alcantarillado del municipio de Atlixco (Soapama). Los campesinos argumentan que el Soapama no tiene derecho de consumir el agua de sus manantiales.</p>		

FUENTE: elaboración propia a partir de León (2006) y Nieves (2007).

Ahora analizaremos dos procesos: Tatahuicapan-Coatzacoalcos en Veracruz, y Xoxocotla-Emiliano Zapata en Morelos, que permiten ubicar elementos de disputa en la relación entre comunidades rurales y municipios urbanos.

Tatahuicapan-Coatzacoalcos y Minatitlán

Tatahuicapan es un municipio indígena¹⁷ ubicado al sur del estado de Veracruz y en cuyo territorio hay varios ríos y arroyos en uno de ellos se instaló una planta de agua que lleva el líquido a las ciudades petroleras de Coatzacoalcos y Minatitlán.

Desde 1984 ambas ciudades enfrentaron un problema de escasez de agua debido a los altos costos que implicaba la potabilización del contaminado río Coatzacoalcos. La alternativa fue la sierra aledaña de Santa Marta que cuenta con una gran cantidad de escurrimientos. Para ello, el gobierno estatal impulsó la construcción de la presa Yuribia, que por su ubicación permite la distribución de agua por gravedad para los centros urbanos (Robles y Paré, 2005:131). Sin embargo, dicha situación afectaría la cantidad de agua disponible en el río, lo que ponía en riesgo el abasto a las comunidades indígenas y rurales de Tatahuicapan. A pesar de ello, las autoridades municipales aceptaron la construcción de la presa, debido a que se ofrecieron obras de infraestructura para la cabecera.

En 1994, cuando los trabajos de la presa y el acueducto ya estaban por concluir, las promesas de construcción de escuelas y caminos habían sido olvidadas. Es entonces que se organiza la población y se moviliza para exigir que se cumplan los acuerdos, logrando una escuela de bachilleres y una escuela secundaria. Ello inició un continuo conflicto entre el municipio de Tatahuicapan con las grandes ciudades, llegando al punto de cerrar la planta de extracción y distribución, por lo que se ha planteado como solución el pago de derechos ambientales para las comunidades indígenas por el uso del sistema hídrico (Rodríguez, 2003). Sin embargo, muchas personas de las comunidades lamentan que desde que se instaló el acueducto Yuribia, el beneficio ha sido para la ciudad de Coatzacoalcos, pues los campesinos de Tatahuicapan han perdido su río (Robles y Paré, 2005:132).

¹⁷ Con población náhuatl y popoluca.

Xoxocotla-Emiliano Zapata

Xoxocotla es una comunidad indígena que se ha caracterizado por defender su territorio, sus recursos naturales y sus usos y costumbres. Producto de ello es que la comunidad logró asumir el control y la administración del sistema de agua potable. Este proceso se ha consolidado mediante la organización de una asociación civil que está al servicio comunitario y que es el interlocutor con las autoridades del estado de Morelos. Los antecedentes del sistema comunitario de agua potable se remontan a los años treinta del siglo pasado, con la construcción de una obra comunitaria en el manantial de Chihuahuita (Xoxocotla, 2006).

Sin embargo, en los siguientes años, el crecimiento de la población aumentó la necesidad del líquido, no sólo en Xoxocotla sino en las demás comunidades que se abastecen del manantial de Chihuahuita, lo que obligó a cancelar tomas para albercas y granjas avícolas, entre otras. Entonces se iniciaron los conflictos con las autoridades municipales y estatales que pretendían evitar dichas cancelaciones.

Los conflictos más recientes se dan a partir del 2006, cuando Xoxocotla, junto con otras 10 comunidades (Tepetzingo, Tetecalita, Acamilpa, El Mirador, Benito Juárez, Santa Rosa, San Miguel 30, Pueblo Nuevo, Otilio Montaña y Tételpa) que dependen del agua del manantial Chihuahuita, iniciaron una lucha contra los fraccionadores que impulsan desarrollos urbanos como la unidad habitacional “La Ciénega”, en el municipio de Emiliano Zapata. Los pobladores han exigido la cancelación de esa unidad que contempla cerca de 15 mil viviendas y que pone en riesgo los recursos hídricos de las localidades (Hernández, 2007).

En julio de 2006 los pueblos realizaron una manifestación en Emiliano Zapata y tomaron la alcaldía. En las negociaciones con el gobierno del estado llegaron al acuerdo de detener la construcción de casas, pero la suspensión duró unos meses. En abril de 2007, los pueblos tomaron de nuevo la presidencia municipal. Llegaron a otro acuerdo de cancelar la obra porque los fraccionadores adeudaban pagos. Sin embargo, la suspensión sólo duró un mes (Hernández, 2007).

En mayo los pueblos se reunieron en asamblea y acordaron cerrar la Autopista del Sol para el 4 de junio. Ese día cerca de 4 mil personas marcharon por la carretera, pero la policía estatal los reprimió con armas de fuego, gases lacrimógenos y balas de goma. A pesar de esto, las comunidades dicen que manteniendo los bloqueos carreteros en las comunidades Xoxocotla y San

Miguel 30 hasta que el gobierno estatal confirme la suspensión de las obras de la unidad habitacional.

Conclusiones: las bases de un manejo comunitario del agua potable

Las luchas ciudadanas y sociales por la defensa comunitaria del agua muestran la complejidad que tiene la disputa del recurso en el contexto de una crisis del líquido en varias regiones del país, en particular en la zona central. Esta disputa no sólo muestra las contradicciones entre el campo y la ciudad, entre la industria y la agricultura (Peña y Hernández, 2004:148-149), sino que evidencia un creciente interés de las empresas privadas que, apoyadas por los gobiernos, han encontrado formas de apropiarse del líquido, ya sea para surtir de agua en nuevos fraccionamientos residenciales (como en Morelos) o para asegurar el abastecimiento de industrias, como en Coatzacoalcos y Minatitlán. Pero también se muestran las modalidades de resistencia y organización que tienen los distintos actores comunitarios para proteger sus fuentes de agua.

En el mediano plazo, es previsible que la disputa por el líquido entre comunidades rurales y municipios urbanos se acentúe y se extienda en otras regiones; consecuentemente, se incrementarán las luchas y conflictos comunitarios por la defensa del agua. Sin embargo, un problema evidenciado en estas luchas es que se presentan de forma aislada y coyuntural, muchas veces acotadas a los conflictos concretos que les dieron origen. Ello representa una dificultad importante si se quiere enfrentar una acción coherente y polifacética de las empresas y gobiernos en sus distintos niveles. Para encarar esta ofensiva, las comunidades y sus organizaciones tienen el reto de articularse en espacios amplios y multisectoriales que puedan fortalecer la capacidad soberana de las comunidades para el uso y manejo de sus recursos, en términos de los derechos de las personas y de los pueblos a tener acceso al agua potable. Esto implica organizarse entre los actores involucrados, tejiendo alianzas más allá del problema local: comunidades rurales y urbanas, trabajadores, organizaciones civiles y sociales (Rodríguez, 2006:81-87). La reciente experiencia de Xoxocotla y otras 10 comunidades en el sur de Morelos es un referente importante en este sentido.

Una propuesta que surge a partir de experiencias locales y que es retomada por algunos autores (Barreda, 2006; Grosse *et al.*, 2004) es tomar como base la

gestión comunitaria para construir sistemas operadores de agua potable de abajo hacia arriba, en donde las colonias, barrios y localidades tengan incidencia en el manejo y control de la distribución y la elaboración de políticas sobre el recurso en su territorio. Ello recupera una larga tradición de las comunidades en nuestro país para organizarse en la demanda de acceso al líquido ante la ineficiencia del Estado, como en el caso de Xoxocotla.

A ello hay que añadirle que la lógica de operación, distribución y tratamiento debe realizarse en función del ciclo natural de agua y no sólo de donde se extrae, como se plantea en un inicio en la experiencia de Tatahuicapan. No se puede manejar por separado el servicio del líquido de una estrategia que incluya la reforestación, la captación y la reinyección de agua de lluvia al subsuelo, la extracción sustentable de pozos, el tratamiento de las aguas residuales y su disposición en los cauces naturales, la protección de ríos y arroyos, etcétera. Por ello, no es posible reducir las alternativas a solamente el pago de servicios ambientales o a políticas compensatorias para comunidades de origen.

Por último, la responsabilidad del servicio del agua potable está en manos de los municipios, que pueden representar el eslabón más débil en los procesos de privatización y exclusión, pero que también son un espacio donde las comunidades tienen más capacidad de incidir. En ese sentido, espacios de transparencia, rendición de cuentas y participación ciudadana pueden influir de mejor manera cuando se acompañan con mayores atribuciones y capacidades para los gobiernos locales.

Bibliografía

- Alfaro Juan (2001), “El negocio del agua potable en Latinoamérica y el Caribe: ¿un nuevo enfoque?”, en *Tres décadas de saneamiento en Latinoamérica*, BID, Estados Unidos.
- Atayde, Karina y Thais Vega (2006), “Conflictos y resistencia por agua en México”, en Andrés Barreda Martín (coord.), *En defensa del agua*, SME, Casifop e Ítaca, México.
- Barreda, Andrés (coord.) (2006), *Voces del agua. Privatización o gestión colectiva: respuestas a la crisis capitalista del agua. Testimonios, experiencias y reflexiones*, Ítaca y Casifop, México.

- Bastida, Mindahi y Héctor Vázquez (2006), “La centralización del agua en la zona lacustre del Alto Lerma. El caso del sistema Lerma, Estado del México”, en Dense Soares, Verónica Vázquez, Angel Serrano y Aurelia de la Rosa (coords.), *Gestión y cultura del agua*, t. II, IMTA, COPOS, México.
- Carabias, Julia y Rosalía Landa (2005), *Agua, medio ambiente y sociedad. Hacia la gestión integral de los recursos hídricos en México*, UNAM/Colmex/Fundación Gonzalo Río Arrente, México.
- Comda (2006), “Pronunciamiento de la Coalición de Organizaciones Mexicanas por el Derecho al Agua”, *Boletín Artículo 115*, núm. 56, Cesem, enero-marzo.
- CNA (2006), *Estadísticas del agua en México 2006*, CNA, México.
- Deckwirth, Cristina (2004), “Agua: sector hirviendo de la economía”, en Robert Grosse, Stefan Thimmel y Javier Taks (comps.), *Las canillas abiertas de América Latina. La resistencia a la apropiación del agua en América Latina y en el mundo*, Casa Bertolt Brecht, Uruguay.
- Gorsboth, Maike (2003), *¿Cómo identificar y tratar las violaciones del derecho humano al agua? Aplicación del enfoque de derechos humanos*, Food First Information and Action Network y Pan para el Mundo, Alemania.
- Grosse, Robert, Stefan Thimmel y Javier Taks (comps.) (2004), *Las canillas abiertas de América Latina. La resistencia a la apropiación del agua en América Latina y en el mundo*, Casa Bertolt Brecht, Uruguay.
- Hardin, Garrett (1968), “The Tragedy of the Commons”, *Science*, vol. 162, 1968, pp. 1243-1248.
- Hernández Navarro, Luis (2007), “Morelos: ¡abajo fraccionamientos, arriba pueblos!”, *La Jornada*, martes 12 de junio de 2007.
- Jouravlev, Andrei (2003), *Los municipios y la gestión de los recursos hídricos*, Serie Recursos Naturales e Infraestructura, núm. 66, Cepal, Chile.
- Khosla, Pava y Rebecca Peral (2004), *Género, agua y pobreza*, WEDO, Estados Unidos.
- Nieves, Mayra (2007), “Comunidades en movimientos. Procesos locales de movilización en Santa Catarina del Monte: cambios en el modo de vida y en el desarrollo rural comunitario”, manuscrito, México.
- Leff, Enrique (2003), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, Siglo XXI Editores, UNAM, México.
- León Diez, Fabricio (2006), “Agua”, *La Jornada*, México.
- Levi, Clara (2005), *Lo que se dice del agua*, Conagua, México.
- Olson, Mancur (1992), *La lógica de la acción colectiva*, Limusa, México.
- Ostrom, Elinor (2000), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, UNAM/FCE, México.

- Peña Ramírez, Jaime y Benjamín Hernández Camacho (2004), “Crisis del agua y crisis rural en México”, en Jaime Peña Ramírez (comp.), *El agua, espejo de los pueblos. Ensayos de ecología política sobre la crisis del agua en México en el umbral del milenio*, UNAM/FES Acatlán, Plaza y Valdés, México.
- Pineda Pablos, Nicolás (2002), “La política urbana de agua potable en México: del centralismo y los subsidios a la autosuficiencia y la privatización”, *Región y Sociedad*, vol. XIV, núm. 24.
- Robles, Carlos y Luisa Paré (2005), “Tatahuicapan-Coatzacoalcos: la búsqueda de una nueva relación entre el campo y la ciudad”, en Arturo León López (coord.) *Los retos actuales del desarrollo rural*, UAM-Xochimilco/Fundación Ford, México.
- Rodríguez Wallenius, Carlos (2003), “Asamblea Popular de Gobierno del municipio de Tatahuicapan, Veracruz”, en Enrique Cabrero (coord.), *Gobiernos locales trabajando: un recorrido a través de programas municipales que funcionan*, CIDE, Inafed, Cámara de Diputados, Fundación Ford, México.
- (2006), *Agua, municipio y sustentabilidad. El debate entre los derechos humanos y la privatización de los servicios de agua potable*, Cesem, México.
- Sánchez, Roberto (2002), “Sustentabilidad urbana, descentralización y gestión local”, en Enrique Leff (comp.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, Semarnat, INE/UAM-Xochimilco/PNUMA, México.
- Sandoval, Areli (2001), *Los derechos económicos, sociales y culturales. Una revisión del contenido esencial de cada derecho y de las obligaciones del Estado*, Equipo Pueblo, Alop, México.
- Schmidt, Gerold (2005), *Cambios legales e institucionales hacia la privatización del agua en México*, Pan para el Mundo, México.
- Xoxocotla Asociación Civil (2006) “Sistema de agua potable Xoxocotla”, *Boletín Artículo 115*, núm. 56, enero-marzo del 2006.

Prácticas campesinas del maíz frente al mercado

*Elsa Guzmán Gómez**

*Arturo León López***

Introducción

El paradigma hegemónico actual de la sociedad es el mercado como regulador de las relaciones entre los distintos grupos sociales. Estas relaciones están definidas por la capacidad competitiva de los distintos actores, la cual consistirá en contar con información, tecnología, capital, etcétera; recursos productivos enfocados exclusivamente a la especialización y optimización de una actividad y sus resultados. Desde esta perspectiva, la agricultura es una actividad que genera productos competitivos que participan de manera libre en un mercado, el cual se encargará bajo cualquier condición de organizar tiempos, espacios y tecnología de acuerdo con las necesidades de oferta y demanda.

Sin embargo, encontramos que existen maneras distintas de practicar la agricultura e insertarse en el mercado, que, como en las dos experiencias que se presentan —una, la de los campesinos de Achichipico, municipio de Yecapixtla, y otra, mujeres de Santa Catarina, municipio de Tepoztlán, ambos en el estado de Morelos—, muestran que el mercado no es libre, ni todos los actores cuentan con la misma información ni tienen el mismo sentido de competitividad,

* Profesora-Investigadora de la Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: elsaguzmang@yahoo.com.mx.

** Profesor Investigador del posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana. Correo electrónico: jaleon@correo.xoc.uam.mx.

sino que construyen estrategias que incluyen elementos diversos para poder competir de acuerdo con herramientas propias, ritmos, recursos etcétera. Sin estas herramientas propias, los grupos campesinos verían mucho más difícil enfrentarse y participar en el mercado, y la propia existencia de las formas campesinas estaría más comprometida, de manera que, quizá, el desarrollo tecnológico y la modernización en efecto hubieran acabado con éstas, como se consideraba al inicio de la revolución verde.

En este trabajo, realizado básicamente a partir de recorridos de campo y entrevistas a productores, mujeres, otros familiares, vendedoras de tortillas y encargadas de molinos de nixtamal, tratamos de mostrar que la participación en el mercado y las maneras particulares de hacerlo están definidas por opciones ante múltiples condiciones —como pueden ser la cercanía a centros urbanos, las regiones productivas, las condiciones climatológicas, las historias particulares, etcétera—, y representan procesos de construcción de alternativas propias frente a éste. Asimismo, si bien los grupos campesinos a través de su trabajo y actividades productivas participan en el mercado, lo reproducen y transfieren valor, por un lado, lo hacen no de una manera homogénea sino de acuerdo a sus propias particularidades, y por otro, esto les permite reproducir y recrear su propia cultura, su forma de vida, de producción, sus opciones comerciales y en general las relaciones con los distintos actores de la sociedad.

Importancia del maíz campesino

El maíz es una planta y un cultivo originario de México, con una larga historia cultural entre sus diferentes grupos; es el eje de las pautas de relación y transformación agrícola de la naturaleza, la base alimenticia más importante de la mayoría de su población, así como elemento clave en la construcción cultural de los pueblos, a nivel social, económico y ritual, con especial presencia en la vida y reproducción social campesina.

La cultura campesina se ha forjado teniendo como elemento integrador el cultivo del maíz y un conjunto de prácticas alrededor de él, que definen procesos de trabajo, organización de las unidades productivas y familiares campesinas, así como el uso de los recursos disponibles como la tierra, herramientas, conocimientos, etcétera. Esta cultura organizada a través de los procesos del maíz,

la gran vocación maicera de los productores y el que la alimentación nacional se base en este producto, ha permitido la reproducción de la población rural en las distintas regiones de nuestro país, lo que se refleja en datos y procesos concretos.

Se considera que 3.2 millones de pequeños y medianos productores (95% del total) aportan 70% de los granos básicos del país, lo que representa 80% del valor total de la producción nacional (CNPAM/ANEC, 2006:12). Ante esto, debemos considerar que más de 60% de la producción de granos básicos corresponde al maíz, y es al que más tierra se destina, pues dicha producción en 2005 se obtuvo del cultivo de 7 979 380 ha, sobre una superficie total agrícola de 16 771 184 ha; es decir, 47.57% de la superficie cultivada se destinó en este año al cultivo de maíz, ocupando tierras en todos los estados del país. En promedio 84% de la superficie y 65% de la producción se refieren a maíz de temporal, las que están en manos precisamente de pequeños y medianos productores, aunque algunos también cuentan con riego o medio riego dependiendo de las regiones (SIACON).

En México la producción de maíz es de alrededor de 20 millones toneladas, que cubren prácticamente al consumo nacional de este grano con destino humano.¹ De acuerdo con cifras de la Cámara Nacional de Maíz Industrializado,² de 9.4 millones de toneladas de maíz blanco para tortilla, 34% del consumo humano de maíz blanco se refiere a autoconsumo rural de tortilla familiar, es decir, a la producción campesina que no llega al mercado, pero sostiene la alimentación de las familias campesinas.

El precio del maíz se ha estancado hace años, vinculado a la política de apertura comercial de nuestro país, incorporándolo a las dinámicas de globalización. A partir de 1994, con el establecimiento del Tratado de Libre Comercio, se toca

¹ De una producción de 19.3 millones de toneladas totales en 2005, 17.9 fueron de maíz blanco, 1.3 de amarillo y 0.05 de otras variedades. Frente a esto, ese mismo año se dio un consumo total de maíz de 24.9 millones de toneladas, el consumo humano de maíz blanco fue de 11.3 millones toneladas, de las cuales 3.2 se destinaron a la industria harinera, 3.0 al industria de la masa y la tortilla y 3.2 al consumo humano en el sector rural, además de 1.9 de consumo animal. Se considera que este año tanto la producción como el consumo disminuyeron con respecto al año anterior debido a las sequías que se presentaron en diferentes partes del país (Sistema de Información Agropecuaria, Sagarpa).

² Información de la Canami, 2005 [<http://www.siap.sagarpa.gob.mx>].

directamente la política agrícola y del maíz, pues se condicionaron los subsidios a la producción y comercialización del maíz nacional que se habían mantenido para lograr la autosuficiencia alimentaria, los cuales se quitaron incluso antes de lo proyectado en la firma del tratado. A partir de ese año, se suma a las políticas de ajuste estructural, ya iniciadas en el país desde la década anterior, la pérdida del precio de garantía del maíz, lo que significó para los campesinos la imposibilidad de vender sus cosechas a precios que les permitieran la recuperación de los gastos de producción y una mínima ganancia. Además, se vislumbra para 2008 la total liberalización del grano, lo que llevaría al retiro de los escasos apoyos oficiales que habían sobrevivido hasta ese momento.

Por un lado, se ha visto que después de 1994 la importación de maíz se ha incrementado: en 2005 se importaron 5.743 millones de toneladas (www.sian.sagarpa), casi 30% del consumo nacional total, es decir, hay una política que favorece la compra de maíz de Estados Unidos. Pero, por otro lado, se analiza que el maíz que se está importando, y que muestra tendencia al incremento, es maíz amarillo con un supuesto destino para consumo animal, mientras que el consumo de maíz blanco es cubierto por la producción nacional.

De esta manera, alrededor del maíz prevalece una paradoja, o versiones y vivencias distintas, pues a pesar de que la apertura comercial favorece el proceso de desvalorización del maíz nacional en el mercado, impone una política agrícola en que dicho cultivo no es sujeto de crédito, subsidios ni inversión privada u oficial, y sostiene que cultivar el grano en México ya no es redituable y debe ser sustituido por cultivos comerciales; pero al mismo tiempo seguimos distinguiendo la preferencia de los productores por el maíz, observando en el campo parcelas de este grano, y la capacidad de producir para satisfacer la demanda nacional de consumo alimenticio humano. En las estadísticas este grano continúa apareciendo como el más importante del país, y en las versiones campesinas sigue vigente, sembrándose y consumiéndose.

Cultura, estrategias campesinas y procesos del maíz

Al hablar del maíz, nos referimos a una cultura construida con el maíz, más allá de la planta o meramente del cultivo. Esta cultura se ha ido forjando en la

práctica y en el desarrollo de un complejo de procesos que sostienen formas de vida campesina que permiten mantener y resguardar al propio cultivo.

El maíz está presente en las estrategias de vida campesinas, es decir, forma parte de las opciones y arreglos de objetivos y actividades que las familias llevan a cabo para subsistir y reproducirse. El maíz se destina al autoconsumo, generalmente a escalas pequeñas que pueden incluso tratarse de una o algunas tareas³ de acuerdo con las necesidades básicas de las familias; o a la comercialización con el fin de obtener ingresos económicos, sembrado a escalas medias, de acuerdo con los recursos y tierras disponibles.

La función material más importante del maíz es, ciertamente, la alimentación, como el elemento indispensable para todo ser humano, pero básico en la cultura campesina al ser el alimento principal. De esta manera, el maíz garantiza la seguridad de la alimentación, la reproducción de la población y la recreación de su cultura. Estas dos funciones se vuelven indispensables frente a la incertidumbre y la vulnerabilidad en que transcurre la vida campesina por el lugar desventajoso que ocupa frente a la sociedad toda.

El cultivo y consumo de maíz también se relaciona con diversas formas de trabajo, la organización familiar, la relación con ciclos y eventos naturales, el cuidado de animales de traspatio, la enseñanza de los hijos e hijas en las tareas correspondientes, las fiestas. Todos estos elementos son esenciales en la vida de las familias campesinas en lo cotidiano, y a largo plazo conforman el eje de dicha cultura. En concreto, el ciclo de cultivo del maíz establece una cierta organización de las decisiones de las familias, del conjunto de actividades y ritmos de la comunidad, es decir, la vida se organiza en función del maíz y sus procesos, con la idea de que éste siempre ha sido del campesino.

Igualmente, alrededor de los trabajos de este cultivo, se sostienen los principios de diversidad y complementariedad, bien sea de manera tradicional como las milpas con cultivos asociados de frijol, chile, calabaza y otros, o en diferentes parcelas y en los huertos de traspatio domésticos. De esta manera, los diversos cultivos complementan ingredientes alimenticios o posibilidades de comercialización, compartiendo los recursos productivos disponibles.

³ En el estado de Morelos una tarea es equivalente a mil metros cuadrados, diez tareas forman una hectárea.

El maíz se relaciona con los traspatios, pues los animales que viven en éste (gallinas, puercos, burros, caballos) se alimentan de granos y forrajes; además aquí se realizan múltiples actividades relacionadas con el cultivo, como guardar herramientas, desgranar las mazorcas, almacenar los productos cosechados, guardar el comal para echar las tortillas, etcétera.

La obtención de múltiples productos del maíz, a partir de la menor inversión económica posible y una gran cantidad de trabajo familiar, optimiza los recursos y permite la producción para el autoabasto, que en términos prácticos es un indicador de apego.

Dicho apego se puede entender con significados materiales y simbólicos en el cultivo y consumo, e incluye la seguridad de pertenencia a una cultura, pero también la resolución material de las necesidades inmediatas y cotidianas, día tras día, ciclo tras ciclo; a su vez, forma parte de los procesos de construcción de espacios propios de las familias y pueblos. Este espacio propio del maíz se vive en la ilusión de un buen temporal, el inicio de la siembra, en la imagen de las parcelas espigadas, en los montones de mazorcas por desgranar, en las tortillas que día a día se consumen. Los lazos del cultivo y consumo también tejen el espacio propio comunitario, el de los convenios y ayudas en el trabajo, entre amigos, parientes o compadres, los intercambios y ventas de elote, grano, hojas, entre vecinos o en las plazas locales y regionales.

Si bien la presencia y el sentido del maíz se han mantenido, las maneras de cultivarlo y consumirlo se han tenido que adaptar a las distintas condiciones, como la presión sobre la tierra, la modernización y transformaciones del país, las políticas agrícolas, y en particular las restricciones de los programas de apoyo gubernamental, la poca disponibilidad de recursos para invertir, la variabilidad de precios por la falta de garantía, así como la movilidad de los integrantes de las unidades familiares. Si bien los campesinos tienen que insertarse y vincularse a los distintos espacios de la sociedad no campesina y no rural para reproducirse, aún logran decidir cómo hacerlo, y el maíz forma parte de esto.

Las prácticas del maíz

Como se mencionó, del maíz se obtienen múltiples productos, tanto directamente de la planta, de sus diferentes partes, granos, hojas, tallos, olotes, como mediante

el procesamiento de éstos, dando lugar a usos y destinos diferentes. En Morelos el maíz se cultiva en 30% de la superficie agrícola; 84% de la superficie de maíz se cultiva bajo condiciones de temporal, por pequeños productores de todos los municipios, con distintos niveles tecnológicos, usando algunas prácticas tradicionales que pueden ser laboreo con yunta, siembra con palo o con el pie, no aplicación de plaguicidas químicos, uso de abono orgánico, trabajo con fuerza familiar, cultivo de maíces criollos como ancho o pozolero, pepitilla o azul; pero igualmente se intercala el uso de tractor, agroquímicos, pago de jornaleros y maíz híbrido. De cualquier manera, se trata de campesinos que destinan su producto tanto para el autoconsumo como para la venta, de acuerdo con las posibilidades económicas propias, potencial de sus tierras, tipo de maíz, etcétera.

En esta parte ejemplificaremos dos casos particulares que muestran distinta utilización y valoración del maíz; representan maneras en que campesinos de Morelos integran el maíz a sus estrategias y organizan sus recursos en torno a este grano, que le aporta elementos para la subsistencia, reproducción y recreación de una cultura campesina. Estas prácticas del maíz representan, igualmente, procesos de construcción de alternativas frente a un mercado hegemónico.

Diversidad: producción y selección

Achichipico es un pueblo que se encuentra en el municipio de Yecapixtla, al noreste del estado de Morelos, a una altitud de dos mil metros sobre el nivel del mar, tiene tierras altas de laderas del sistema montañoso del eje neovolcánico, y un clima templado semihúmedo. Es, después de la cabecera municipal, la segunda población más poblada del municipio, pues cuenta con 2 047 habitantes de acuerdo al último censo de 2000 (INEGI, 2000) que, en su mayoría, se dedican a la agricultura: de una población económicamente ocupada de 585 personas, 446, es decir, 76%, se dedican a las actividades del sector primario, resaltando aún la vocación campesina, y especialmente la agrícola de esta comunidad.

Achichipico ha sido siempre un pueblo campesino que fue incorporándose a la práctica de la agricultura comercial en tanto el jitomate en la región de los Altos de Morelos se fue generalizando. En un principio se dedicaban pocas tierras a este cultivo debido a la inexistencia de carreteras hacia la propia cabecera municipal y los espacios de comercialización, pero poco a poco se fue ampliando,

especialmente ante la pérdida de las huertas de árboles frutales características de estas tierras, que funcionaban como complemento al cultivo del maíz y al incipiente jitomate. En las últimas décadas las carreteras se ampliaron, las huertas de jitomate se extendieron y los cultivos se diversificaron.

Diversidad en la producción

Achichipico cuenta con tierras fértiles, de temporal, que actualmente se ocupan con diferentes cultivos como maíz, jitomate, tomate verde, chile morrón, calabaza. Esta combinación de cultivos se ha conformado a lo largo de varias décadas a partir de la experimentación, del aprendizaje y de los resultados favorables que han tenido algunos cultivos en el mercado, principalmente el jitomate. Cada productor ha configurado su propio conjunto de cultivos según su experiencia, teniendo como base jitomate y maíz, a lo que le agregan una o varias de las otras hortalizas.

Si bien los campesinos se iniciaron con el jitomate en los cultivos comerciales y éste sigue siendo el elemento principal de introducción de tecnología, transformación de la región y obtención de ganancias, no pueden dedicarse a ellos únicamente. Dados los riesgos en la producción y la aleatoriedad en el precio de compra, se han ido estableciendo otros cultivos, de tal manera que año con año se define una estrategia de varios cultivos a partir del conjunto de los recursos económicos, productivos, sociales, etcétera con que se cuenta. Dicha estrategia incluye una organización del tiempo y del espacio y distribuye las tareas de todos los cultivos de acuerdo con la temporada de lluvias y con el periodo de secas.

Los Altos de Morelos es una región de producción eminentemente de temporal, en la que, ante lo limitado de tierras y capital, se invierte una gran cantidad de fuerza de trabajo, aun con la utilización de maquinaria que se ha generalizado. Los ciclos de los cultivos tienen distintas duraciones, de manera que las tareas de atención a cada uno de ellos no se dan en los mismos tiempos.

Así, por ejemplo, el pepino tiene un periodo de desarrollo de dos meses, el tomate verde de tres, el jitomate de cuatro y el maíz se puede cosechar desde los cuatro y hasta los seis meses desde la siembra. Estos distintos ciclos permiten a los productores definir las fechas de siembra de cada cultivo y calcular los tiempos de las múltiples labores y los cortes de los frutos. Es decir, cada huerta

requiere ser envarada, abonada, fumigada, etcétera, además de necesitar cortes de cosecha, con lo que prácticamente se trabaja cada cultivo una o dos veces por semana durante todo el periodo de lluvias. Esto representa trabajo continuo que exige intercalar gastos, vigilancia y laboreos. En el momento en que comienzan las cosechas se van obteniendo ingresos económicos que permiten financiar los gastos de los cultivos de ciclos más prolongados. De esta manera, el conjunto de cultivos se complementan y apoyan mutuamente en recursos y productos.

En cuanto al cultivo del maíz, se atiende en el mismo periodo de lluvias de manera paralela a las huertas de hortalizas. A lo largo del proceso productivo las labores se llevan a cabo con yunta o tractor de acuerdo con la disponibilidad del productor; se realizan tres labores principales, a lo largo de las cuales se va deshierbando a mano o con herbicida químico, “aterrando”, y se aplican dos fertilizaciones. Las labores no son semanales, como en las huertas, y además se invierte menos trabajo y tiempo al maíz para poder aplicar a las huertas todas las energías y los recursos posibles y obtener los mejores frutos, rendimientos y ganancias.

Si los recursos escasean, la milpa se mantendrá al mínimo de inversión y la huerta tendrá la prioridad, pues la relación de dinero invertido y riesgo de pérdida es mucho mayor para la segunda; así, por ejemplo, un productor explica que no pudo aplicar la segunda fertilizada a su maíz, por lo que la mazorca ya no creció tanto, pero no aplicar los plaguicidas al jitomate hubiera implicado la pérdida total de la huerta.

Cuando terminan los últimos cortes de las huertas, se pasa a la cosecha del maíz; dado que es una labor pesada, el pago de jornaleros es necesario, lo cual se cubrirá con parte de las ganancias de la venta de jitomate y otros cultivos. Las mazorcas se cortan con todo y hojas y se llevan a las casas para el inicio de una etapa de trabajo intensivo por parte de la familia, que da lugar al trabajo durante las secas desde diciembre a mayo, con cuyas ganancias se financiará el arranque de las actividades del siguiente ciclo productivo, en junio, con la preparación de las tierras para sembrar. En el periodo de poscosecha del maíz, se va preparando la estrategia del próximo ciclo, pues con los ingresos económicos obtenidos se hacen los tratos para rentar tierra; se decide, encarga y compra la semilla de jitomate que piden de Holanda o de otros países (Brasil y Estados Unidos); se compra el plástico para el acolchado; se ponen y cuidan los almácigos de las plántulas de jitomate, tomate y pepino; además se compran, engordan y venden

los animales que complementan los ingresos globales de la unidad familiar.

Diversidad en la selección de poscosecha de maíz

El proceso de selección del maíz cosechado empieza por separar las distintas razas de maíz sembrado y de ahí hacer selecciones específicas de las calidades y usos destinados de cada uno de los productos. Existen tres tipos de maíz criollo reconocido y cultivado en Achichipico: el maíz ancho o pozolero, el azul, y el conocido como “híbrido/criollo”.

La cosecha total de estos granos se almacena y protege de manera temporal en los patios de la casa. El proceso de separación y selección de estas mazorcas y sus subproductos se lleva a cabo de manera paulatina a lo largo de aproximadamente cinco o seis meses con la participación de toda la familia en labores específicas para cada uno de sus integrantes. De aquí se obtendrán “manojos de hoja”, granos de distintas calidades y complemento para alimento animal de granos quebrados, podridos y olotes.

Las familias inician la separación de subproductos apartando las hojas o “totomoxtles”, y haciendo una eventual clasificación de calidades de las mazorcas; pero la tarea principal de inicio es la formación de los “manojos de hojas”, para poder venderlos lo más pronto posible antes de que éstas se manchen por algún tipo de hongo y les paguen un bajo precio. Este producto tiene un amplio mercado ya que es utilizado para la preparación de tamales y se vende en todas las plazas y tianguis del país.

Arrancar las hojas de la mazorca es trabajo de los hombres pues se requiere mayor fuerza. Al mismo tiempo, se colocan las hojas por separado de acuerdo con su tamaño, para lo cual se utilizan alternadamente los distintos tipos de maíz, pues en general las mazorcas azules son las más pequeñas y las de maíz ancho o pozolero las más grandes. Además, cada uno de ellos tiene hojas con distintas consistencias y capacidades de absorción de grasa, las más rígidas absorben más grasa y son menos aceptadas, ya que secan los tamales. En este sentido, las de maíz pozolero tienen mayor aceptación, demanda y precio, y las del híbrido-criollo son menos apreciadas.

Los manojos se forman con los distintos tipos de hojas, acomodando las más pequeñas al centro y las más grandes cubriendo a las primeras en la parte

exterior de los gajos. Así se utilizan todas las hojas limpias en manojos mixtos con un solo precio, pues si formaran manojos de puras hojas pequeñas se las comprarían a menor precio. Un manojito está formado por cuatro gajos de 50 hojas cada uno, empalmados de dos en dos; éstos se colocan en costales pequeños de malla plástica, que los compradores les dan por anticipado una vez que arreglan el precio, y semana tras semana pasan a recoger los productos en cada casa con convenio establecido.

La formación de los manojos, en general, es realizada por las mujeres, quienes eventualmente tienen la ayuda de los niños. En el transcurso de la semana hombres y mujeres van realizando el trabajo necesario, entre las tareas domésticas y el acondicionamiento de los otros subproductos del maíz. También a este trabajo se integran parejas de familiares o amigos en un trato “a medias”, en que dicha pareja separa las hojas de la producción de otro productor y de la venta de los manojos que realicen se dividen mitad y mitad. Esta forma de trabajo es recurrida en la comunidad ya que permite trabajo e ingresos y avance en la selección de hojas de maíz, que representa una tarea de larga duración.

Una familia puede vender entre 200 y 300 manojos semanalmente, que les compran a 10 pesos cada uno, lo que representa un ingreso económico básico que se suma a los productos de autoconsumo como maíz, frijol, pollos y huevos. Este trabajo, para una familia que sembró cinco hectáreas, dura entre tres y cuatro meses, de acuerdo con el trabajo destinado, calculando un total de tres mil manojos.

Conforme se separa las hojas de las mazorcas, éstas se empiezan a desgranar. Este proceso significa una selección de granos por calidades, así se tienen: las semillas para sembrar de cada una de las razas; tres calidades distintas del maíz pozolero de acuerdo a su tamaño; grano azul para venta; grano híbrido-criollo para consumo; y granos y olotes para ganado. Al ir quitando las hojas se separan en cajas, costales o cubetas distintas las mazorcas grandes de las pequeñas, por raza, y las que tengan predominantemente granos manchados o podridos, esto permite decantar las dos calidades extremas: la semilla de resiembra y la destinada al ganado.

La semilla se escoge de las mejores mazorcas, separando los granos de la parte media de cada mazorca, hasta completar lo que se requiere para sembrar en el ciclo subsecuente; ésta se guarda en bolsas de plástico a las que se les aplican pastillas de fosforo de aluminio para evitar el ataque de gorgojos y llegue sana a su destino, garantizando la próxima cosecha.

El maíz ancho o pozolero, una vez desgranado, se separa por tamaño de grano de acuerdo con tres tamices o harneros fabricados con malla metálica, el de mayor tamaño selecciona los granos más grandes, considerados de mayor calidad, que se venden como grano para pozole con el mejor precio en el mercado, alcanzando hasta nueve pesos por cuartillo (equivalente a 1.5 kg); el segundo tamiz selecciona igualmente granos que se venden para pozole, pero más pequeños, los cuales se venden a siete pesos el cuartillo. Estas dos calidades tienen gran demanda a nivel regional y nacional, ya que se trata de la materia prima de un guiso apreciado y ampliamente consumido por la población mexicana —el pozole— y solamente se cultiva en ciertas regiones templadas de altitudes alrededor de los dos mil metros sobre el nivel del mar, como los Altos de Morelos. El tercer tamaño se vende como maíz criollo para masa a cinco pesos por cuartillo.

El grano de maíz azul se vende igualmente a cinco pesos. Éste se usa para masa y tiene aprecio por su sabor “dulce”, teniendo gran demanda para la elaboración de tortillas, quesadillas y tlacoyos de comal. En general en esta región se cultiva en menores cantidades que el pozolero por la diferencia de precios existente, además en distintas regiones del país existen maíces criollos azules que cubren dicha demanda.

El maíz llamado “híbrido-criollo” es un tipo de grano cuya semilla guardan y resiembran a pesar de ser híbrido. Quizá se trata de un híbrido que, a partir de la selección de los productores año tras año y el cruzamiento por polinización libre con los criollos, se fue seleccionando y adaptando al manejo campesino. Conserva la ventaja de algunos híbridos de tener una planta de porte bajo y caña gruesa que la hace resistente a los vientos y no se dobla, razón a la que debe su mayor rendimiento frente a los criollos. Es blanco con mazorca de granos pequeños, pero al ser considerado híbrido no tiene la ventaja de un precio privilegiado como los criollos, y sólo podría venderse a tres pesos el kilo, por esto se destina básicamente para el consumo familiar, a menos de que exista algún tipo de emergencia económica que los obligue a venderlo a pesar del bajo precio.

Los granos pozoleros chico, azul e “híbrido-criollo” se utilizan igualmente para la alimentación del ganado y pollos, entero o molido con otros subproductos del maíz como la caña, hojas, “totomoxtles” manchados, olotes y granos picados o podridos. Esto ayuda a la engorda de becerros que más adelante serán vendidos, y cuyo ingreso se incorporará al conjunto de recursos obtenidos y utilizados en la estrategia de subsistencia y producción global de la unidad familiar.

En general, la comercialización de los diferentes productos del maíz se lleva a cabo mediante intermediarios en el ámbito regional y nacional, y sólo de manera ocasional se venden directamente al consumidor al menudeo. A pesar de que ellos no definen los precios de sus productos, logran integrarlos en circuitos comerciales de mayor valoración del maíz, en donde no sólo se aprecia el maíz criollo, sino también productos de calidades específicas que el consumo y la demanda de una cultura maicera paga a mayores precios, lo cual no sería posible con la siembra de maíz blanco común insertado en el circuito nacional de este grano sin precio de garantía ni apoyo a la comercialización. Es decir, esta estrategia de selección de calidades diversificadas de subproductos de maíz significa la construcción de alternativas campesinas regionales que confrontan y negocian su participación en el mercado de la manera más ventajosa posible, a pesar de la política agrícola nacional de no apoyar, invertir ni priorizar al maíz como producto económico ni como cultura.

Transformación: masa y tortilla

La comunidad de Santa Catarina pertenece al municipio de Tepoztlán; se encuentra prácticamente dividida por la carretera Cuernavaca-Tepoztlán, apenas a 12 km de la capital del estado, y está muy cercana a la red de carreteras nacionales. Esta comunidad tiene una población de 4 144 habitantes y una población económicamente activa de 1 302 personas, de las cuales 36.6% se dedica a actividades agrícolas (INEGI, 2000).

Santa Catarina es una comunidad agraria cuyas tierras forman parte del núcleo agrario de Tepoztlán, que contempla seis pueblos del mismo municipio. Su pasado cuenta una tradición de apego y autonomía territorial que sostiene elementos importantes de su historia e identidad cultural (Hernández, 1995). Dada la cercanía con la ciudad de Cuernavaca y las vías de comunicación estatales, las localidades de Tepoztlán se vincularon a los procesos de modernización desde los años cincuenta. Así llegaron servicios como agua, teléfono y escuelas; igualmente se vincularon a los mercados, pero mantuvieron los cultivos milperos de maíz y frijol en términos fundamentalmente de autoconsumo y de abasto de un mercado local y regional. De manera general, podemos decir que la población de este pueblo ha mantenido una actividad productiva agrícola y vida campesina frente

a un panorama de reducidos, casi nulos, apoyos productivos por parte de las políticas agrícolas, y un acelerado crecimiento de las zonas conurbadas.

Las mujeres de la masa y la tortilla

Al llegar a Santa Catarina llaman la atención los continuos puestos de tortillas y comida que se encuentran al borde de la carretera: en un tramo de apenas 1.5 km hay alrededor de 15 puestos. Algunos venden sólo masa y tortillas hechas a mano, otros incluyen además tacos, sopes y quesadillas, y los menos, diferentes guisados. Todos tienen los grandes canastos junto al comal en que durante el día van juntando las tortillas, para venderlas calientitas, recién preparadas, ya sea a los vecinos del mismo pueblo o a los que transitan por la carretera. La gente se detiene a comer unas quesadillas, o simplemente a llevar tortillas, las cuales tienen un gusto especial y muy apreciado.

Si uno entra a las calles del pueblo, hacia cualquier lado de la carretera es fácil distinguir los portones abiertos con los comales prendidos vendiendo tortillas, en cada cuadra, para donde uno camine. Es común encontrar a los esposos, especialmente en tiempo de secas, cuando no tienen que ir al campo, ayudando a sus esposas a preparar tortillas. A veces se acompaña esta venta ofreciendo algunos productos para la preparación de la comida, como verduras, huevos, etcétera. Al seguir caminando también encontramos varios molinos de nixtamal funcionando prácticamente todo el día, desde las 5.00 a.m. para las que empiezan a echar tortillas temprano para almorzar o vender fuera del pueblo, hasta las 4 o 5.00 p. m. para la masa de las tortillas de la cena.

Consideramos que este incremento de actividades domésticas y productivas de las mujeres de Santa Catarina corresponde a decisiones a las que ellas van optando de acuerdo con su panorama cultural, y que van adecuando a la disposición de recursos familiares y a las relaciones externas a la unidad familiar. Es decir, la venta de tortillas corresponde a una búsqueda de alternativas y fuentes complementarias de ingresos económicos como adaptaciones a las nuevas condiciones de la sociedad, sustentadas en valores interiorizados que toman forma de acuerdo con factores, posibilidades y limitaciones internas y externas, insertándose en el arreglo y la organización familiar. Al tratarse de una actividad basada en el saber, hacer y deber de las mujeres campesinas dentro de la división

laboral familiar; son ellas las encargadas de proyectar una tarea doméstica a una actividad económica con mercado cada vez más abierto, y ampliar el marco de las estrategias familiares de reproducción.

El pueblo de Santa Catarina siempre ha sido reconocido por la venta de masa y tortillas, pero en realidad no ha sido el único que se ha dedicado a esta actividad. De hecho ha sido una práctica en los pueblos aledaños desde hace varias décadas; al menos hasta hace 15 años todavía se vendían tortillas de esta manera en Ocoatepec, pueblo que pertenece a la capital estatal, y que poco a poco se ha integrado a la urbanización, de tal manera que las tierras de cultivo se han convertido en fraccionamientos y ampliaciones de las colonias del pueblo, hasta que en la actualidad prácticamente no existen; entonces disminuyó la producción de maíz y la venta de tortillas igualmente casi se acabó. Esta venta de tortillas se extendía hasta la cabecera de Tepoztlán; la que actualmente se concentra en el mercado y la venta en la calle se ha diversificado a otros productos ante la gran afluencia de turismo. Así, podríamos decir que la venta de tortillas en la región se ha quedado prioritariamente en manos de las mujeres de Santa Catarina.

La elaboración de tortillas empieza con el cultivo de maíz, que siempre se ha sembrado en el pueblo, y ha sido predominante al no haber riego, aunque se ha sembrado con frijol, chile y calabaza. Ahora se siembra menos maíz y casi sólo para autoconsumo; entre los que venden prefieren cortar elotes, con los que se puede ganar más. Como el consumo de este grano, además de tener diferentes usos como en tamales, pozole o alimento para animales, implica principalmente la elaboración de tortillas, el manejo de la masa y la elaboración de las mismas forma parte de los conocimientos que todas las mujeres campesinas adquieren desde niñas en sus casas, como parte de las obligaciones que dentro de la organización familiar les son asignadas; y así aprenden una de las tareas principales como responsables de la alimentación familiar: la función nutridora de la mujer en la unidad familiar.

Para las mujeres campesinas esta práctica no requiere una capacitación especial, ya que es aprendida desde pequeñas y se encuentra integrada a sus actividades domésticas, por lo que fácilmente la pueden realizar como remunerativa. Si bien les implica mayor dedicación, de ella misma obtienen el alimento familiar, y al hacerlo en los espacios de la casa, o en la puerta, les permite realizar sus otras actividades domésticas, las cuales comparten, en varios casos, con otras mujeres de la unidad familiar o dentro de sus redes parentales de apoyo.

Una de las mujeres que tiene su puesto en la orilla de la carretera cuenta que vende tortillas desde que tenía 9 años, su mamá las preparaba temprano y ella le ayudaba; así aprendió a hacerlas y después salía sola a venderlas al mercado de Tepoztlán. Cuando se casó siguió haciéndolo por su cuenta hasta que tuvo hijos y se le dificultó ir al otro pueblo, así que empezó a vender en su propia casa; desde ahí les vendía, por ejemplo, a las mujeres que bajaban de San Juan Tlacotenco a vender nopales a Cuernavaca, ellas le encargaban desde la tarde anterior sus servilletas y por la mañana pasaban por las tortillas del día; también vendía a algunas personas del pueblo que no podían preparar sus propias tortillas, o por encargos para días especiales.

Otra mujer de edad avanzada nos cuenta que vende tortillas desde hace más de 40 años empezó en su casa para ayudar un poco a ganar dinero, y desde entonces tiene clientes en el mismo pueblo y no lo ha dejado de hacer. Ahora, ayudada por su hija, que tiene también sus propias ventas, lleva tortillas, sopes y gorditas a Cuernavaca; va todos los días desde hace 15 años a una misma esquina en donde ya es conocida, junto con una nuera y una sobrina se establece a la una de la tarde y termina todos sus productos a las cuatro o cinco de la tarde.

Así, las mujeres de Santa Catarina tienen ya ganados ciertos espacios en Cuernavaca, en donde se sabe que venden masa y tortillas, por ejemplo en tianguis, en los alrededores de la universidad o de otras escuelas grandes en las que también se acompañan de la venta de quesadillas. El crecimiento urbano de los alrededores les ha permitido abrir otra vía de comercialización como la entrega a domicilio, logrando tener clientes fijos. De esta manera, en el pueblo se acepta la participación económica de las mujeres y la salida de sus casas a vender.

Auge, hoy

La venta de masa y tortilla, así como el auge actual de dicha venta, se encuentra entre las actividades de búsqueda de las y los campesinos para poder subsistir, movilizandolos recursos y potenciando elementos de su cultura, historia y cotidianidad ante la situación rural actual en México y las condiciones específicas de los pueblos campesinos. Cuando aparentemente el maíz pierde importancia en los escenarios nacionales, o en el discurso modernizador, para las mujeres de Santa Catarina la venta de sus productos ha tenido en los últimos años un auge importante. Por

ejemplo, más o menos la tercera parte de las mujeres que venden tortillas a orillas de la carretera empezaron a hacerlo en el transcurso de los dos últimos años. Otras que venden dentro del pueblo tienen entre cuatro o cinco años haciéndolo. Es decir, el mercado abierto y sostenido por algunas mujeres ha sido ampliado cada vez por más mujeres que ahora necesitan, más que antes, ingresos extras para las necesidades familiares. Con esto vemos que la venta de tortillas es, más que una actividad aleatoria, una estrategia económica y cultural que permite a las mujeres desarrollar una actividad conocida y propia dentro de sus tareas diarias, acoplarla a sus funciones domésticas y obtener un ingreso que se adiciona al ingreso total familiar.

Sosteniendo esta venta se encuentra, como en toda estrategia familiar, un conjunto de decisiones en torno a la organización familiar para llevarla a cabo. Así, el manejo de los insumos y las ganancias, los tiempos en que se efectúan las tareas, las modalidades de venta y las colaboraciones de integrantes de la unidad familiar o de otras personas constituyen parte de las decisiones.

Si bien la venta de tortillas se basó, en un principio, en la producción local del grano, como una manera de obtener mayor ganancia del trabajo familiar, estos dos ámbitos del maíz –cultivo y venta de tortilla– se han ido separando en algunos aspectos, principalmente por el abandono relativo del cultivo de maíz ante la falta de apoyos e inversión estatal a este cultivo, así como por los bajos precios a los que son pagadas las cosechas, con lo que no se logra recuperar la inversión realizada. Ahora la producción puede ser para el autoconsumo exclusivamente, y la venta puede hacerse a partir de maíz que se compra en el pueblo, o fuera de él, aunque no siempre. Las mujeres prefieren comprar el maíz, tanto del pueblo, de otras partes del estado, como el de Totolapan que es apreciado, o incluso de Puebla o el Estado de México, si se los llevan a ofrecer, sabiendo que existe una demanda de grano por parte de ellas.

Además de estos elementos, un aspecto que forma parte del origen de la preferencia y gusto por las tortillas hechas a mano es el que sean elaboradas con maíz criollo. En opinión de algunas mujeres, éste es un elemento relevante, pues la masa de maíz criollo es más suave, el olor de las tortillas más intenso o auténtico (“huele más a tortilla”, dicen), y el sabor más dulce. En algunos casos encontramos que incluso el precio del grano es más alto, como una especie de sobreprecio local. Si se trata de maíz azul, pareciera más valorado, pues algunas comentan que los fines de semana tienen más demanda.

Es decir, ante la crisis de producción de maíz, los campesinos optan por distintas soluciones, y mientras algunos restringen la producción necesaria sólo para el autoconsumo, otros incrementan su venta. De igual modo, el auge de la venta de tortilla y la decisión de las mujeres a integrarse a ella no siempre surge de la disponibilidad de maíz propio, de manera que estos dos procesos, si bien parece que se van separando en algunos casos, mantienen puntos de unión, pues podríamos decir que el origen de estas dos actividades es común, y partes de ellas se retroalimentan; especialmente si consideramos que la venta de tortillas podría ser un factor de impulso a la recuperación del cultivo local como mecanismo de valoración del grano, al encontrar un mercado en el que se pueda recuperar la inversión y proporcione ganancias.

El incremento de la preparación de masa ha implicado, igualmente, el auge del negocio de los molinos de nixtamal. La dueña de uno de los molinos que se encuentra a pie de carretera nos cuenta que hace 60 años que iniciaron con él, sólo había uno en el pueblo, que era de gasolina y banda; el inicio del segundo molino se hizo bajo un conflicto entre las familias. Con el tiempo el primer molino dejó de funcionar y el segundo es actualmente el más antiguo de la comunidad; en los últimos años éstos se han ido incrementando, e incluso hay algunos que apenas tienen un año de haberse iniciado. Ahora ya funcionan a partir de luz eléctrica, todas lo compran al mismo proveedor de la ciudad de Cuernavaca, quien se los vende en abonos, lo que facilita el pago.

Hoy existen en el pueblo alrededor de 15 molinos, éstos han dado posibilidad de obtener ingresos a sus encargadas, quienes, igualmente, son mujeres. La oferta de este servicio se asocia generalmente a otros más, que bien puede ser la venta de masa, de productos de miscelánea o molino para chiles. Todas las encargadas de estos molinos refieren que la venta ha disminuido por la proliferación de estos negocios, pero “la lucha hay que hacerle”, dicen. La competencia es fuerte y lo que puede darles elementos para ganar clientes es el horario corrido y más largo posible, así como garantizar un buen molido del nixtamal y que la masa, con el paso del tiempo, no se fermente al revolverse con restos de masa molida anteriormente; estas dos cuestiones implican mayor trabajo al tener que permanecer prácticamente todo el día en el molino y limpiarlo constantemente, pero, dicen, es la única manera de ganar un poco más, ya que el precio está estandarizado: cinco pesos para la cubeta chica y diez pesos para la cubeta grande.

Una de las situaciones que ha propiciado una dinámica diferente en el pueblo alrededor del maíz —debido al crecimiento de la venta de masa y de tortillas, la proliferación de molinos de nixtamal, la demanda de maíz de fuera del pueblo, y los negocios de tacos y comida—, es la ampliación de la urbanización de la región y de los alrededores. La existencia de la carretera entre la cabecera estatal y la municipal, y el incremento de la afluencia por ella, ha permitido que la oferta de tortillas tenga cada vez más éxito. De esta manera, la transformación del maíz se mantiene como alternativa para dar valor a un producto al que el mercado no se lo otorga, pero el gusto y la preferencia de una población creciente sí, basada en la cultura nacional forjada en los procesos del maíz, y en la recreación de dichos procesos por parte de los grupos campesinos.

Reflexiones finales

Así como en dos comunidades relativamente cercanas entre sí del estado de Morelos encontramos principios similares pero maneras distintas de integrar las actividades del maíz a sus estrategias y de vincularse al mercado, podríamos pensar que en otros lugares, cercanos y lejanos de Morelos, en las distintas regiones del país, las maneras de producir el maíz y vivir del maíz son diferentes. Esto nos da elementos para pensar que, considerando las aproximadamente veinte millones de toneladas de maíz-grano que se producen en nuestro país —de las cuales una tercera parte no pasa por los circuitos reconocidos del mercado—, este producto tiene una dinámica —en el mercado y fuera de él— compleja, diversa y en múltiples niveles, que no puede resumirse en las cifras de producción, rendimiento, consumo nacional y precio rural.

Es decir, existen niveles sobrepuestos con espacios interconectados y otros sin vinculación, entre el mercado capitalista con sus circuitos específicos del maíz y los procesos del maíz que los campesinos viven. Así, al mismo tiempo que el mercado se encuentra conformado por las participaciones de múltiples grupos campesinos que con lógicas propias logran productos de intercambio comercial que lo reproducen y sostienen, éste recrea las dinámicas que condicionan y rigen su funcionamiento, mientras que los campesinos logran subsistir y vivir bajo sus propias pautas culturales negociando ante ese mismo mercado.

Si bien la producción de maíz es apenas reconocida por los ciclos agrícolas en que se cultiva (primavera-verano, otoño-invierno) y por el régimen hídrico (riego, temporal), los grandes tipos de maíz (blanco, amarillo) y los usos (grano, semilla, forraje) permiten rebasar la frontera de estos indicadores y acercarnos a las particularidades, significaciones y roles que este cultivo tiene para los campesinos, además de entender que existe una gran cantidad de factores que definen las maneras en que estos productos llegan al mercado, que atrás y encima de ellos se encuentran grupos campesinos que día a día, con recursos propios, están sosteniendo procesos que difícilmente valoran esfuerzos e inversiones, y sin embargo logran la generación de uno de los productos más importantes para el mantenimiento de la población nacional.

Consideramos que reconocer las estrategias de los campesinos para reproducir su cultura y construir alternativas para enfrentarse e integrarse al mercado y al conjunto de los engranajes sociales, corresponde a analizar al mercado y a los procesos productivos desde las diversidades que los sostienen. Esto podría aportar elementos para encontrar, alrededor de las propias resistencias y alternativas campesinas construidas, ejes que permitan superar la debacle agrícola, ubicando los procesos necesarios para apoyar, invertir y potenciar, lo que en distintos casos particulares está contribuyendo a la subsistencia de dichas especificidades, que corresponden a las condicionantes de la región, cultura y relaciones puntuales, teniendo las realidades y configuraciones actuales y concretas como sustento de las probabilidades de éxito.

De esta manera, la postura de análisis propuesta aportaría información para enfrentar problemas de fondo, como es la situación de pobreza que en las últimas décadas se ha visto profundizada en las poblaciones rurales bajo las políticas de corte neoliberal, asociada a la dificultad de generar empleos y, por tanto, al impulso de los flujos migratorios que han erosionado las posibilidades de desarrollo en diversos sentidos; pero también incidiría en los escenarios que rebasan el ámbito rural, en tanto éste es el soporte productivo de los alimentos de toda la población y, especialmente el maíz, marca posiciones de poder con respecto a los países productores a los que tenemos que comprarlos.

Consideramos que es importante y urgente fortalecer y ampliar la comprensión de los vínculos entre experiencias campesinas y autosuficiencia alimentaria y soberanía nacional, como una manera de recurrir a los recursos culturales

propios de nuestro país para subsistir frente a los escenarios mundiales en los que actualmente se tienen posiciones subordinadas.

Bibliografía

- Confederación Nacional de Productores Agrícolas de Maíz de México/Asociación Nacional de Empresas Comercializadoras del Campo (2006), “Maíz: soberanía y seguridad alimentaria”, *Rumbo Rural*, núm. 4, CEDRSSA, México.
- Hernández Guillermo (1995), *Herencia e identidad. Santa Catarina, un pueblo náhuatl*, Dirección General de Culturas Populares, México.
- INEGI (2000), *Censo de Población y Vivienda*, México.
- Sistema de Información Agropecuaria de consulta, Sagarpa [www.siea.sagarpa.gob.mx/sistemas/siacon/SIACON.html].

El mercado de trabajo agrícola y la innovación tecnológica: un estudio de caso en la producción de hortalizas en Sinaloa

*Yolanda Cristina Massieu Trigo**

Introducción

Este artículo indaga sobre el complejo entramado social presente en la generación y aplicación de la innovación tecnológica (IT) a la agricultura intensiva y su relación con el mercado de trabajo, así como con las condiciones, características y percepciones de los trabajadores agrícolas. Se parte de una breve revisión teórica acerca del tema, con los clásicos planteamientos de la flexibilización y la segmentación, y hay una búsqueda de nuevos enfoques, como el de la agencia de Long (2001), las redes sociales de Callon (1987 y 1995), Latour (1987) y Elzen (1996), y el bio-poder de Ruivenkamp (2005). Se expone un estudio de caso de la producción sinaloense de hortalizas, en el que la IT y la presencia de trabajadores migrantes para labores no calificadas proporcionan elementos interesantes para la reflexión. Después se contextualiza a escala nacional y estatal tanto la situación del empleo como de la producción de hortalizas, para de ahí exponer brevemente algunos de los resultados de una encuesta con jornaleros en Sinaloa en el 2001. Se avanza en la reflexión y explicación de este fenómeno y se espera que el trabajo aporte a la cuestión de si la IT es un dispositivo de poder. Se discute la noción del sujeto social como concepto en la relación laboral de los jornaleros frente a la IT, considerando las relaciones de poder y las redes

* Profesora-investigadora, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: yolanda_massieu@hotmail.com.

de actores sociales. Todo ello para reflexionar sobre la posibilidad de que los trabajadores, pese a su desventajosa situación, encuentren formas de incidir y lograr cambios a su favor.

Mercado de trabajo rural en México e investigación tecnológica: marco teórico y definiciones

El análisis del mercado de trabajo rural en México resulta difícil por varias razones: la estacionalidad, la migración, la irregularidad y la relación con la unidad doméstica campesina. En el agro de los países de América Latina se da la expansión de una semiproletarización (Kay, 2000:132), de una presencia importante de campesinos con acceso a una parcela de infrasubsistencia. También existen los trabajadores migrantes sin tierras. Una gran mayoría de ellos (66.4%), en Baja California, Guerrero y Morelos, busca trasladarse a otras regiones a seguir trabajando (Barrón-Hernández, 2000).

El concepto de *flexibilización* o *flexibilidad* fue elaborado por Michael Piore y Charles Sabel, quienes resumen su tesis en *The Second Industrial Divide* (1984), la aplican a los distritos industriales europeos y detectan una lógica más cercana a la producción artesanal en vez de a la producción en serie (Lara, 1998:39), así como una adaptación constante a los cambios técnicos, en lugar de tratar de controlarlos (Piore y Sabel, 1984). Este enfoque se ha usado para el estudio del mercado de trabajo agrícola mexicano (Massieu, 1997; Lara, 1998) en los cultivos hortofrutícolas y florícolas intensivos y de exportación, como parte de la llamada “Tercera Revolución Científico-Técnica” o “Tercera Revolución Industrial” (Ominami, 1986) y la aplicación creciente de la biotecnología. También se ha utilizado la idea de la segmentación (Piore, 1984), que plantea un mercado de trabajo dual, caracterizado por un sector primario, en el que se localizan los empleos mejor pagados, más estables y en mejores condiciones; y un sector secundario que comprende a los grupos en desventaja o “marginados”: las mujeres, los migrantes, los indígenas, los niños, los sectores más débiles políticamente. Se ha discutido la pertinencia de este enfoque para el caso de México, en virtud de que los mercados de trabajo aquí no son formales y los dos segmentos no son tan claros (Barrón, 2000:189).

El análisis de Torres (1997) de los trabajadores agrícolas en México considera la situación del investigador y el investigado como relaciones de poder, en las que los trabajadores muestran una cierta capacidad de ejercerlo y elaborar irónicamente su situación, es decir, de ejercer un grado de agencia (Long, 2001). El etnocentrismo del investigador al acercarse a los jornaleros puede sesgar la información obtenida: “Al estudiar a los trabajadores tomateros no es fácil evitar formas indeseables de etnocentrismo. Esto lleva a cuestionar el uso de los datos de investigación y los modelos ideales como sustento del poder” (Torres, 1997:31). Seefóó (2005) utiliza un enfoque similar para su análisis de la situación de riesgo por los plaguicidas en los trabajadores de la fresa en Zamora, Michoacán.

Para Lara y Carton de Grammont (2000:127) existe una contradicción entre la flexibilidad, entendida como mano de obra fácilmente sustituible y movilizable, dada su calificación, y una rígida segmentación del mercado. Ni la mano de obra ni los puestos de trabajo son fácilmente intercambiables y algunos grupos son sistemáticamente excluidos y condenados al desempleo o a ocupar empleos precarios. Respecto a la IT, para estos autores está claro que la agricultura mexicana atraviesa una reestructuración productiva, en la cual tienen un papel fundamental las nuevas tecnologías. Esta reestructuración “no sigue un solo camino, sino que combina diferentes métodos de producción y organización del trabajo” (2000:130).

La relación entre la innovación tecnológica y la estructura del mercado de trabajo ha sido analizada desde muchos ángulos. Específicamente para el impacto de la biotecnología en los procesos agrícolas, hay estudios acerca de la proporción de los salarios en la estructura de costos y su impacto en el grado de flexibilización del trabajo (Massieu, 1997:260-270), las características necesarias de “innovación blanda” (Mertens, 1990:86-88) y los requerimientos de los nuevos procesos agroindustriales, en muchos de los cuales la biotecnología y el cultivo en invernadero representan las innovaciones tecnológicas más significativas.

Análisis recientes para el estudio de la IT usan el enfoque de redes sociales (González, 2004), esfuerzo que se retomará para abordar la relación de ésta con los mercados de trabajo. González parte del enfoque del actor-red, *actor-network theory*, de Callon (1987), quien describe una sociedad de actores humanos y no humanos ligados en redes heterogéneas, que se enlazan por un cierto periodo. Las redes se construyen y mantienen para lograr un objetivo en particular; en

el caso de los trabajadores, para obtener y conservar un empleo bajo determinada tecnología, y en lo referente a la IT, para producir un nuevo conocimiento, instrumento o producto y, mucho más complejo, para que la empresa obtenga resultados rentables en el uso del nuevo conocimiento, artefacto o ser vivo (en el caso de la agricultura y la biotecnología). El concepto de *translación* es fundamental en esta teoría: se refiere a todas las operaciones que enlazan dispositivos técnicos, enunciados y seres humanos. El concepto de *translación* es dinámico, implica que las redes varían en longitud y complejidad, y que algunas de ellas se extienden más allá de los laboratorios de especialistas (Callon, 1995:52). En el caso estudiado, las redes se extienden hasta los mercados laborales no especializados. “La creación y desarrollo de redes depende del conjunto de condiciones que facilitan u obstaculizan el despliegue de translaciones” (González, 2004:52). Aquí, la longitud de la red va desde los laboratorios de investigación de las empresas proveedoras de insumos para la horticultura, pasando por diversos nodos, hasta el trabajo no calificado en los campos, estructurando redes donde la tecnología y el trabajo inmaterial del científico de la compañía conforman un dispositivo de poder (Foucault, 1983).

Para González (2004), otros obstáculos a la proliferación de translaciones radican en los arreglos más o menos explícitos que definen la circulación de proposiciones, instrumentos y habilidades incorporadas. En el caso del mercado de trabajo agrícola en México, destaca la ausencia de contrato escrito, lo que supone incertidumbre y falta de garantías para el trabajador y podría ser una causa de baja productividad y uso ineficiente de la IT, es decir, de obstáculos para la translación.

Se aborda el estudio del mercado de trabajo agrícola y la IT, considerando tanto el nivel micro de la producción de hortalizas en Sinaloa, como un breve panorama del contexto macro del empleo y de esta producción. Se tiene presente la crítica hecha al actor-red, al pensar a éste aislado de su contexto socio-histórico, asunto que ha sido tratado por Farshad y McMichael (2000:18), en cuanto a que la agencia social, presente también en Long (2001), nunca está localizada en individuos aislados, sino que un actor es “una red modelada de relaciones heterogéneas” (González, 2004:56).

Hughes (2005), al analizar las repercusiones de la genómica reciente en la sociedad, plantea que el discurso sobre el ADN se ha constituido en el centro de un sistema cuyo principal objetivo es la ambición comercial, que sólo sirve

para reforzar la tendencia a deificar. De esta manera, el discurso mismo de la nueva genómica, base de la ingeniería genética agrícola, se ha constituido en una forma de ejercer el nuevo bio-poder, en términos de Ruivenkamp (2005). Éste es un sistema político que crecientemente moldea la organización social de la producción, en la cual el investigador científico de las corporaciones se constituye en un actor central, capaz de regular la organización social de la producción agrícola y es, también en términos de Ruivenkamp, generador de trabajo inmaterial, que a partir de la semilla impone condiciones a la organización social productiva.

Si se considera la conceptualización del sujeto social para la relación que se investiga (trabajadores- IT), es importante no caer en una visión idealizada y voluntarista, en la que pareciera que sólo depende de los trabajadores mismos su conversión en sujetos sociales para incidir en sus condiciones de vida. El análisis de la conformación del sujeto inmerso en las relaciones de poder parece más sugerente, máxime que en este trabajo hay una búsqueda para desmenuzar cómo la IT se transforma en mecanismo o dispositivo de poder (Foucault, 1983). La tecnología capitalista implica poder porque éste “no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una situación dada” (Foucault, 1987:208).

Dado que aquí se presenta evidencia empírica acerca de la percepción de los jornaleros agrícolas sobre la IT, su origen y su educación formal e informal, esta aseveración cobra relevancia, puesto que las tareas que realizan estos trabajadores representan un momento estratégico y complejo de la producción, en el que la posibilidad de que las realicen en ciertas condiciones, con la tecnología que se les impone, es definitiva para alcanzar los objetivos del empresario en cuanto a rentabilidad de su producción. Si se entiende a los trabajadores como sujetos sociales, habría que indagar sobre su posibilidad de resistencia, considerando ésta como “un catalizador químico para iluminar las relaciones de poder, localizar su posición y encontrar su punto de aplicación y los métodos usados” (Foucault, 1982:208); o si, por el contrario, se está ante una “situación límite, los estados de dominación, que corresponden a relaciones de poder en las cuales el margen de libertad se ha reducido hasta el extremo de hacer casi imposible un cambio de situación: se trata de estados en los que se bloquean las relaciones y se fijan las conductas, mostrando una profunda disimetría entre las fuerzas implicadas” (Ibarra, 2001:335).

Aquí se puede hablar de sujeto social si se parte de que éste es un concepto inacabado, que no se puede comprender fuera de las relaciones de poder. Se considera que la forma en que la IT es percibida por los trabajadores y afecta su situación es un sitio privilegiado para analizar estas relaciones y la eventual posibilidad de respuesta de los jornaleros. Es decir, “más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de estrategias” (Foucault, 1982). Por ello, más que dedicarse a la pregunta de si los trabajadores agrícolas son sujetos sociales, se propone utilizar la evidencia disponible para dilucidar las relaciones de poder inmersas en la IT, contemplando sus posibles acciones y respuestas.

Este ejercicio de reflexión conduce también al cuestionamiento de si irremediamente la IT consiste en un dispositivo foucaultiano de poder que siempre favorece a los poderosos. Tanto en Elzen *et al.* (1996) como en Ruivenkamp y Hughes está presente la posibilidad de democratizar la tecnología para ampliar los beneficios sociales. La situación de los trabajadores asalariados agrícolas y su agencia ameritan esta consideración. Siguiendo la recomendación tanto de Farshad y McMichael (2000) como de Long (2001), en cuanto a no ignorar el contexto socio-histórico, se iniciará con una breve descripción de la situación laboral en México y de la producción de hortalizas a escala nacional.

La situación nacional del empleo y el mercado de trabajo rural

La situación actual de la economía mexicana es de estancamiento, lo que ha impactado en una menor generación de empleo y en la pérdida de puestos de trabajo. Paralelamente, se observa que la mayor generación de puestos de trabajo se da en el sector informal. De acuerdo con el Grupo Financiero Banamex-Accival (Banacci), en 2001 ya había un menor ritmo de crecimiento del empleo formal. Cada año, un millón trescientos mil mexicanos se incorporan a la población económicamente activa (PEA), mientras que entre enero y septiembre de 2001 fueron creados 628 773 puestos de trabajo en el sector formal de la economía (González, 2001:15).

Para el primer trimestre de 2003, la Encuesta Nacional de Empleo Trimestral que realiza el INEGI muestra que de la población económicamente activa,

prácticamente la totalidad (40.7 millones de personas) es población ocupada por necesidad en alguna actividad remunerada. De esta población ocupada, sólo 25.4 millones (62.5%) perciben un salario y de éstos sólo 15 millones (37.0%) tienen empleos formales con las prestaciones de ley. De los 40.7 millones de personas ocupadas en el país, 17.7% está en el sector primario, 24.9% en el secundario, 57.4% en el terciario y 0.4% no especificó. Cuando menos 70% de la población ocupada total percibe ingresos inferiores a tres salarios mínimos o no recibe pago por su trabajo, y 63% labora sin prestaciones (Márquez, 2003:30).

Para agosto de 2004, la tasa de desempleo abierto (TDA) fue de 4.35% de la población económicamente activa, cifra superior a la del mismo mes de 2003, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Empleo Urbano del INEGI. Comparativamente, la TDA anterior a agosto de ese año había sido de 3.82% de la PEA. En relación con los grupos de edad, el grupo más vulnerable para conseguir trabajo es el de los jóvenes. El desempleo de la población de 12 a 19 años fue de 10.8% durante agosto, las mujeres 11.9% y los hombres 10.2%. El grupo de 20 a 24 años alcanzó 8.6%, las mujeres 10.4% y los hombres 7.4% (Pescador, 2004:30).

En México la baja remuneración salarial ha sido una constante en las últimas décadas: en 2000 nueve de cada diez mexicanos recibe hasta cinco salario mínimos y las más bajas remuneraciones las obtienen los trabajadores del campo, de la construcción y del comercio, poco más de 16 millones 617 mil personas. En promedio, 87% de los trabajadores del campo tiene ingresos de subsistencia o que no superan los dos salarios mínimos (García, 2000:7). En ese año INEGI reportaba que trabajaban en la economía informal 9.3 millones de personas sin prestaciones (Castellanos, 2000:20).

A nivel internacional, a las bajas remuneraciones las acompaña inquietantemente un aumento del trabajo esclavo. En un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se plantea que al menos 12.3 millones de personas son sometidas al trabajo forzado en el mundo y producen 32 mil millones de dólares a sus explotadores. Una convención internacional del trabajo forzado lo define como toda forma de trabajo no voluntario impuesto bajo la amenaza de una sanción. Según el informe, la mayoría de las víctimas (9.8 millones) son cooptadas por un agente privado que los explota sexualmente, como domésticos u obreros agrícolas (AFP-Ginebra, 2005:38). La realidad de estos últimos es más propia de las haciendas del siglo XIX que de las empresas

modernas, con tecnología de punta, que producen actualmente hortalizas, frutas y flores para exportación en México. “¿Cómo hablar de empresas modernas que no pagan a sus trabajadores, que emplean niños, que no trabajan con los mínimos de seguridad en el manejo de agroquímicos y que todavía usan el sistema de acasillamiento?” (Velasco, 2000:102).

Hasta hace uno o dos años el mayor crecimiento del empleo en México se daba en el sector maquilador de exportación, pues generó un millón 331 empleos en 2000, que para 2002 habían caído a 1 millón 88 mil (Márquez, 2002:25). Esto sucede principalmente en la frontera norte y Guanajuato y son empleos que se caracterizan por bajas remuneraciones y falta de seguridad social (Martínez, 2001:10).

En el tercer trimestre de 2006 la población desocupada del país fue de 1.8 millones de personas, de acuerdo con el INEGI. La tasa de desocupación en este lapso fue de 4%, superior al 3.8% para el mismo lapso de 2005. Esta tasa es mayor en las localidades con más de cien mil habitantes, mientras que en las de menos de cien mil y más de 2 500 fue de 3.9% y en las rurales de menos de 2 500 fue de 2.2%. La población subocupada alcanzó 3.5 millones de personas en este mismo periodo (*Milenio*, 2006:20).

La información sobre el desempeño de la economía estadounidense muestra su desaceleración y posible recesión, lo cual afecta las exportaciones mexicanas: de un crecimiento anual anunciado de 15%, se considera que sólo se podrá crecer a 8%. Ello implica que, en lugar de crear 170 mil puestos de trabajo, el sector exportador abrirá 80 mil. Las decisiones de política económica han tenido el objetivo de contraer la masa monetaria para controlar la inflación, con un alto costo recesivo para la economía, en lugar de estimular el mercado interno ante la caída del externo. Por el contrario, se ha frenado la expansión del consumo, en particular la producida por el incremento de la masa salarial (remuneraciones multiplicadas por el número de asalariados). Se trata de una política que incrementa los salarios mínimos en la misma medida en que el Banco Central espera que aumenten los precios, lo que produce inevitablemente una reducción en las remuneraciones reales (Delgado, 2001:22). Esta política es constante y se presenta con el régimen calderonista desde comienzos del 2007, pues ante la inflación desatada por el aumento de precios de la gasolina y la tortilla, los reclamos de las organizaciones sociales por un aumento salarial de emergencia han sido sistemáticamente ignorados (Massieu, 2007).

Con respecto a los salarios en el medio rural, los resultados de una investigación realizada por el Banco Mundial con datos de Sagarpa, acerca de las encuestas nacionales de ingreso-gasto de los hogares durante el periodo 1989 hasta 2004, reportan que “el crecimiento de ingreso per cápita monetario de los hogares rurales ha crecido a un mayor ritmo que el ingreso per cápita de los hogares urbanos, lo que significa que la brecha entre ambos sectores urbano y rural se está cerrando” (Miramontes, 2006:22). El ingreso proveniente del salario agrícola ha descendido. Para Miramontes (2006), los hogares rurales obtienen sus ingresos principalmente por empleo no agropecuario, remesas y programas gubernamentales como Oportunidades y Procampo.

Existen dos grandes grupos de productos en la agricultura mexicana con requerimientos diferenciados de mano de obra: los cultivos básicos y las hortalizas. Los requerimientos de mano de obra para ambos tipos de cultivos son diferentes: el maíz, por ejemplo, requiere 30.1 jornadas por hectárea, mientras que el jitomate absorbe 120. Se estima que los granos absorben 65.9% de la superficie cosechada y 50.5% del total de jornadas de trabajo, las frutas y hortalizas 8.2% y 20.3% respectivamente (Zuloaga *et al.*, 1994).

Una característica del mercado de trabajo rural en México es la migración. La expansión de los cultivos hortofrutícolas a nuevas regiones representa una opción de empleo para los trabajadores rurales. Existen tanto migraciones pendulares (del lugar de origen al cultivo de exportación y viceversa), como migraciones permanentes. Estas últimas han sido facilitadas por las innovaciones tecnológicas, que permiten que haya demanda de trabajo todo el año en diferentes regiones. El aumento de la explotación por hidroponía y en invernadero ha permitido que los cortes del jitomate se hagan periódicamente y ya no se requieran los antiguos contingentes estacionales (Barrón, 2000:162). Es en estos casos, además de la floricultura, donde existía una mayor feminización de la fuerza de trabajo (Barrón, 1999; Lara, 1998; Massieu, 1997). La aparición de la migración urbano-rural es un fenómeno nuevo que implica competencia para los jornaleros de extracción rural donde antes no la había (Kay, 2000:131). Es muy importante la migración internacional, principalmente a Estados Unidos y más recientemente a Canadá.

En México la población rural que requiere de un ingreso adicional a la parcela, o que está totalmente supeditada al ingreso por la venta de su fuerza de trabajo, comprende aproximadamente 4.5 a 5 millones de personas. La producción de hortalizas sólo absorbe una cantidad limitada, pues aunque son

actividades intensivas en fuerza de trabajo, sólo ocupan 3% de la superficie cultivable (Santiago-Ruvalcaba, 1995:140). En cuanto a los jornaleros agrícolas, se estima que en 1997 había 2.8 millones, según datos de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social y el INEGI (Barrón, 2000:187).

En general, el empleo en el medio rural ha decrecido: el sector pasa de absorber 58.33% del empleo en 1950, a 26.9% en 1990 (Massieu, 1997:195) y 20% en 2000 (Secretaría del Trabajo, 2003). La apertura comercial ha implicado una agudización de la proletarización, pues al caer los precios agrícolas caen los de los productos campesinos y éstos son empujados aún más al mercado de trabajo (Barrón, 1996:288).

La situación de los trabajadores en el sector agropecuario es la más desventajosa, ya que la mitad de ellos (50.1%) sólo ganaba hasta dos salarios mínimos; una tercera parte (31.3%) no recibía ingresos, y únicamente 6.5% contaba con algún tipo de prestaciones (INEGI-ENOE, abril-junio de 2006).

Es difícil conocer el número de jornaleros agrícolas por la temporalidad y movilidad geográfica de los trabajos, a lo que habría que agregar el hecho de que muchos ejidatarios y minifundistas necesitan combinar el trabajo en el predio familiar y la venta de fuerza de trabajo. Sin embargo, según los datos de la ENOE, de los 5.3 millones de personas ocupadas en el sector agropecuario, 38% lo constituían los llamados “trabajadores subordinados y remunerados”, 42.3% los “trabajadores por cuenta propia”, y 5% los “trabajadores no remunerados”.¹

La innovación tecnológica y el mercado de trabajo en la producción de hortalizas en Sinaloa

La producción sinaloense es la más importante exportadora de hortalizas del país, principalmente de jitomate, y es también importante generadora de empleo. “En condiciones óptimas, la agricultura de hortalizas en Sinaloa emplea, para la producción de hortalizas entre septiembre y abril, de 200 mil a 300 mil trabajadores agrícolas en una superficie de riego hasta de 70 mil has”

¹ Hay que mencionar al respecto que aunque algunos de estos últimos laboran en el predio familiar, es muy probable que muchos otros lo hagan como parte de grupos familiares en las empresas agropecuarias, donde sólo el jefe se reporta como asalariado (Arroyo, 2001:107).

(Guerra, 1998:23). Es en el valle de Culiacán donde se da la mayor producción de hortalizas del estado y la mayor concentración de jornaleros agrícolas, entre 100 mil y 180 mil, cuyas principales labores son sembrar, plantar, recolectar, desyerbar, empacar y fumigar jitomate, chile, pepino, berenjena y calabaza.

México se halla entre los principales países exportadores de jitomate a nivel mundial y ha perdido cierta competitividad, pues pasa del 2.6% de la producción en 1995 al 1.86% en 2004. Como exportador, el país se mantiene con 20.8% de las exportaciones mundiales en 1995 y 20.5% en 2003.

Sinaloa es el principal productor a escala nacional, si bien ha perdido terreno, pues representaba 58.6% de la producción en 1989 y 36.6% en 2003, con una disminución de la producción nacional de 1 592 728 toneladas a 1 336 496 respectivamente (Martínez, 2005:38, 49 y 60). Es una horticultura que desde sus orígenes se destinó a la exportación. Las primeras empresas se formaron a principios del siglo XX, cuando el estado estaba mejor comunicado con los Estados Unidos que con el resto del país (De Grammont, 1990). Es predominantemente privada, con una de las organizaciones gremiales más avanzadas y consolidadas del país y altamente concentrada; en las épocas de mayor auge hortícola eran 56 familias las que acaparaban las mejores tierras, la producción y el mercado. En los últimos años destacan 17 familias, que controlan 55% de los mejores campos hortícolas, contratan al mayor número de trabajadores y concentran los ingresos, que en el ciclo 1997 alcanzaron 3 600 millones de pesos. Entre ellas destacan los Bátiz (que vendieron sus invernaderos y campos a Agrobionova, del Grupo Pulsar, en 1999, y actualmente cultivan en invernaderos para exportación en Baja California), Canelos, Carrillo, Demerutis, Tarriba, Bon y Andrade (Guerra, 1998:24).

Su rentabilidad descansa, en buena medida, en el trabajo barato. De manera semejante a lo que sucede en la floricultura, la innovación tecnológica de punta, de altos costos, se compensa con la baja proporción que representan los salarios de trabajadores migrantes, con gran presencia de grupos mixtecos, zapotecos y triquis. Según datos publicados en 1998 por Guerra, la mayoría son jóvenes, 50% son menores de 18 años, con una experiencia de alrededor de cinco años de trabajo en el campo. En promedio son 47% mujeres y 53% hombres, un alto porcentaje no tiene manera de identificarse, 33% no sabe leer y escribir y en ese año recibían un salario promedio de 220 pesos semanales (Guerra, 1998:25). En el trabajo de campo realizado a principios de 2001, el salario en las empresas

visitadas era de 56 pesos diarios en promedio, 386 pesos semanales si se trabaja todos los días, lo cual no siempre es posible, pues las jornadas semanales laborales dependen de la etapa de cosecha y el precio del jitomate.

Son trabajadores que permanecen como eventuales toda su vida, sin contrato escrito, derechos ni prestaciones:

El carácter de trabajadores eventuales o por obra determinada que tienen durante toda su vida laboral los jornaleros agrícolas y la egoísta e ilegal actitud de los horticultores en lo que respecta a los derechos de sus trabajadores, impiden que este sector edifique condiciones de vida y trabajo [...] han sido colocados en una situación permanente de inestabilidad laboral y sometidos a la voluntad arbitraria de quien los quiera contratar, condenándolos a vivir en precarias condiciones y a una vejez de sobrevivencia mediante la caridad pública [Guerra,1998:26].

Los jornaleros residen en las inmediaciones de los campos, hacinados en galerones, donde familias completas duermen en el piso en cuartos de 4 por 4 mts, con honrosas excepciones, como el campo San Isidro del señor Leyson. En algunos campamentos, gracias a los loables esfuerzos del Programa de Jornaleros Agrícolas de Sedesol, se cuenta con letrinas, lavaderos, regaderas y guarderías colectivas. Están constantemente expuestos a los agroquímicos, sin ninguna protección, “desarrollan su jornada en ambientes riesgosos e insalubres, carecen de seguro social integral” (Guerra, 1998:26).

La dramática situación descrita contrasta con el alto nivel tecnológico y capacidad de inversión de las grandes empresas hortícolas sinaloenses. Lara (1998:184-189) plantea que la horticultura sinaloense estuvo en un proceso de reestructuración, debido en buena medida a la competencia de los productores de Florida. Los productores estadounidenses, en la década de los ochenta, dieron un importante salto tecnológico al incorporar sistemas de plasticultura, gaseado para madurar el jitomate verde y la expansión de invernaderos. La mayor innovación fue la introducción de jitomate verde-maduro, el cual logró desplazar al jitomate mexicano, de mayor sabor, pero menos tiempo de conservación.²

En esa década los cambios tecnológicos en Sinaloa fueron lentos, aunque se introdujeron algunas técnicas de punta, como el uso del rayo láser para nivelar

² La plasticultura consiste en cubrir los campos, alrededor de las plantas cultivadas, con plástico negro, lo cual permite evitar plagas y guardar la humedad, ahorrando hasta 300%

los terrenos y el de maquinaria para semimecanizar la cosecha, con resultados pobres y altos costos. En los invernaderos de producción de plántulas todo siguió básicamente igual, si bien se generalizó el riego automatizado y la importación de sustratos de Canadá. En el empaque se modernizaron las cadenas de selección con máquinas más eficientes y se inició el gaseado para cosechar el tomate verde, técnica que mejoró las condiciones de comercialización, pero no de producción.

Los productores de Florida adquirieron indudables ventajas competitivas frente a los sinaloenses en estos años, por lo que las empresas sinaloenses se vieron obligadas a reestructurarse en la década de 1990. El principal cambio tiene que ver con la introducción de plasticultura y fertirrigación. Esta innovación comenzó en 1985-1988, años en que creció de 500 a 3 600 ha. Actualmente es usada por todas las grandes empresas. Se combina con un método de riego por goteo que permite regar y fertilizar en el mismo paso. Otros elementos innovadores son el manejo del suelo mediante sistemas de labranza o de nivelación con rayo láser.

El otro gran cambio tecnológico tiene que ver con las variedades cultivadas. En los últimos años, los productores adoptaron las de larga vida de anaquel. El jitomate *FlorSvr*, de Calgene, que ha sido el único cultivo transgénico autorizado comercialmente en México en 1995, se sembró en Sinaloa, pero no tuvo el éxito comercial esperado en Estados Unidos (Massieu, 1996:36-41). Una nueva variedad de jitomate bola-rojo con característica de larga vida de anaquel, el *divine-ripe*, obtenido por mejoramiento convencional, se adaptó mucho mejor al clima del noroeste de México y les permitió a los productores sinaloenses recuperarse con ventaja en el mercado norteamericano en los años 1994-1996 (Schwentelius y Gómez Cruz, 1998), hecho que desató un primer panel de controversia en el TLCAN, pues los productores de Florida demandaron a los mexicanos por *dumping* en 1996.

El tercer cambio tecnológico tiene que ver con la búsqueda de nichos de mercado selectos, tanto en México como en Estados Unidos, experimentando con nuevas variedades y procesos de producción biológica u orgánica. Se aplicaron innovaciones que suponen enormes inversiones de capital, sólo al

de agua. Se acompaña del sistema de fertirrigación, que consiste en riego por goteo, donde el fertilizante se aplica junto con el agua. El jitomate se cosecha verde y se le aplica gas para acelerar su maduración, se le llama jitomate verde-maduro.

alcance de grandes empresas como la instalación de grandes invernaderos con hidroponía para cultivar el ciclo completo de un jitomate vendido como “natural”, pues se elimina el uso de agroquímicos y algunas hortalizas ecológicas certificadas por asociaciones estadounidenses. Además de que se obtiene un sobreprecio, esta innovación permite obtener rendimientos anuales de hasta 300 toneladas por hectárea.³

En caso de generalizarse la producción en invernadero de ciclo completo, el impacto sobre el mercado de trabajo será fuerte, puesto que el invernadero contrata gente todo el año, con un perfil de mayor capacitación, semejante al actual de las trabajadoras de los empaques. El jornalero migrante indígena, muchas veces monolingüe y semianalfabeta o analfabeta, quedaría fuera de este segmento. De cualquier manera, está pendiente que se generalice la producción en invernadero, en virtud de las grandes inversiones requeridas.

La biotecnología se aplica en la horticultura sinaloense principalmente en la propagación de las plántulas. La ingeniería genética, además de la autorización comercial mencionada del jitomate transgénico *F₁vrSvr*, implica una amplia investigación con transgénicos que hasta ahora no llega a niveles comerciales. Entre 1991 y 1999 se realizaron 38 pruebas, principalmente con jitomate, además de melón, algodón, chile, calabacita, maíz y soya. Las características buscadas son básicamente resistencia a herbicidas y a insectos, así como larga vida de anaquel y mayor contenido sólido en el caso del jitomate (Gastélum, 2001:II-III). Entre 2005 y 2006 la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad y Organismos Genéticamente Modificados (Cibiogem) reporta un total de 31 solicitudes para jitomate, de un total nacional de 111. El cultivo principal de estas pruebas es el maíz (18), seguido del algodón (11), mientras que de canola y soya se solicitó sólo una prueba, que fue negada en el caso de la soya (<http://sippic.main.conacyt.mx:7777/pls/sippic/RNBIOSEG.tocAdm>).

Este mundo de alta tecnología y grandes inversiones contrasta con las condiciones en las que se desarrolla el trabajo de los jornaleros. A continuación se presentan los resultados de una encuesta levantada con jornaleros agrícolas en varios campamentos de los municipios de Guasave y Culiacán en 2001.⁴ Se entrevistaron

³ El rendimiento promedio a cielo abierto en Sinaloa es de 35 ton/ha (Martínez, 2005).

⁴ El número de jornaleros entrevistados corresponde a lo que se llama una “muestra de conveniencia”, es decir, más que exigir un número mínimo de encuestas de acuerdo a criterios

142 jornaleros, 60 del valle de Culiacán y 82 en el municipio de Guasave.⁵ Con respecto a la procedencia, de acuerdo con información recabada en el IMSS de Guasave en noviembre de 2000, entre un total de 5 368 jornaleros en 2000, éstos provenían básicamente de Guerrero (37.9%), Sinaloa (31.6%) y Oaxaca (19.2%). Del total, 11.2% restante provenía de Veracruz, Morelos, Chihuahua, Sonora, Chiapas, Puebla, Michoacán, Nayarit, Guanajuato y Tabasco (IMSS, 2001).

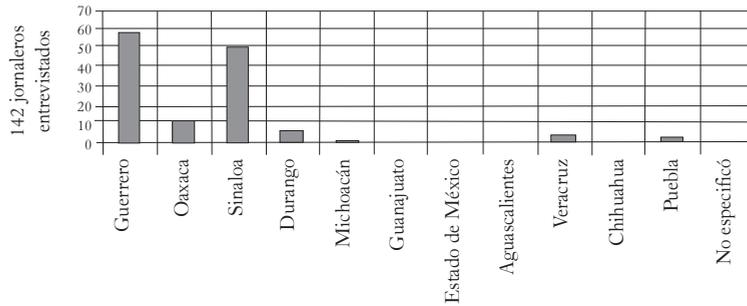
La encuesta realizada coincide en una mayoría procedente de Guerrero y Sinaloa, mientras que la presencia de gente de Oaxaca no fue significativa (Gráfica 1). Son trabajadores jóvenes, el mayor grupo de edad es el que oscila entre los 21 a los 30 años, lo que confirma la tendencia ya identificada en 1997 por el trabajo de Guerra, si bien en este último el grupo mayoritario corresponde a los menores de 18 años (Gráfica 2).

Un aspecto importante de la calificación y la percepción de los jornaleros del cambio tecnológico, así como de su posibilidad de tener agencia, es la alfabetización. En el grupo de trabajadores entrevistados resalta que la mayoría de ellos sabe leer y escribir (Gráfica 3). En el mismo sentido, es relevante conocer si el trabajador es hablante de alguna lengua indígena. En el grupo entrevistado, la mayoría (aproximadamente 74%) no la habla, lo que indica que este rasgo indígena está presente en un 26% de ellos. Dicho porcentaje es mucho mayor que el porcentaje nacional de hablantes de lenguas indígenas (7 a 10%); es decir, entre los jornaleros entrevistados se encuentran dos o tres veces más de hablantes que a nivel nacional (Gráfica 4).

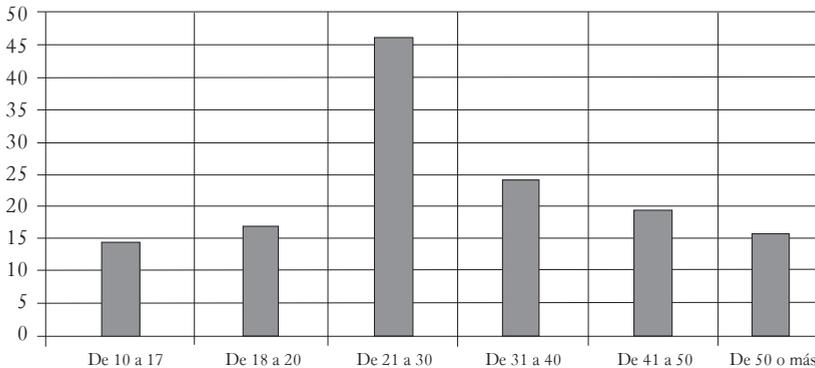
de representatividad estadística, se procedió a entrevistar al mayor número de jornaleros posible dadas las condiciones presupuestales. El presupuesto se obtuvo del proyecto financiado por Conacyt “Impactos socioeconómicos de la biotecnología”, realizado por el Grupo Sociedad y Biotecnología de la UAM-Azcapotzalco. El número de jornaleros entrevistados representa 0.04% del total aproximado de jornaleros (300 000) que se calcula migran a Sinaloa estacionalmente para la cosecha de hortalizas, básicamente jitomate. En las gráficas se optó por presentar gráficas en números absolutos en virtud de considerar que da una idea más aproximada por lo limitado de la muestra.

⁵ Para este trabajo se contó con la invaluable ayuda del maestro Jesús López Estrada, profesor de la UAS y egresado de la maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco, así como de sus alumnos, en el caso de Guasave, y del personal del Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas (Pronjag) de Sedesol.

GRÁFICA 1
*Procedencia de los jornaleros agrícolas
Guasave y Culiacán, 2001*



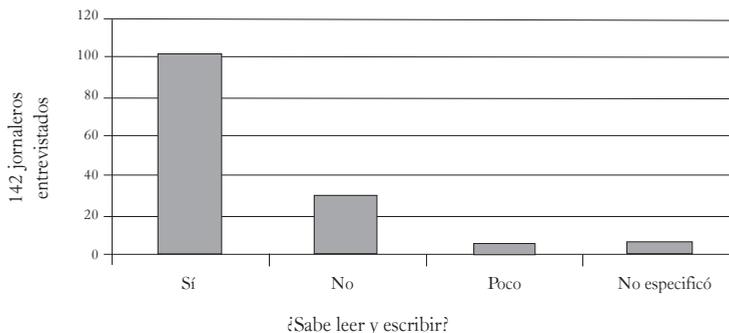
GRÁFICA 2
*Edades de los jornaleros
Guasave y Culiacán, 2001*



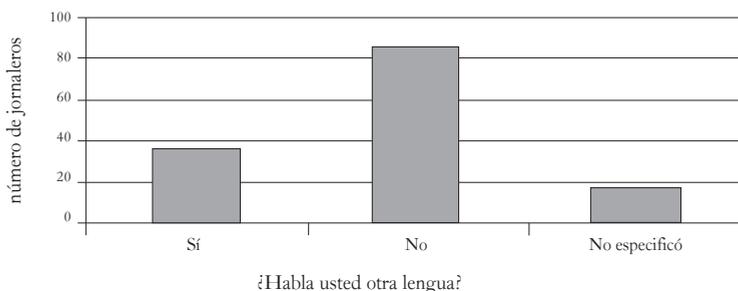
Especialmente relevante para esta investigación resulta saber si los jornaleros perciben cambios técnicos en su trabajo.⁶ En el grupo encuestado la respuesta es ambivalente, pues 43.6% sí los percibe y 36.6% no (Gráfica 5). Se podría

⁶ Las preguntas referentes a percepción del cambio técnico abarcaron dos aspectos: si se perciben cambios o no y el tipo de cambio percibido. Es importante aclarar que en este último aspecto las opciones se centraron en el proceso de trabajo en campo abierto, que es donde laboran los jornaleros.

GRÁFICA 3
*Alfabetización entre los jornaleros
Guasave y Culiacán, 2001*



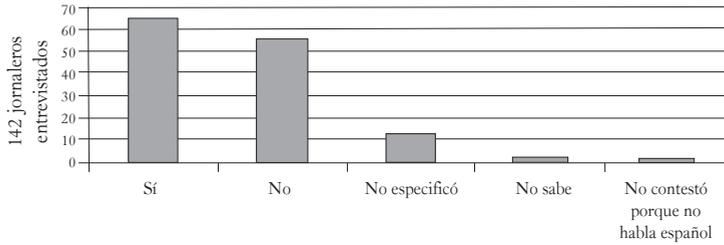
GRÁFICA 4
*Jornaleros hablantes de lengua indígena
en Guasave y Culiacán, 2001*



plantear la hipótesis de que este último grupo es relativamente indiferente al cambio técnico, puesto que su trabajo sigue siendo más o menos el mismo: recoger jitomates en cubetas en largas jornadas, bajo supervisión.

Más interesante aún resulta indagar sobre el tipo de cambio técnico percibido, donde se abre una amplia gama de temas; en grupos pequeños, el más significativo es el que no especificó el cambio. Se tienen percepciones referentes al cambio al invernadero (15.4%), la presencia de mangueras para riego (19.7%),

GRÁFICA 5
Percepción de los jornaleros del cambio técnico
Guasave y Culiacán, 2001

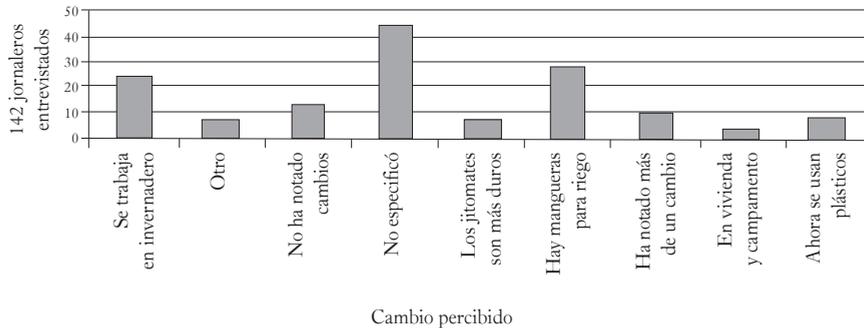


¿Ha notado que el trabajo ha cambiado en los últimos años?

la característica de mayor dureza de los jitomates (5.5%), un grupo no percibe cambios (7.7%), otro nota el uso de plásticos (5.6%), hay quien nota más de un cambio (0.7%) y, finalmente, dos trabajadores identifican los cambios en la vivienda y los campamentos, más que en la producción (Gráfica 6).

La posesión de tierra aparece en 47.8% de lo entrevistados, mientras que los que no la tienen representan 48.5% (Gráfica 7); es decir, prácticamente el grupo

GRÁFICA 6
Tipo de cambio técnico percibido
Guasave y Culiacán, 2001



se divide en partes iguales en cuanto a este rasgo. Si bien no es indispensable que los jornaleros tengan tierra para inferir que tienen conocimiento de la agricultura, sí resulta más plausible que teniéndola sean productores agrícolas, y por ello tengan conocimiento sobre las labores de cultivo. Para la reflexión sobre el impacto de la IT, esta proporción entre los que tienen tierra y los que no podría implicar que es indistinto para el ejercicio laboral que el trabajador tenga conocimientos de la agricultura como productor. Hay que recordar que una cantidad importante de trabajadores entrevistados no ha notado cambios en su trabajo (Gráfica 5) y que un número menor de ellos, pero también significativo, no especificó el cambio que ha notado (Gráfica 6). Ello puede deberse a que las diferencias tecnológicas evidentes entre la horticultura intensiva de Sinaloa y la agricultura de subsistencia que los jornaleros con tierra practican en sus pueblos no tienen relación alguna en cuanto a conocimientos.

GRÁFICA 7
Posesión de tierra por parte de los jornaleros
Guasave y Culiacán, 2001



Conclusiones

La evidencia empírica presentada puede ayudar a arrojar luz sobre la posibilidad y tipo de agencia que ejercen los jornaleros sobre su realidad. En primer lugar, habría que recordar que la agencia implica que los actores y su entorno son contruidos recíprocamente. Es decir, que la actitud de los jornaleros, los trabajos que pasan para obtener sus precarios empleos, la manera en que se desempeñan durante sus labores, ciertamente tienen un efecto en las condiciones desventajosas a las que se enfrentan. El hecho mismo de que una cantidad importante de ellos no percibe cambios en el proceso técnico o, en caso de percibirlos, no los puede especificar, habla de una cierta indiferencia hacia la tecnología. Lo anterior podría parecer lógico (es decir, tener acceso a un empleo precario, duro y mal pagado puede implicar la indiferencia como una reacción defensiva), si no se enmarca en el poder, sus dispositivos y sus relaciones, que están inmersos en el “retrato” que se obtuvo al entrevistar a los jornaleros. Es decir, se aportaría poco si se repitiera una vez más que los jornaleros están en una situación desventajosa. Más sugerente resulta, en cambio, recordar dos aspectos en los que se ejerce el poder sobre ellos: el del proceso productivo mismo, donde la labor que desempeñan es estratégica e indispensable para las empresas que los contratan y la IT resulta un dispositivo fundamental para la manera en que se organiza su trabajo.

El otro ámbito tiene que ver con la explicación de por qué, pese a que esto último les daría una cierta ventaja para ejercer agencia y cambiar sus condiciones, esto no sucede. Ello tiene que ver con el contexto más amplio en que los trabajadores tienen acceso a estos precarios empleos: la situación de baratura y abundancia del mercado de trabajo agrícola en México, así como el desempleo y la sistemática descapitalización y ruina de las zonas de agricultura campesina de donde proceden muchos de ellos. Si bien la migración comienza a conformar un panorama diferente y puede vislumbrarse a futuro de fuerza de trabajo, a la fecha esto no ha sucedido.

Si bien el poder y la agencia pueden ayudar, destaca la gran dificultad para el estudio del impacto de la IT en los mercados y procesos de trabajo. Por un lado, se confirma el planteamiento de Carton de Grammont y Lara (2000) en cuanto a la rigidez en los puestos de trabajo en la horticultura. Los jornaleros entrevistados difícilmente pueden aspirar a puestos mejores.

Hay un cierto sesgo hacia mayor número de mestizos o indígenas que no hablan ninguna lengua nativa, así como un mayor número de gente alfabetizada. Ello podría indicar que hay mayores condiciones tanto para la agencia como para una mayor percepción del cambio técnico. La información directa recabada, sin embargo, parece sostener la idea de que lo rutinario y penoso de este tipo de trabajos provoca una cierta indiferencia hacia la IT. Aquí habría que recordar que la ausencia de una reacción notoria es en sí misma una actitud frente al poder y un cierto tipo de agencia. No es de sorprenderse si se considera que un mayor conocimiento o percepción no conducen a expectativas de mejora en las condiciones de trabajo y remuneración. Llama la atención que la procedencia campesina de estos trabajadores es un rasgo que comienza a relativizarse y que la presencia de jornaleros migrantes totales (sin tierra) es significativa. En este aspecto, resulta interesante reconocer la poca o nula influencia del conocimiento agrícola como productor (ya sea que se posea tierra o no) en los pueblos de origen en la percepción del cambio técnico en las empresas sinaloenses.

La red social aquí es compleja. Están presentes, además de los patrones, enganchadores y trabajadores, las empresas proveedoras de las nuevas variedades de jitomate y las de los nuevos equipos e implementos, como los de la plasticultura y el invernadero. Pensar en las compañías transnacionales y sus científicos generadores de estas nuevas tecnologías, en contraste con las condiciones, percepción y calificación de los trabajadores agrícolas, lleva a considerar sugerente la hipótesis del bio-poder en el diseño genómico de nuevas variedades, en el trabajo intangible de los científicos y su impacto en los trabajadores no calificados, así como en las relaciones de poder imbricadas en la innovación tecnológica.

Bibliografía

- AFP-Ginebra (2005), “El mundo tiene 12.3 millones de esclavos”, *Milenio*, Sección Tendencias, 12 de mayo, p. 38.
- Arroyo Sepúlveda, Ramiro (2001), “Los excluidos sociales del campo”, *Estudios Agrarios*, núm 17, mayo-agosto, pp. 105-124.
- Barrón, A. (1996), “Comportamiento del empleo rural. 1988-1993”, en A. Barrón y M. Hernández (coords.), *La agricultura mexicana y la apertura comercial*, UAM-Azcapotzalco, FE-UNAM, México.

- Barrón, A. (1999), “Las migraciones en los mercados de trabajo de cultivos intensivos en fuerza de trabajo: un estudio comparativo”, en H. de Grammont *et al.* (coords.), *Agricultura de exportación en tiempos de globalización. El caso de las hortalizas, frutas y flores*, RISHORT, CIESTAAM, UNAM, CIESAS, Juan Pablos, México.
- (2000), “Jornaleros agrícolas: viejos y nuevos fenómenos”, en R. Diego (coord.), *Investigación social rural*, UAM, Plaza y Valdés, México.
- y M. Hernández (2000), “Los nómadas del nuevo milenio”, *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núms. 19-20, julio-diciembre de 1999, enero-junio de 2000.
- Callon, Michel (1987), “Society in the Making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis”, en W. Bijker *et al.*, *The Social Construction of Technological systems: new directions in the sociology and history of technology*, MIT Press, Cambridge.
- (1995), “Four Models for the Dynamics of Science”, en Jasanoff *et al.*, *Handbook of Science and Technology Studies*, Sage, Estados Unidos.
- Carton de Grammont, Hubert (1990), *Los empresarios agrícolas y el Estado*, IIS-UNAM, México.
- y Sara Lara (2000), “Nuevos enfoques para el estudio del mercado de trabajo rural en México”, *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núms. 19-20, julio-diciembre 1999, enero-junio 2000.
- Castellanos, A. (2000), “Trabajan en la economía informal 9.3 millones de mexicanos: INEGI”, *La Jornada*, Sección Economía, 23 de agosto, p. 2.
- Delgado, O. (2001), “Salarios y empleo”, *La Jornada*, Sección Economía, 25 de enero, p. 22.
- Elzen, B. *et al.* (1996), “Sociotechnical Networks: How a Technology Studies Approach may Help to Solve Problems Related to Technical Change”, *Social Studies of Science*, vol. 26, pp. 95-141.
- Farshad, Arghi y Peter McMichael (2000), “Bringing World-History Back in: A Critique of the Posmodern Retreat in Agrarian Studies”, *X Congreso Mundial de Sociología Rural*, Río de Janeiro, 30 de julio al 5 de agosto, pp. 32.
- Foucault, Michel (1982), “The Subject and Power. Excerpt”, en Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago.
- (1983), “El juego de Michel Foucault”, en O. Terán (ed.), *Michel Foucault. El discurso del poder*, Folios, México.
- (1987), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.
- Gastélum, J. (2001), “La investigación con transgénicos en Sinaloa”, suplemento *Lunes en la Ciencia*, *La Jornada*, 29 de enero.

- García, S. (2000), “Salarios”, columna *A Corto Plazo, Reforma*, Sección Negocios.
- Guerra, María Teresa (1998), *Los trabajadores de la horticultura sinaloense*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México.
- González Amador, R. (2001), “Menos puestos de trabajo en la industria”, *La Jornada*, Sección Economía, 14 de enero de 2001.
- González, Rosa Luz (2004), *La biotecnología agrícola en México*, UAM-Xochimilco, México.
- Kay, C. (2000), “Latin America’s Agrarian Transformation: Peasantization and Proletarianization”, en D. Bryceson, C. Kay y J. Mooij (eds), *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*, Intermediate Technology Publications, Londres.
- Hughes, Steven (2005), “Navigating Genomes: The Space in Which Genes Happen”, en Gido Ruivenkamp y Joost Jongerde (eds.), *Tailoring Biotechnologies. Potentialities, Actualities and Spaces*, vol. 1, núm. 1, Center for Tailormade Biotechnologies and Genomics, Wageningen, Países Bajos.
- Ibarra, Eduardo (2001), “Foucault, gubernamentalidad y organización: una lectura de la triple problematización del sujeto”, *Iztapalapa*, núm. 50, año 21, enero-junio, UAM-Iztapalapa, pp. 321-358.
- IMSS (2001), *Programa de Jornaleros Agrícolas del IMSS*, Guasave, Sinaloa, enero.
- INEGI (2006), *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo*, México, abril-junio.
- Lara, Sara (1996), “Mercado de trabajo rural y organización laboral en el campo mexicano”, en C. de Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, IIS-UNAM, Plaza y Valdés, México.
- (1998), *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*, Premio Estudios Agrarios 1997, Juan Pablos, Procuraduría Agraria, México.
- Latour, Bruno (1987), *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos.
- Long, Norman (2001), *Development Sociology. Actor perspectives*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Márquez, D. (2003), “Nuevos indicadores sobre el empleo”, *La Jornada*, Reporte Económico, 23 de junio.
- (2002), “Maquiladoras: ¿fin de la crisis?”, *La Jornada*, Reporte Económico, 30 de diciembre.
- Massieu, Y. (1996), “Comercio bilateral, biotecnología aplicada y TLC: la guerra del tomate”, *Economía Informa*, núm. 25, FE-UNAM, octubre.
- (1997), *Biotecnología y empleo en la floricultura mexicana*, UAM-Azcapotzalco, México.

- Massieu, Y. (2007), “¿Y ahora qué vamos a comer?”, *Forum*, núm. 163, año 16, p. 8, México.
- Martínez, F. (2001), “Guanajuato: empleo para casi todos, pero con bajos salarios”, *La Jornada*, Sección Política, 31 de julio.
- Martínez, Lilian, (2005), “Globalización, tecnología y desarrollo regional: los bioespacios e invernaderos en los altos de Morelos”, tesis de grado, maestría en Estudios Regionales, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.
- Mertens, L. (1990), *Crisis económica y revolución tecnológica*, Nueva Sociedad, México.
- Milenio* (2006), “En el tercer trimestre, 1.8 millones de desocupados, Sección Tendencias, *Milenio*, 18 de noviembre.
- Miramontes Piña, Ulises (2006), “Escenarios de la agricultura mexicana”, en “La política agropecuaria en México”, *Revista Claridades Agropecuarias*, núm. 155, Sagarpa, Aserca, julio.
- Ominami, Carlos (1986), “Tercera revolución industrial y opciones de desarrollo”, en *La tercera revolución industrial. Impactos internacionales del actual viraje*, RIAL, Anuario, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- Pescador, F. (2004), “Alcanza el desempleo su nivel más alto en 7 años”, *Milenio*, Sección Negocios, 23 de septiembre, p. 30.
- Piore, M. y C. Sabel (1984), *The Second Industrial Divide*, Londres.
- (1987), “El dualismo como respuesta al cambio y la incertidumbre”, en L. Tohaira, *El mercado de trabajo. Teorías y aplicaciones*, Alianza Universidad, Madrid, España.
- Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas (Pronjag) (1999), *Panorámica general de los jornaleros agrícolas en el Valle de San Quintín, Baja California*, reporte de trabajo, Sedesol, México.
- Ruivenkamp, Guido (2005), “Taylor-Made Biotechnologies: Between Bio-Power and Sub-Politics”, en Gido Ruivenkamp y Joost Jongerden (eds.), *Tailoring Biotechnologies. Potentialities, Actualities and Spaces*, vol. 1, núm. 1, Center for Tailormade Biotechnologies and Genomics, Wageningen, Países Bajos.
- Santiago, María de Jesús y Jaime Ruvalcaba, “Estructura y dinámica del mercado de trabajo en el cultivo de la papa”, en *Agronomía de la papa en México*, Orstom/ Colegio de Posgraduados, pp. 117-142.
- Schwentesius, R. y R. Gómez Cruz (1998), “Competitividad de hortalizas mexicanas en el mercado norteamericano. Tendencias recientes en el marco del TLC”, en R. Schwentesius, M.A. Gómez Cruz y G. Williams (coords.), *TLC y agricultura: ¿funciona el experimento?*, Juan Pablos, México.

- Seefoó Liján, J. Luis (2005), *La calidad es nuestra, la intoxicación... ¡de usted!*, El Colegio de Michoacán, México.
- Secretaría del Trabajo y Previsión Social (2003), *Agenda de Información Básica del Mercado Laboral*, febrero.
- Torres, Gabriel (1997), *La fuerza de la ironía. Un estudio del poder en la vida cotidiana de los trabajadores tomateros del occidente de México*, Premio Casa Chata 1994, El Colegio de Jalisco, CIESAS, México.
- Velasco, L. (2000), “Imágenes de violencia desde la frontera México-Estados Unidos: migración indígena y trabajo agrícola”, *El Cotidiano*, núm. 101, año 16, UAM-Azcapotzalco, mayo-junio.
- Zuloaga, A., S. Salcedo, A. Barrón y A. García, (1994), “Efectos de la reforma jurídica y económica sobre el empleo en el sector agropecuario”, *Cuaderno de Trabajo*, núm.7, STyPS, México.

Páginas electrónicas

www.stps.gob.mx

sippic.main.conacyt.mx:7777/pls/sippic/RNBIOSEG.tocAdm

QUINTA PARTE
Migración y nueva ruralidad
(In memoriam)

El *th'inku* (*encuentro*) de los que se fueron a la Argentina
y los que llegaron de la Puna: Tumusla, comunidad quechua
en el valle interandino boliviano

*Alex Anagua Rodríguez**

El debate que ha generado la movilidad espacial y las diversas formas de entender y explicar la misma, ha pasado por diversos momentos de análisis. No se pretende hacer una sucinta declamación respecto a los enfoques teóricos y metodológicos que encuadran las explicaciones de este fenómeno, pero creemos necesario sintetizar algunos elementos centrales respecto a un debate que sigue vigente y tomar ciertos posicionamientos motivados por las características de las actuales oleadas migratorias.

Investigadores como Farah (2006:135) afirman que asistimos a un refloreCIMIENTO de los estudios sobre el fenómeno migratorio “impulsados por un reavivamiento de los flujos migratorios internos y sobre todo internacionales”. Giarraca (2004:19-20), citando a Raquel y León Grinberg (1984), puntualiza respecto al elemento inédito que envuelve la migración, pues implica “incursionar en lo desconocido, comprometerse con hechos futuros que no son previsibles y, además, afrontar sus consecuencias”, por lo que es un proceso dinámico y cuya complejidad está marcada por la diversidad de experiencias del sujeto migrante, que en su recorrido itinerante va acumulando, apropiando y resignificando elementos culturales que lo relacionan a su destino físico actual pero que también lo vinculan a una realidad ausente: su lugar de origen.

Es así que Herrera (2000:566) indica que la sociedad latinoamericana es una hechura “de migrantes interregionales –ya sean temporales por razones laborales, ya refugiados por cuestiones políticas, o bien una mezcla de ambos– y de migrantes internos”, elementos todos que han atravesado por diversas coyunturas y periodos

* Maestro en desarrollo rural. Egresó de la décima generación (2002-2003). Falleció en 2006.

históricos que han obligado o alentado, y retrasado o aminorado, los flujos migratorios además de sus viejos y nuevos orígenes y destinos, que conforman la abigarrada sociedad latinoamericana.

En general, se puede indicar que los estudios llevados a cabo sobre las migraciones han reflexionado y analizado de manera extensa “los procesos determinantes, condiciones causales, motivaciones inmediatas como en las transformaciones que producen en las sociedades huéspedes y las de su origen” (Farah, 2006:135) requiriéndose de la interdisciplinariedad para un abordaje integral que contemple las diversas aristas de este fenómeno.

En un primer momento, América Latina circunscribía el debate sobre la migración a través de los giros que torneaban el discurso de la modernización; así, Farah (2006:135-136) indica que los primeros estudios sobre las migraciones surgieron en los cincuenta y se concentraron en “las migraciones internas para dar cuenta de los cambios demográficos generados por los procesos de industrialización y urbanización”. De esa manera, la migración giraba en torno a la natural concentración de población en centros urbanos paulatinamente en desarrollo, como expresión de la modernización de nuestras sociedades tradicionales que indefectiblemente daría paso a sociedades *modernas*, concentradas en sitios urbanos y atadas a la industrialización en detrimento de ese otro *tradicional*, disperso espacialmente en una ruralidad campesina, atada a formas de producción primaria como la agricultura, la pesca y la forestería. Farah señala que posteriormente se añadieron criterios económicos para explicar el fenómeno, utilizando fundamentalmente el enfoque de la heterogeneidad estructural que diferenciaba sector formal e informal en los mercados de trabajo, matizando el análisis con “enfoques políticos asociados con los masivos exilios y las migraciones forzadas propias de la coyuntura política de entonces”, por lo que en los setenta y ochenta primaron las investigaciones que centralizaban las relaciones producidas por el mercado de trabajo y el efecto psicológico de la migración forzada.

Posteriormente se puso énfasis en los llamados factores de *expulsión* y de *atracción* que motivaban la decisión de migrar; según Herrera (2000:571), éstas son investigaciones dirigidas a indagar

[...] las condiciones estructurales que habían generado la decisión de migrar (generalmente asociadas con la pobreza y la falta de oportunidades de empleo de las zonas rurales de los países atrasados) y en los factores que condicionaban

la elección de los lugares de destino de los migrantes (generalmente asociadas con las oportunidades de empleo y los mejores salarios existentes en las localidades de destino). El otro gran tema de investigación era el que centraba su atención en las modalidades de integración –socialización o aculturación– o de no integración –conformación de etnias o de *ghettos*– de los migrantes en las sociedades huéspedes.

Por lo que se va reproduciendo una dicotomía entre dos ámbitos espaciales que representan polos en sus niveles de desarrollo. Esa manera lineal, estructural y funcional de ver la migración fue cuestionada, a decir de Herrera,

[...] por considerar que la migración era una acción meramente individual y racional (en el sentido neoclásico), como la concepción misma del hecho migratorio como unidireccional, con fechas claras de inicio y de fin, y económicamente monocausado. La evidencia empírica parecía indicar comportamientos diversos [...] que obligaban a relativizar tanto el carácter individual, sólo económicamente causado y plenamente racional de las migraciones, como la posibilidad de delimitar con claridad los momentos de inicio y, sobre todo, del final de las migraciones (2000: 571).

Por tanto la complejidad de la acción de migrar tiene que ver con las decisiones y trayectorias cuasi personales de los sujetos migrantes relacionadas con su mundo e historia de vida.

Y sin lugar a dudas, a los fenómenos de migración interna (fundamentalmente rural-urbana), que en un primer momento eran los más perceptibles y el foco de atención de las investigaciones, se ha sumado la migración internacional, es decir, el *proceso social de la migración internacional* que es eje para el enfoque transnacional hoy tan vigente.

Herrera (2000:576) indica que el enfoque transnacionalista reconoce que la migración está asentada fuertemente en la construcción de redes sociales “[que] tiene un carácter recurrente y oscilatorio y mantiene de manera constante fuertes vínculos, materiales y simbólicos, entre los lugares de origen y las sociedades huésped y, más allá de eso, desarrolla infraestructuras, instituciones y formas culturales propias, en el marco de regulaciones administrativo-legales cambiantes de los estados involucrados”, añadiéndose elementos históricos de las redes sociales que amortiguan y reducen el riesgo de migrar.

El crecimiento del flujo migratorio y el aparente éxito de la aventura de migrar transnacionalmente han dado pie a considerar los instrumentos sociales que posibilitan y minimizan el riesgo de la migración, recurriendo a la compleja construcción de *redes sociales* que, para Herrera (2000:574), hacen que la migración “tienda a convertirse en un proceso autosuficiente, en tanto afecta a las comunidades de origen desde los niveles individuales hasta los que tienen que ver con las estructuras más generales, pasando por las estrategias familiares, a medida que es incorporada la posibilidad de migrar como un elemento factible y activo en el proceso de toma de decisiones”, siendo parte ya de la vida cotidiana de varias comunidades rurales e incluso urbanas.

En la actualidad, la migración internacional prevalece como central en la investigación social de este fenómeno, ése es el caso de la migración mexicana hacia Estados Unidos; sin embargo, regionalmente se han detectados casos históricos de migración internacional (Perú, Bolivia, Paraguay hacia Argentina, Colombia a Venezuela, etcétera) y nuevos fenómenos interregionales (como es el caso de Ecuador hacia España), en los que el enfoque transnacionalista fusionado con las perspectivas de estudio basadas en la reconstrucción de trayectorias y biografías laborales de individuos en el contexto de unidades familiares, como indica Herrera (2000:568), “permite romper de hecho para efectos metodológicos, con la diferenciación entre las migraciones internas y las internacionales, sobre todo si se piensa en la existencia de espacios sociales interregionales” que imbrican y a la vez cuestionan las fronteras transnacionales.

Para el caso de las investigaciones del fenómeno migratorio en Bolivia, Farah (2006:143) encuentra dos fases diferencialmente marcadas en los estudios: “una primera iniciada hacia finales de los setenta y centrada en la mirada a las migraciones internas rural-urbanas y rural-rurales; y otra más reciente volcada a ver el fenómeno de la migración internacional sobre todo hacia Argentina”, lo que hace necesario estudiar ahora flujos migratorios internacionales que han cobrado importancia, como el de bolivianos hacia España e Italia, además del papel que cumple la inyección de remesas a la economía boliviana.

La manera de explicar el fenómeno en Bolivia ha estado a tono con el bagaje teórico-conceptual latinoamericano; a decir de Farah (2006: 140), es el enfoque transnacional el de mayor pertinencia y uso considerando el enfoque de las redes sociales “y sus funciones de cohesión, que presenta distintas aristas y considera la migración como proceso social”; aquí la autora recalca el carácter

indeterminado de la finalización de las migraciones, además de la vinculación (material y simbólica) entre lugares de origen y destino.

El fenómeno migratorio tiene mucho que ver con la trayectoria de desarrollo del país y la capacidad de generar condiciones para un desarrollo humano sostenible. Algunos autores afirman que la migración de origen rural hacia la ciudad beneficia a esta última, siendo un “fenómeno tolerable, pero discriminatorio” (Vacaflores, 2003), además de que conlleva una alta carga estigmatizadora. Otros autores como Andersen (2002) afirman que la migración rural-urbana es una solución para la lacerante pobreza en el país. No obstante, la disfuncionalidad y el abandono del área rural generan situaciones que los estudios sobre el tema no consideran a profundidad, como es el caso del “costo emocional” de la migración (González y Salles, 1995:34), la dificultad de articulación con nuevos contextos, además de la pérdida de saberes y conocimientos sobre las localidades de origen, patrones identitarios como la vestimenta, el idioma, historias, leyendas, etcétera, sumándose también cambios demográficos, como son la feminización y el envejecimiento del mundo rural.

Ante un panorama que entabla una dicotomía en la sociedad, a través de lo rural/urbano, agricultura/industria, o tradición/modernidad, se llega incluso a vaticinar la desaparición de lo rural, agrícola y tradicional absorbido por lo urbano, industrial y moderno; en esta línea de pensamiento, Aldo Solari (sociólogo italiano radicado en Argentina), influenciado por Sorokin, desarrolla la idea de *continuum* rural-urbano con la que concluye que “una vez completado el proceso de urbanización rural, la sociología rural debería desaparecer, al menos en su sentido tradicional” (Gómez, 2001:17) pues no tendría ya objeto de estudio que fundamente su existencia. Ante esa perspectiva, Cortes (2004:168) afirma que “se suele considerar la migración como el enemigo de la ruralidad” por el efecto de despoblamiento de la sociedad rural que tendría como rumbo definitorio migratorio la centralidad urbana.

Las sociedades rurales sufren una serie de cambios que, como indica Giarraca (2004:22), son “transformaciones en el mundo social que rodea el campo, así como los cambios en el nivel de la producción agraria, pivoteados por poderosos actores económicos, resultan en nuevas configuraciones que los sociólogos latinoamericanos conceptualizamos como nueva *ruralidad*”, y añade: “A esta aproximación al fenómeno de la nueva ruralidad, le podemos agregar

el incremento de las migraciones, la pluriactividad y la multiocupación de las personas”, trastocando en sí la visión tradicional de ver lo rural.

La nueva ruralidad, como concepto en construcción, es precedida e impulsada por el fenómeno de la globalización y los efectos que ésta va teniendo sobre el mundo rural que considerábamos tradicional. Y como indica Cortes (2004:167), “la ampliación de las movilidades espaciales en el área rural boliviana, vuelve a cuestionar la ruralidad, a la vez como categoría socio-geográfica, económica y cultural”, siendo previsible un total abandono del espacio rural boliviano.

Debido a la amplitud y dinamismo de la migración rural, la ruralidad boliviana está marcada por la ausencia; la *ruralidad de la ausencia*, afirma Cortes (2004: 168), quien la conceptualiza de esta manera: “una realidad socio-espacial en relación con procesos a la vez demográficos y económicos. Remite al hecho de que varias regiones rurales de Bolivia se caracterizan por la ausencia de una gran parte de su población, la que no tiene otra alternativa que salir afuera en búsqueda de trabajo e ingresos”, y añade la autora: “en estas condiciones, la migración llegó a ser una realidad *estructural y constitutiva* de las ruralidades bolivianas”.

Ante un escenario tan negativo para la ruralidad boliviana, creemos que lo que sucede en el pueblo de Tumusla refleja la constitución de sujetos que resignifican su pasado y accionan mecanismos de supervivencia que cuestionan la fatalidad de su desaparición, pues dan cuenta de la emergencia de una ruralidad boliviana que, cargada de añejos elementos, se mueve en nuevos contextos y enfrenta grandes retos para su reproducción.

Porque hoy, la migración “ya no es más ese evento aislado o único ni tampoco un proceso iniciado por varones. Hoy sólo se sabe el momento cuando inicia la migración pero no cuando termina, que no hay un movimiento espacial unidireccional, y que las motivaciones migratorias no son políticas ni exclusivamente económicas” (Farah, 2006:136), y que “los migrantes mantienen lazos no sólo virtuales y simbólicos (memoria, noticias...) sino también físicos (retornos puntuales al pueblo), económicos (inversiones), culturales (participación a los asuntos comunitarios)” (Cortes, 2004:169).

Así, vemos el fenómeno de la migración en Tumusla como una opción de supervivencia, pero fundamentalmente de resistencia; como sugiere Giarraca (2004:19-20), “la migración puede ser vista como una necesidad pero también como una estrategia social de sujetos que se oponen y no se resignan a una

situación de arrinconamiento y exclusión”, que creemos es parte de la vida cotidiana de los tumusleños.

Por ello se requiere estudiar la migración integralmente, no sólo con criterios económicos que suscitan la decisión de migrar y no sólo los que reflejan la ruralidad de la ausencia, sino que es necesario analizar un espacio de vida, que interesaría abordar como región sociocultural que nace de la historia; es decir, como afirma Giménez (s/f, 165), de un “pasado vivido en común por una colectividad asentada en un porción de territorio”, definiéndose como la “expresión espacial de un proceso histórico en un momento dado”.

Es por esa razón que Tumusla es una región sociocultural, que aparece revestida de un exuberante ropaje simbólico y es reflejo de “voluntad y representación, una comunidad imaginada e imaginaria; pero, en virtud de su escala geográfica, es menos anónima y menos imaginada” (Giménez, s/f, 169). Entre los componentes genéricos de la simbología regional están los ligados a su territorialidad (sus cerros, el río, las quebradas, las chacras, diversos paisajes, etcétera), y como secundarios se tiene la música, la danza, la vestimenta, los productos agrícolas, las fiestas, una localidad particular de una realidad social que media entre la estructura social comunitaria y el sentido de la actividad individual vinculándola a los ritmos que lleva la dinámica migratoria de su entorno.

Y ante la complejidad de este fenómeno, debemos poner énfasis en que la migración es parte de las estrategias de reproducción social familiar, lo que conlleva dos aspectos interrelacionados; como afirman De Oliveira y Salles (1988:20): “el carácter multidimensional del proceso de reproducción y la necesidad de incorporar el cambio y la acción social” a partir de estos actores sociales, lo que requiere de la articulación de diversas dimensiones y niveles analíticos. Por ello, consideramos un nivel comunitario como eje central de la investigación; ése es el caso de Tumusla y las mediaciones que existen entre las unidades familiares que cohabitan en ese mismo espacio sociocultural. De esa manera las vinculamos a las estrategias de reproducción que buscan “la reposición numérica de los individuos, la reproducción de relaciones sociales incorporando además los aspectos simbólicos” (De Oliveira y Salles, 1988:32) que permiten estudiar el campo de opciones que se presentan a los individuos.

Se retoman así tres dimensiones: la económica, la cultural y la política, atravesadas por lo biológico y lo social, cargados de elementos materiales y simbólicos, para dar cuenta de una serie de interrelaciones entre estas dos

dimensiones, como es el caso de las bases productivas naturales, el patrimonio natural de la comunidad y el conocimiento y aprovechamiento de los mismos por parte de sus habitantes; para destacar la importancia de las actividades fundamentalmente agrícolas relacionadas a la base física de la misma, como es el recurso tierra y las maneras sociales en que se puede tener acceso a este recurso; y para analizar la integración o el fortalecimiento comunitario a partir de la participación de sus habitantes en diferentes tareas y el papel que cumplen mujeres y jóvenes en las estructuras de autoridad y mando comunitario. Además, se estudian las transformaciones socioculturales a partir de la migración, costumbres y creencias que irán transformando el mundo de vida de la comunidad.

Entre maíces, churquis y cabras: el valle de Tumusla

Tumusla es la conjunción espacial de pequeñas residencias rurales distribuidas en sectores a orillas del río del mismo nombre. Ubicada en el departamento de Potosí, distante a 190 km de la ciudad capital, forma parte de la provincia Nor Chichas y tiene como capital provincial a la ciudad de Cotagaita. El valle de Tumusla (2 700 msnm) se encontraría, vía transporte terrestre, aproximadamente a siete horas de la ciudad de Potosí, y a nueve horas (180 km) de la ciudad de Villazón, frontera con La Quiaca (provincia de Jujuy en la Argentina).

Un valle interandino donde se asienta una población de origen quechua, específicamente descendiente del grupo Chichas, que en la época colonial sufrió el despojo de su territorio para el asiento del latifundio hacendario cuya producción –tanto en alimentos como en mano de obra– alimentaba la explotación de las riquezas mineras de Potosí.

Hoy presenta un pequeño núcleo urbano conformado por la iglesia del pueblo, en donde la virgen de El Carmen es parte de las pleitesías de la comunidad y cuya festividad, celebrada el 16 de julio de cada año, engalana y rompe el silencio de un pueblo apacible y tranquilo. Posteriormente se encuentra el núcleo escolar seccional, levantado sobre las ruinas de lo que antes fue cuartel del ejército patriota en la guerra de Independencia a principios del siglo XIX.

Ortiz (2005:31) hace una breve descripción de Tumusla en la que exalta la belleza y las características particulares de este pueblo conformado por:

[...] profundas quebradas bordeadas de una impresionante serranía [que] dan la sensación de estar ingresando a las puertas mismas del paraíso, por los huertos y viñedos que entrelazados unos con otros, forman un paisaje de un verde espectacular sólo comparable con las viñas de Cinti. Sus tranquilos pobladores todavía conservan la romántica estampa del chicheño patriota que arrebujado en su poncho peculiar, integraba las facciones de las republiquetas de Cotagaita en contables y épicas acciones que pusieron a prueba el valor del hombre de los chichas.

Este pequeño núcleo urbano cuenta alrededor suyo con un reducido número de residencias, cuya infraestructura se alza en material local, como adobe, piedra y paja, que la hacen resistente a las inclemencias del tiempo. De ahí en más, los habitantes tumusleños residen distribuidos espacialmente ligados a sus chacras (áreas agrícolas).

Ahora, las características medioambientales del valle han favorecido y aún motivan la producción agrícola, fundamentalmente de maíz, diversas hortalizas como papa, haba, lechuga, arvejas, zapallos, calabazas, zanahorias, beterragas, cebollas, etcétera, y frutas como la vid, peras, peramotas, albarillos, higos, granadas, manzanas, membrillos y duraznos. Si bien las áreas potenciales a ser utilizadas con riego son escasas —sólo las áreas que se encuentran a la orilla del río Tumusla—, sus serranías y llanuras circundantes están cubiertas de una exuberante vegetación endémica y nativa, principalmente de árboles y arbustos, como churquis, algarrobos, palquis, sinquis y diversidad de cactáceas, todas ellas aprovechadas por los pobladores, ya sea para consumo humano de sus frutos (cactaceas, algarrobo y palqui), o utilizando la fuerte madera del churqui para elaborar mangos de herramientas, utensilios y puertas para corrales, así como cercos vivos por las espinas que la recubren y desde luego como leña, fuente energética para la cocina.

Esa cobertura vegetal permite también el mantenimiento de una diversidad de animales de cría que aprovechan esos recursos en forma de pastoreo extensivo, tal es el caso del ganado bovino (que cubre el requerimiento de tracción animal para el laboreo agrícola, además de que su comercialización representa uno de los mayores ingresos para la economía campesina), el ganado equino y mular (para el transporte de personas y productos) y el ganado caprino (que provee de carne, cuero, leche y queso, además de estiércol que se aprovecha en la

regeneración natural de los campos agrícolas). Además, en cada núcleo familiar se cuenta siempre con el espacio suficiente para la cría de gallinas, ovejas y cerdos, proveedoras de huevos y proteína animal, complementando la dieta alimenticia de los tumusleños.

Esas características hacen que Tumusla tenga una marcada actividad agrícola y frutícola complementada con la producción extensiva de ganado mayor y menor en diferentes sistemas productivos entrelazados a un aprovechamiento campesino de sus recursos naturales. Las mismas características medioambientales marcan la periodización de las actividades campesinas, como la época de lluvias, que inicia a partir del mes de diciembre hasta marzo, y la época seca que va de mayo a agosto. Por ello, en la temporalidad de la vida campesina, la época de cosecha (febrero-abril) es la más esperada, puesto que todo el valle está verde, los frutales están cargados y los primeros maíces ya cuentan con tiernas mazorcas listas para ser degustadas.

El sistema productivo de esta comunidad gira alrededor del maíz y las frutas. Sobre el maíz, el corregidor, autoridad comunitaria, refiere la importancia de este grano básico para la alimentación de los pobladores del valle:

Este maíz sirve para lawa [sopa caliente picante de harina de maíz], para mote [grano de maíz seco hidratado y cocido utilizado como sustituto del pan], en choclo [mazorca tierna cocida] es más rico con queso, comes, de eso se hace chicha [bebida prehispánica elaborada a base de la fermentación natural de la harina de maíz], es para todo, la chala [rastroy formado por la caña y hojarasca de la planta de maíz] nos sirve para los ganados, así nomás vivimos aquí, con ese maíz (Juan Martínez, corregidor).

Luego está la fruta, sobre todo la vid, como refiere la misma autoridad: “vale más la fruta, tampoco así, fruta no vale mucho, sacan singanito [destilado de uva], vinito, eso venden, el singanito ya venden caro, porque ya ha trabajado doble, llevar a la falca [alambique], poner guarapo [fermento de uva]; siempre singani y vino sacan más que en verde [fruta fresca]” (Juan Martínez, corregidor).

Alrededor del maíz y la vid se entretije la economía de Tumusla, en donde la producción obtenida en la chacra es utilizada para el autoconsumo familiar, se almacena una porción de la cosecha y se comercializan regionalmente los

excedentes. El sistema de comercialización presenta dos características marcadas por el tipo de producto: en fresco, y los procesados para su conservación o transformación. Para el caso de los primeros, fundamentalmente las mazorcas, la vid, peras y duraznos, su venta está encuadrada por la época de cosecha, en los meses de febrero a abril. En cambio, la comercialización de productos secos, como es el tostado (maíz insuflado seco), mote (maíz en grano seco), pelado (maíz en grano seco sin cutícula), moco-chinchi (durazno pelado y secado al sol), singani (destilado de vid), y vino, se puede hacer todo el año, dependiendo de las necesidades familiares y aprovechando ferias regionales como las de Belén en la Puna Potosina, los mercados regionales de Vitichi, Tupiza y la ciudad de Potosí, llegando incluso a los mercados de otros departamentos (Cochabamba, La Paz, Oruro).

La producción agrícola es fundamental para la economía campesina, como lo afirma uno de los nuevos residentes en Tumusla, don Tiburcio Cayo: “Frutas es lo mejor, esa fruta nosotros sacamos para vender, con eso nosotros hacemos ropa para nuestros hijos, con eso vendemos, compramos útiles [escolares], con eso todo siempre pues, todo sacamos para vender y para comer también, con eso vivimos nosotros aquí”.

A esa dinámica agrícola se suma la producción de queso de leche de cabra, en cuyo caso algunas familias acopian la producción y la comercializan localmente o en ferias regionales de fin de semana como la de Vitichi (distante a una hora en vehículo); también se comercializan animales, especialmente para el laboreo agrícola que se inicia en septiembre-octubre, y las yuntas (pareja de machos vacunos castrados) se cotizan a buen precio (en promedio 800 dólares/yunta); de la misma manera, caballos, yeguas, mulas y burros son comercializados continuamente, coincidiendo con las épocas de estiaje y de lluvias en las que se cuenta con forraje para mantener a los animales en mejores condiciones.

Sin embargo, las actividades productivas del valle están condicionadas a los fenómenos naturales, como las heladas, granizadas y sequías que merman los rendimientos agrícolas o inciden en la presencia de plagas y enfermedades. Estos problemas los plantea don Juan Martínez (corregidor) de la siguiente manera: “Sólo hacemos producir maíz para mantener todo el año, eso vendemos, si se vende tampoco vale; tenemos uvitas, este año también ha llegado granizada, todo eso nos quita, no hay durazno, hay mucha enfermedad que le llaman arañuela, ni las peras no ha dado bien este año, ha fracasado”.

Estas actividades productivas tienen como característica principal el uso de insumos internos; la fuerza de trabajo es familiar y sólo se llega a emplear eventualmente el trabajo por jornal (2.5 \$us/jornal más comida, coca, cigarro y singani) en los meses y actividades que requieren mayor mano de obra, como son la preparación del suelo, la limpieza del canal de riego (acequia), la construcción de defensivos para el río, etcétera. De la misma manera, la agricultura en Tumusla no presenta las características de una agricultura comercial-convencional con el uso de insumos externos (uso intensivo de agroquímicos); aún se utiliza extensivamente el estiércol de ovino, caprino y bovino para fertilizar los cultivos, además de que las semillas, para el caso del maíz, son obtenidas de la misma cosecha, llegando a mantenerse germoplasma de carácter criollo adaptado a las condiciones de la región; se observa, además, el manejo de 16 variedades de maíz, aproximadamente, entre las que destacan el chejchi, chulpis, jasqui, kellu, blanco, amarillo y morado. Para el control de plagas y enfermedades, se emplean marginalmente algunos productos químicos, sin embargo, su uso es restringido por el costo de los mismos.

Pero si Tumusla se puede caracterizar como uno más de los tantos pueblos distribuidos en los valles interandinos de los departamentos de Potosí, Sucre o Tarija, se diferencia notablemente de éstos por su importancia en la historia de Bolivia. Pueblo de gran valor histórico, al ser sus campos y llanuras el escenario de la última batalla por la Independencia del Alto Perú, en donde cae abatido el último realista fiel a la corona, el coronel Pedro Antonio de Olañeta momento que sella así la independencia de la hoy llamada Bolivia. El papel de Tumusla en la guerra de Independencia ha generado un amplio debate ceñido por la confirmación de la fecha de realización de la batalla que lleva el mismo nombre y la ubicación exacta donde se realizó.

Oficialmente, la batalla se llevó a cabo el 2 de abril de 1825, fecha que da el nombre a la escuela seccional de Camino Real (localidad ubicada a orillas de la carretera Potosí-Villazón) y que está inscrita en la plaqueta recordatoria en la plaza ubicada en el sector de San Carlos, plaza que celebra la victoria en esa épica batalla. Sin embargo, algunos historiadores como Ortiz Linares (2005:117) afirman que dicha batalla sucedió un 1 de abril, como refiere cuando indica que “Olañeta, colérico emprendió feroz marcha sobre Cotagaita para destruir por las armas al traidor [Carlos Medinaceli], encuentro que se produjo el 1 de abril de 1825, cuando ambos bandos trabaron combate en las orillas del río Tumusla

en un fiero encuentro que comenzó a la una de la tarde y concluyó a las siete con las sombras de la noche”.

La discusión respecto a la fecha y el lugar preciso de la batalla, además de la necesidad de darle un sitio reconocido a Tumusla en la historia nacional, es parte del debate entre los mismos pobladores tumusleños, el comité cívico potosinista e historiadores nacionales. Los documentos dan cuenta de que la batalla se dio el 1 de abril, sin embargo, en la memoria colectiva de la región es el 2 de abril la fecha para su celebración y festejo. Esta discusión, como se verá más adelante, indefectiblemente marca el devenir de la comunidad.

Se hace el silencio y quedan los muros

Doña Antonia Anze, nacida en Tumusla y con 60 años en la espalda, nos dice en quechua (traducción libre):

Bien difícil es sembrar, mucho trabajo es sembrar, si no llueve, y cuando llega el río se friega la larcka [acequia], y fruta no ha dado mucho, al durazno enfermedad le ha entrado, a todos enfermedad ha llegado, a la uva también [...] Para comer nos alcanza, pero para comer nomás, para vender si es que nos falta algo, no alcanza. Por eso la gente se ha ido de aquí, no se puede, casas viejas nomás están, silencio, todos se han ido, si ya nada se puede producir bien, por eso se irán, qué pueden hacer, nosotros aquí nomás estamos.

Bolivia, con una población aproximada de nueve millones de habitantes, históricamente presenta regiones y localidades de amplia movilidad espacial intrarregional e internacional. Como indica Cortes (2004:167),

[...] aunque poco estudiada, la migración rural de los bolivianos hacia el extranjero tiene una larga historia, particularmente hacia el país vecino de Argentina. A partir de los años 1950 se aceleraron los flujos de emigrantes rurales, primero hacia las zonas agrícolas fronterizas argentinas (San Salvador de Jujuy, Salta, Mendoza...) y luego, de manera progresiva a partir de los años 1960-70 hacia la metrópoli de Buenos Aires.

Investigadores argentinos como Grimson (1999:30) dan cuenta de la presencia de bolivianos en Argentina desde 1869, y para “1920, el desarrollo del cultivo de la caña de azúcar le otorgó un nuevo impulso hacia Jujuy y Salta”. Para el caso particular de la provincia fronteriza de Jujuy, Karasik y Benencia (1998-1999:570) indican que “la historia moderna de las migraciones de bolivianas y bolivianos a Jujuy se inicia a fines del siglo XIX, con ingresos e instalaciones masivos en las décadas de 1940 y 1950, y flujos constantes –aunque menores– durante todo el siglo XX”.

Sin embargo, estas regiones han estado interconectadas a través de la conformación de diversos circuitos de comercialización “articuladoras de un amplio mercado interno formado durante los siglos iniciales del colonialismo, que se mantuvo activo durante la república y aún hasta el presente” (Rivera, 2004:81). La misma autora hace referencia a que “en la colonia temprana (siglos XVI y XVII), las hojas de coca, junto con la plata amonedada y los tejidos, granos, tubérculos y variados productos del espacio ecológico circundante, fueron mercancías claves que articularon la densa red de circuitos rural-urbanos [...] por medio de la mercantilización que llegó a abarcar un vasto espacio interregional desde Quito en el norte, hasta Tucumán en el sur” (Rivera, 2004:81, 83).

Así, las familias quechuas asentadas en Tumusla mantenían lazos de reciprocidad y complementariedad con los habitantes de la puna altiplánica (3 700-4 200 msnm), mediante el intercambio de productos agrícolas (papa, grano), utensilios de cocina (alfarería), sal, aperos de labranza (cuerdas, trenzados de cuero de res, etcétera); sin embargo, con la presencia de las fincas en la Colonia, los patrones de comercialización fueron cambiando, llevando el excedente de la producción del valle hacia los centros mineros, núcleos poblacionales demandantes de sangre y alimentos, lo que quebró esta articulación regional.

¿Y qué pasó en Tumusla? No hay información histórica documental sobre la migración de este poblado, pero se pueden rastrear algunos eventos históricos recientes que preludian el silencio que reina por la ausencia de los hijos de este pueblo, ausencias y cuasi abandonos que producen que las otras casas levantadas con adobe y techo de paja, tierra y piedra, se conviertan en simples muros, semejantes a monolíticas figuras que contemplan pasivamente el paso del tiempo y que ahora más que nunca son parte natural del paisaje del valle.

La información obtenida de la familia Rodríguez Huanca indica que la mayoría de sus paisanos se fueron a la Argentina a finales de la década de

1960, motivados por la llegada de “enganchadores” (personas que venían de Argentina para contratar personal para la zafra azucarera en Jujuy y Salta). Estos enganchadores los llevaban de manera gratuita para que después les pagaran una vez que empezaban a trabajar. En un principio se fueron muchos, jóvenes principalmente o varones solteros y casados; algunos se quedaron y los que regresaron convencieron a los demás para irse, es por ello que aproximadamente 40 familias completas salieron de Tumusla antes de 1969; después de ese año, las personas comenzaron a irse al departamento de Santa Cruz, también a la zafra.

Cuando la familia Rodríguez Huanca decidió irse a La Paz en 1969, dejaron a Tumusla con una población de 164 habitantes distribuidos en 41 familias. El destino privilegiado de ir a la Argentina era atrayente por las ventajas que presentaba el tipo de cambio monetario en ese país; el ganar en dólares equivalentes 1 a 1 con el peso argentino convenía, pues al regresar a Bolivia el rendimiento era mucho mayor; además, ya se tenía experiencia en el trabajo en el vecino país y se encontraba relativamente más cerca que otros destinos. De esa manera, Argentina se integra como un recurso histórico para la migración tumusleña. Sin embargo, los destinos se fueron diversificando poco a poco, principalmente hacia Santa Cruz y La Paz.

En general, se puede indicar que las dinámicas migratorias están aunadas desde luego a la perspectiva de cada individuo y al análisis situacional de cada familia; no obstante, existen condiciones cuasi estructurales que presionan a que la población rural decida migrar y la elección del destino atraviesa por un análisis de posibilidades que se encuentran al frente de los potenciales migrantes, para el caso de Tumusla, es la Argentina y los departamentos del eje central boliviano. La decisión final estará marcada por el conocimiento y la presencia de paisanos o parientes que reducirán el riesgo de la migración. Por ello, ante una migración histórica predominantemente rural con destino a la Argentina, Cortes (2004:168) afirma que en Bolivia “el hecho migratorio coincide con la marginalización económica del sector agrícola tradicional debido a *políticas agrícolas productivistas y especulativas* inadaptadas [...] Éstas actúan como uno de los principales factores de las malas condiciones de producción en el campo: falta de recursos en tierra y en agua, carencia de infraestructuras viales, de apoyo técnico y de mercado”.

El mundo rural boliviano del cual es parte Tumusla atraviesa por una seria crisis que lleva ya más de 40 años, después de la reforma agraria posterior a la revolución de 1952, que según Ticona (2004:6) “se proponía abolir la servidumbre o *colonato* campesino e indígena, poner término al régimen de finca y proporcionar tierra a los que no la poseían [...] la reforma del 53 mantenía una fuerte dosis de la orientación liberal planteada desde el siglo XIX”, por lo que, citando a Víctor Paz, “la reforma agraria no implica necesariamente un criterio socialista, es un criterio liberal; representa salir del régimen feudal superado ya en muchas naciones, pero que en los países atrasados económicamente como son los de latinoamérica en su mayoría, persiste todavía”. Así, el país emprende una apertura paulatina al asentamiento del modelo capitalista, mediante la industrialización, aunado al discurso modernizador de la posrevolución; sin embargo, para las economías campesinas, como Tumusla, el fruto de la redistribución de la tierra implicó la dotación de superficies pequeñas, alrededor de dos hectáreas por campesino, aceptando además la permanencia de la Finca Patirana con una extensión de 30 hectáreas, cuyo último propietario fue don Alfredo Meeting, fallecido en 1982.

El error genético de la reforma agraria de 1953 está en la falta de un mecanismo que permita que los nuevos miembros de cada familia campesina tengan acceso a nuevas tierras para su aprovechamiento, es por eso que los valles se van cuadrículando poco a poco y se fragmentan cada vez más las tierras, lo que genera que haya escasez de éstas para las nuevas generaciones y provoca una paulatina salida a lo largo de las décadas de 1960 y 1970.

Pero si algunos se iban, los que se quedaban aún cultivaban sus tierras, complementando sus ingresos al trabajar como peones de la finca Patirana. Este cuasi equilibrio se daba en tanto que los valles bolivianos han estado circunstancialmente mejor posicionados para su desarrollo que las comunidades ubicadas en el altiplano y la Puna, sin embargo, esos momentos de bonanza están atados a las dinámicas que atraviesa la industria minera en Bolivia. Es así que la producción del valle se integra regionalmente a los centros mineros ubicados en la faja andina; de esa manera, el pan, la uva, el singani –destilado de uva–, etcétera, tenían venta segura en las tiendas de despensa minera. Pero la paulatina caída de los precios internacionales del estaño, la disminución de la producción de plata, oro y otros minerales, generan una crisis económica marcada por una hiperinflación, obligando al cierre de minas, la relocalización de la clase minera

y la promulgación del decreto 21060 en el gobierno de Víctor Paz Estensoro dando inicio al modelo neoliberal en Bolivia para 1985.

Y es que el Estado boliviano no ha reconocido el aporte de su mundo rural a su desarrollo nacional, y no le ha dado los incentivos necesarios para un desarrollo más acorde a nuestra realidad, como indica Muñoz (2004:258):

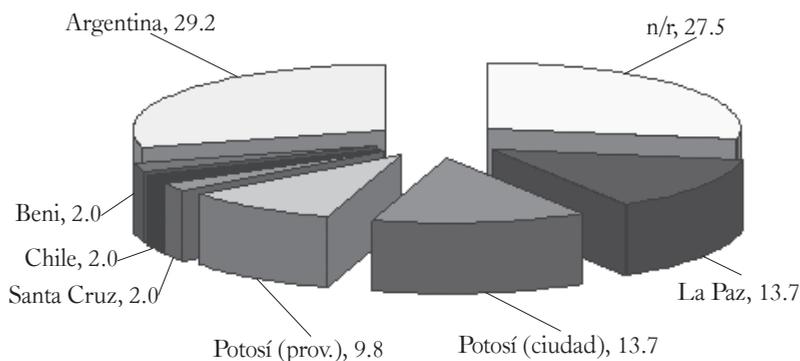
[...] históricamente, los distintos gobiernos han tratado a las sociedades campesinas como si éstas fueran sociedades infrasubsistentes y de economías de autoconsumo. Sin embargo, gracias al abastecimiento de productos agropecuarios baratos por parte de los campesinos, las clases medias de las ciudades pueden (y pudieron) soportar embates de medidas económicas duras, debido a que acceden a productos de primera necesidad a costos relativamente bajos.

Para las décadas de 1970 y 1980, la actividad agrícola en la Finca Patirana iba en declive; además de la minifundización de los predios campesinos, las caídas de los precios agrícolas, la dificultad de comercialización de sus productos y el abandono del Estado ponían en serios aprietos a las familias del valle. Es así como gradualmente se van deteriorando las condiciones de vida de la población, colapsando y acelerando las dinámicas migratorias con un carácter definitivo a partir de los años ochenta, y para los noventa motivan a que 12 familias enteras abandonen el valle definitivamente, por lo que la población en Tumusla quedó prácticamente mermada; además, el fallecimiento del dueño de la Finca Patirana y la cuasi paralización de sus actividades llevaron a que la escuela seccional cerrara en 1992 por falta de alumnado.

Así, la población tumusleña se ha enfrentado históricamente a la migración asumiendo diversas estrategias y diversificando aún más los rumbos de su éxodo. La Figura 1 se elaboró con base en la población que actualmente vive en Tumusla y que tiene familiares de primer orden que migraron desde 1980 para adelante.

Como destino privilegiado, la república de Argentina, con una característica predominantemente rural-rural, es decir, de la ruralidad boliviana a la ruralidad argentina, presenta asentamientos en provincias fronterizas como Salta y Jujuy para luego avanzar hacia la provincia de Mendoza y llegar a Buenos Aires. Dichas trayectorias están marcadas por las redes construidas por los primeros migrantes de las zafras anteriores a la década de 1970.

FIGURA 1
Destinos de población migrante (en %) de 1980-2006



La migración interna nacional tiene como destino fundamental la ciudad de La Paz, sin embargo, Santa Cruz, que en la Figura 1 representa 2.0%, puede llegar a superar a La Paz debido a una mayor movilidad que caracteriza la dinámica migratoria tumusleña. Aquí se debe destacar que la migración tumusleña, en un primer momento, fue rural-rural, pero la dinámica urbana, principalmente de La Paz, hizo que rápidamente los migrantes se ubicaran en la ciudad, empleándose en el comercio, la prestación de servicios o como empleados públicos. En tanto, la migración a Santa Cruz es básicamente rural y se ha mantenido así, por lo que se encuentran núcleos de residentes sobre todo en Yapacani, Comando y Bulo Bulo, regiones aledañas al departamento de Cochabamba. La inseguridad de las actividades campesinas en Bolivia le ha impreso a estos tumusleños una mayor amplitud de destinos, de ahí que su movilización sea constante en busca de mejores perspectivas laborales, por lo que se suscitan idas y venidas articulando Santa Cruz y Argentina principalmente. Esta práctica les ha permitido sumar experiencias y ampliar su repertorio estratégico migratorio, detectándose la presencia de los primeros núcleos familiares descendientes de tumusleños en España, que salieron vía Santa Cruz en 2003.

La confirmación de Argentina como destino favorito para la migración tumusleña coincide con la afirmación de Cortés (2004:194) sobre una ruralidad transnacional en búsqueda de futuro, pues la migración rural boliviana

hacia la Argentina sigue “siendo una alternativa del cotidiano, no tanto con el argumento económico, sino, más que todo, porque es una práctica social fuertemente arraigada, una especie de cultura y herencia familiar”, por lo que la migración se posiciona como una estrategia de supervivencia de una ruralidad tradicional andina y particularmente para los tumusleños, que han presentado una excepcional dinámica migratoria.

Para el caso de la migración al interior de la ciudad de Potosí (ciudad y provincias), ésta representa 23.5%; se trata principalmente de jóvenes que requieren terminar sus estudios, tanto a nivel bachillerato como universitario; desde luego, también hay casos de migración de adultos en busca de trabajo y que han encontrado posibilidades de sustento en diversas actividades en las ciudades de Potosí, Tupiza y Villazón.

De esa manera, la paulatina migración de tumusleños ha llegado a colapsar su vida comunitaria. El envejecimiento y la feminización de su población hacen cada vez más difíciles las labores productivas relacionadas con el campo y la reproducción familiar, quedando diezmados en población y con dificultades para proseguir diversas actividades productivas si no se cuenta con la suficiente fuerza social que dinamice las labores, aparentando el dominio paulatino del silencio y el aumento de los muros, testigos de la ausencia rural.

La llegada de “gente nueva”

Para finales de la década de 1980 el reino del silencio en el valle hacía pensar en el establecimiento de un pueblo fantasma: la escuela cerrada, muchas casas convertidas en muros y su población diezmada a ocho familias (30 habitantes) de las 41 (164 habitantes) que ahí vivían hasta antes de 1969. La vida comunitaria en Tumusla y en la otrora finca modelo de Patirana había decaído casi hasta su extinción.

Doña Eugenia Rodríguez Huanca, nacida en el sector Phajcha de Tumusla en 1946, trabajó como cocinera en la Finca Patirana; al poco tiempo se había casado con el capataz de la finca y sus nueve hijos eran ahijados de los patronos. Sobre su vida, ella dice lo siguiente: “Nunca me he ido, toda la vida he estado aquí [...] primero he venido del frente directo a trabajar de cocinera y hasta ahorita me he quedado aquí [risas] ahora casi trabajo en la chacra siempre”. Tras el

fallecimiento del patrón a principios de la década de 1980, su viuda poco pudo hacer para reactivarla y tras su muerte pocos años después se suceden disputas hereditarias por la posesión de la misma tras la falta de un testamento e hijos que definieran claramente la posesión de las propiedades. De esa manera, algunos vehículos y propiedades en la ciudad de Potosí quedaron en manos de parientes en segundo y tercer grado. Sin embargo, bajo la consigna de que la “tierra es de quién la trabaja” acuñada en la Reforma Agraria de 1953, doña Eugenia pudo disputar la propiedad bajo la condición de que fuera productiva.

Su viudez en 1987 y la crisis rural que campeaba, puso a doña Eugenia al frente de la finca y ella sola tuvo que encargarse de los trabajos; en esos tiempos Tumusla atravesaba su peor momento. Con un tejido social debilitado por la migración, la organización del trabajo comunitario para mantener la acequia y construir los defensivos para evitar que la riada arrastrara los terrenos se hacía cada vez más insostenible; los temporales y la crecida del río en esas décadas mermaron enormemente las chacras de Tumusla. Para principios de la década de 1990, la Finca Patirana, con una superficie de 30 hectáreas, perdió alrededor de cinco por las inundaciones; los terrenos vecinos también habían sido afectados por los temporales. La caída de granizadas que perjudicaron el cultivo de la vid y la contaminación del río Tumusla en 1991 por la rotura del dique de desechos minerales de la mina Porco, propiedad del ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, sumieron en la incertidumbre el futuro del valle.

En esos momentos de crisis terminal, se toman definitivas decisiones para la supervivencia no sólo del núcleo familiar sino de la comunidad en su conjunto. Así, doña Eugenia, con la mayoría de sus hijos desperdigados entre Bolivia (departamentos de La Paz y Potosí) y Argentina (provincia de Mendoza), tomó la decisión de traer “gente nueva” para que pudieran trabajar la tierra que ella ya no podía sostener sola. Ella nos relata cómo llegaron esas personas:

El río estaba queriendo comenzar a entrar por la pampa, de ese modo un viejito ha venido, a él le he dicho: no habrá gente por ahí, hubiera dado al partido la mitad de esta finca, para que me ayuden en la sequía, en el defensivo, le he dicho. Entonces había ido a avisar atrás, a Calcha, Chalavi había ido a avisar. De ahí han venido dos hombres, han llegado cuando estoy recogiendo uva al frente, han llegado el Roberto, el Alejandro, su tío de ellos había sido. Así habías dicho, por qué no tenemos agua de nosotros en ese trecho, cierto es, eso hemos venido

a preguntar, me han dicho. Sí, les he dicho, pero poquito era, esta pampita, un pedacito ha llevado. Podemos ayudar en todo, y podemos venir. Pero no es de mí nomás, vayan a preguntarse a Cotagaita, le he dicho, así todo le he avisado, todo lo que ha pasado aquí, entonces han ido a Cotagaita a preguntar, casi 15 hectáreas era la tierra de aquí abajo, entonces tienen que ser unas 15 personas había dicho [la autoridad agraria asentada en Cotagaita], entonces entre esos se han buscado y han alcanzado a 14, y ahí han venido de Cotagaita, de arriba, de Camino Real, toda la comunidad se ha juntado, entre toditos han partido, entonces se ha hecho acta, de Concepción también han venido, de ese modo se han quedado, algunos de aquí mismo han entrado, les ha tocado lotecitos de una hectáreas.

De ese modo, entre los meses de marzo a mayo de 1997 llegaron nuevos habitantes a Tumusla y 15 familias tuvieron acceso a una hectárea de terreno cada una para reiniciar el trabajo agrícola y revitalizar el tejido social, por lo que la Finca de Patirana se fraccionó para dar cabida a nuevos pobladores.

Cabe aclarar que de esas 15 familias, cinco procedían de lugares cercanos a Tumusla o eran vecindadas antiguas de Tumusla, y diez provenían de la Puna, de las comunidades de Calcha y Chalavi, pertenecientes también a la provincia Nor Chichas.

Don Roberto García Condori indica los motivos por los que vinieron a Tumusla:

En nuestro lugar casi no hay agua para vivir, no hay siempre, el invierno es hasta diciembre, cuando llueve recién hay agua, hay veces [que hasta] diciembre todavía empieza a llover, hasta eso tenemos que sufrir, no hay agua. Aquí, donde hay agua, siempre hay vida no, para vivir siempre, ya podemos sembrar habita, cebollita, cualquier hortaliza, cuando hay agua da, mientras allá, no hay agua, ése es el problema de mi pago [pueblo], es por eso que nosotros nos venimos aquí, muchas familias están pues aquí, pero no es de un solo lugar, estamos de diferentes lugares, de norte Potosí, de por aquí nomás son, de mi lugar un poco más allá, ésos son de otro lugar.

Dinámica organizativa, el río, la acequia y la tierra

La vida en el campo no es tarea fácil. Doña Antonia Anze dice en quechua (traducción libre): “Si ponemos cualquier cosa da, hortalizas, no hay que poner en la tierra así nomás, con abonito de cabra, de cualquier cosita llevamos y así ponemos. Trabajo es poner cualquier cosita, por falta de agüita se seca y de eso estamos tristes, ni la larcka [acequia] podemos hacer, lleno está dice, qué haremos pues, podremos cavar o así se secará, qué se hará pues”.

Dedicarse a la agricultura requiere de la conjunción de varios elementos que los economistas agrícolas caracterizarían como la combinación adecuada de recursos o factores “para producir un producto que pueda satisfacer las preferencias o necesidades humanas” (Cramer y Jensen, 1990:92), lógica desde la cual la producción de alimentos se reduciría a una función de producción que se definiría como la relación que se establece entre *insumos de factores*, como “la mano de obra, la tierra y las materias primas, los servicios técnicos, el transporte, etcétera” (Flores, 1976:42). Sin embargo, la economía campesina andina parte de una lógica distinta, pues a la lógica de dominación de la naturaleza por medios técnicos se sobrepone una lógica de convivencia con la misma a partir de la articulación de una formación societal comunitaria que permita afrontar y reducir el riesgo que enfrenta la agricultura campesina. Tumusla, al igual que el resto de las comunidades quechuas asentadas en el valle, ha logrado reconstruir una serie de instituciones comunitarias que favorecen y facilitan una distribución equitativa del trabajo, ayudando a mitigar el esfuerzo de mantener las labores productivas. Dichas labores se asientan en un manejo adecuado de los recursos naturales que tienen a su disposición, siendo los fundamentales la tierra, el río y la acequia.

El valle se ve favorecido por la presencia del río Tumusla, que a lo largo del año transita desde las montañas andinas que le dan origen hasta el río Pilcomayo, alimentando la cuenca del río de La Plata. Su presencia ha permitido que los tumusleños tengan acceso a ese recurso mediante la construcción de un canal de riego (acequia) de aproximadamente cinco kilómetros de longitud que bordea sus chacras, cuya toma de agua se encuentra a pocos metros del puente Tumusla, en el pueblo de Camino Real hasta llegar al sector de Molinopampa de la Finca Patirana.

Pero si el río trae bendición a la campiña, también en los meses de diciembre a marzo, en que sus aguas crecen por los temporales, amenaza con inundar los terrenos y llevarse el fértil suelo dejando sólo lama y arena. Por ello las actividades fundamentales de la ruralidad tumusleña están marcadas por la construcción de defensivos para evitar que el río se desborde, además de la limpieza periódica de la acequia, que se inunda de tierra cuando las quebradas que descienden de las montañas se convierten en riachuelos por los fuertes temporales, arrastrando tierra y piedras y sepultando la asequia.

La realización de estas actividades representa el problema cotidiano de los tumusleños; su forma societal responde a través de instituciones sociales que organizan, distribuyen y regulan las actividades necesarias para llevar a cabo no sólo estas actividades sino muchas otras que hacen la vida del pueblo.

Instituciones como la *m'inka*, la *huayka*, la faena, etcétera, son utilizadas para obtener fuerza de trabajo y cubrir necesidades, tanto particulares como comunales. Un ejemplo es la organización del trabajo para el mantenimiento de la acequia, que requiere movilizar una cantidad considerable de mano de obra para la limpieza y el restablecimiento de la misma. La limpieza de caminos, el mantenimiento de la escuela y la iglesia, la construcción de cualquier infraestructura comunitaria, etcétera, así como levantar la cosecha, la preparación del suelo para la siembra, la construcción de vivienda, depósitos, cercos y corrales, son actividades que requieren del concurso de toda la comunidad, en donde el organizador, ya sea la autoridad comunitaria –el corregidor– o el jefe de familia, retribuyen el trabajo cedido con alimentos, bebida, coca y cigarrillos a los eventuales colaboradores.

A decir de Van't Hooft (2004:35), la reciprocidad

[...] no sólo es parte del trabajo agropecuario, sino de todas las actividades campesinas. Esto se refleja en las diferentes formas de organizar el trabajo productivo que existe entre las familias andinas: *Ayni*, hoy por mí, mañana por ti, *minka*, la retribución se efectúa con productos, faenas, trabajar juntos en un proyecto grande (como la construcción de una casa), dar en partir, el dueño encarga sus animales a otra familia y entre las dos familias se dividen las ganancias y las pérdidas.

Todos éstos, son ejemplos de cómo se va tejiendo una serie de relaciones marcadas por la reciprocidad y fidelidad conformando un tejido comunitario

bastante sólido y estable, propio de las comunidades campesinas, y más aún, propio de la conformación societal de pueblos quechuas en la región andina e interandina.

El corregidor Juan Martínez explica cómo opera la faena: “Es un trabajo público, todo trabajo para el pueblo. En la escuela arreglamos, cementerio, nuestra iglesia, esas cosas, coopera todo el pueblo y de cada familia va uno, hay veces en los reparos [defensivos], cuando ya está afectando mucho el río, ahí vamos a ayudar entre todos”. Y respecto a la *minka*, indica:

Cuando hay que hacer meter tierra a la chacra con sus carretillas, eso se hace *minka*, pero eso no es obligatorio, sólo se invita, el que quiere ir, va, no es obligatorio. El que hace [la *minka*] da comidita, su chicha, su trago, es fiesta pues, en la noche su quinta que le llaman, un cántaro sacan, le dan su trago en agradecimiento a los trabajadores, eso toman esa noche. Se hacen muchas *minkas*, estamos acostumbrados por la gente y vamos todos. Se ve mal si uno no va, claro, es tranquilo, es fiesta.

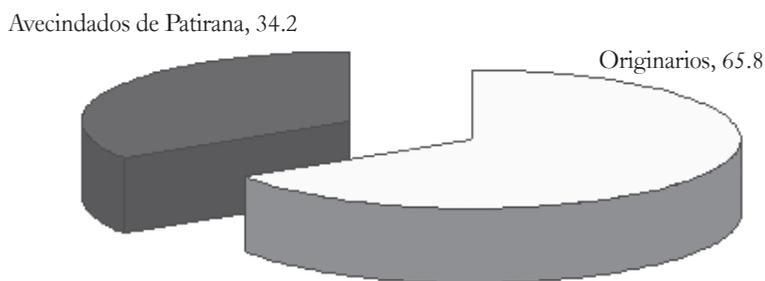
La interculturalidad, el conflicto de vivir juntos

Ortiz (2005:32), al referirse al poblador tumusleño, resalta que “aún hoy después de tantos años, la señera figura del poblador de estos valles, representa la exhuberancia de una raza inacabable y perpetua llena de increíbles leyendas que lindan en la fantasía, pero tan espectacularmente reales...”. En la actualidad Tumusla está habitada por 76 habitantes distribuidos en 24 familias que residen en las secciones Phajcha, Canchani (Mojón), Alfapampa, Pucka huasi, Patirana y Molino Pampa.

Han pasado nueve años desde la llegada de la “gente nueva”, sin embargo, la conformación del pueblo es más disímil; podríamos considerar una categoría de *originarios* (nueve familias antiguas), *avecindados* (seis familias avecindadas desde hace 25, 15 y 13 años, cuya llegada se dio a través del matrimonio con algún habitante originario, en la mayoría de los casos ya fallecido) y la “gente nueva”, los *avecindados* de *Patirana* (nueve familias que llegaron en 1997 a ocupar terrenos de la Finca Patirana). Si bien los pobladores resaltan esa diferenciación particular cuando se refieren al origen de sus vecinos al hablar de un “nosotros” y

los “otros”, la trayectoria original de esas seis familias avecindadas anteriormente a la llegada de la “gente nueva” se diluye, resaltando más bien una diferenciación entre *originarios* y *avecindados de Patirana*, llamados “gente nueva” o “colonos”. La Figura 2 refleja la composición porcentual actual de la población considerando esa diferenciación.

FIGURA 2
Composición porcentual por origen de la población (2006)

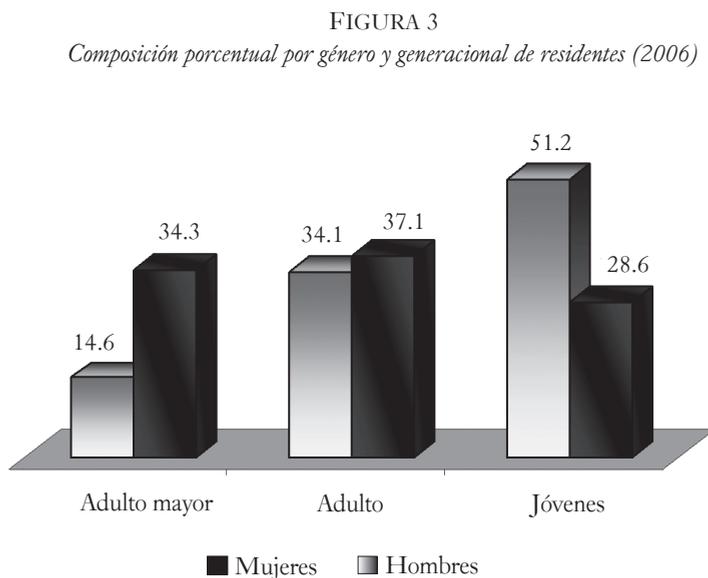


Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

Existe una mayor presencia de población que podemos llamar “originaria” frente a los *avecindados de Patirana*. A la llegada de las 15 familias en 1997 estimamos que en Tumusla se encontraban alrededor de 14 familias *originarias*, lo que daría una proporción porcentual de 48% para originarios y 52% para recién llegados. El cambio en la composición lo explicamos considerando el crecimiento natural de las familias que ha cambiado ese diferencial de llegada debido a que los hijos de los avecindados se consideran *originarios*; tal distinción se realiza a partir del lugar de nacimiento, sin embargo, se debe aclarar que cada hijo está sujeto a la serie de elementos culturales diferenciales que apropie en el sistema de socialización primaria que es su familia. Y por otra parte, del contingente de 15 familias, cinco migraron del lugar y uno falleció, quedando su familia, que también migró.

Si bien la llegada de la “gente nueva” le ha inyectado más vida a la comunidad, el proceso migratorio no se ha detenido y existe un paulatino debilitamiento de la fuerza social. Tal proceso influye directamente en la composición poblacional;

un reflejo de la misma se presenta en la Figura 3, que muestra la composición por género y estratificación generacional –adulto mayor (mayores de 60 años), adultos (mayores de 17 años) y jóvenes (menores de 17 años)– de quienes viven actualmente en Tumusla.



Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

En la composición de la población destaca la población masculina menor de 17 años, y para los siguientes estratos generacionales, la población masculina tiende a declinar paulatinamente, en tanto que la femenina, que tiene menor proporción en edad joven, supera a los hombres en la edad adulta; para el caso de adultos mayores, este diferencial es aún mucho mayor. Esta información dibuja un pueblo conformado mayoritariamente por hombres menores de 17 años y mujeres en edad adulta y adultas mayores.

Pero si éstas son las características poblacionales de Tumusla en la actualidad, interesa conocer la manera en que se convive en el pueblo, considerando sus diferentes orígenes, género y edades. La identidad es la expresión de un “conjunto de operaciones mentales propias de la toma de control del espacio y del

tiempo”, como indica Baeza (2000:48-49), y siguiendo al autor, esta identidad sirve como “cemento necesario para lograr una cierta cohesión solicitada por la práctica existencial”. Es así como se logra concretar particularidades que permiten plasmar una cotidianidad expresada en matices respecto a las relaciones que marcan conflicto y cohesión social.

La primera relación que mantienen los “avecindados de Patirana” con Tumusla es el acceso a la tierra, elemento que abordaremos ahora en el contexto de la migración tumusleña y de su llegada al pueblo para luego reflejar otros elementos, ya en el plano de la convivencia comunitaria.

Sobre el acceso a la tierra, recurso fundamental para el campesino, Cortes (2004:189) explica la relación que presenta éste con los procesos migratorios, soliendo “atenuar el desequilibrio entre recursos agro-ambientales y necesidades básicas de la población. En este contexto, y según un modelo clásico de análisis, se considera que la carencia de tierras es uno de los principales factores explicativos de la emigración rural. Sin embargo, las relaciones son también de tipo interactivo [...] según un esquema de interrelaciones complejas y dinámicas”.

Esta explicación parece estar acorde con lo que indica doña Eugenia Rodríguez para el caso de la migración sucedida en los años setenta hasta los noventa, dando referencia de por qué la gente había abandonado el pueblo: “se han ido porque antes terrenos chiquitos eran. Cuando crece la familia no alcanza el terreno, ni para comer para un hombre, ¿y cuando tienen familia? [...] una familia cuando tienen grande terreno va repartiendo a sus hijos, ya queda 2 a 4 surquitos, eso ya no alcanza, por eso se van”.

Por ello es que la paulatina salida de la gente y el abandono de las tierras productivas erosionó viejos arreglos comunales que servían para equilibrar el acceso a este recurso y poder contar con mejores posibilidades de trabajo campesino. El poseer un pedazo de tierra no sólo se valora en función al tamaño del mismo, sino a las condiciones que presenta, considerándose la ubicación, tanto para el riego como para su acceso y la susceptibilidad a verse afectado por las inundaciones. Le siguen características como el tipo de suelo y el uso histórico que éste ha tenido. Pero el fuerte proceso migratorio causó que los habitantes migrantes dejaran encargadas sus propiedades a los vecinos que se quedaban, en un arreglo formal llamado *a la partida* o *a medias*, lo que en periodos de bonanza implicaba que el dueño dejara que un vecino trabajara la tierra, corriendo éste con el gasto de inversión en insumos (semilla y abono) además del trabajo requerido (laboreo de

la tierra, riego, desmalezado y cosecha), para luego repartirse la producción en mitades entre el dueño y el vecino que la trabajara, arreglo que de ninguna manera cuestionaba la propiedad de la misma.

Para Cortes (2004:192), la salida de la gente conduciría irremediabilmente a una concentración de la tierra en pocas manos, pues la migración

[...] tiende a reforzar la diferenciación inicial de acceso a los recursos: de manera paradójica, son las familias que tienen inicialmente mejores recursos en tierras las que pueden acceder *sin riesgos* a la migración (la actividad agrícola permite superar un eventual fracaso de la migración). Además, son los mismos que, por tener éxito en su itinerario migratorio, pueden invertir en la tierra y extender su explotación. En consecuencia, la migración hacia Argentina genera un proceso selectivo de redistribución de la tierra al interior del mismo entorno comunitario y, en una cierta medida, induce un fenómeno de concentración agraria. Pero para el caso de Tumusla la situación es totalmente diferente.

La constante depauperización de la vida del campo detonó en un abandono paulatino de las tierras, siendo muchas de ellas casi abandonadas por sus propietarios, como indica don Quintín Tórrez Suárez: “[mis vecinos] no vienen, votado está el terreno, ni han sembrado aquí abajo, el pasto nomás de toda clase ha salido, como un potrero está, así, sus casas se está cayéndose, todo por la acción de la lluvia, no hay quien acomode, está a la venta ahora, quiere vender, no hay quien compre y no buscan siquiera, no hay quien busque”.

Si bien la llegada de la “gente nueva” inyectó mayor dinamismo a la comunidad, pareciera que los problemas del campo siguen haciendo merma en la comarca; el profesor Narciso Villegas, originario de Phajcha, dice: “Antes se decía a medias, ahora el terreno ni regalado lo quieren, así de frente, ni regalado, porque los colonos que están asentados para abajo, se les ha regalado las 15 hectáreas, pero ahorita ellos deben contar yo creo aproximadamente con tres, cuatro, cinco hectáreas y eso. De las 15 hectáreas, 25% menos, ya el río se lo ha llevado y entonces no hay más ganas para trabajar por estos sectores”.

La gente que migró de Tumusla prácticamente había abandonado sus terrenos, éstos habían caído en el abandono y no eran productivos por no haber manos que los trabajaran. La llegada de “los nuevos” y su ubicación nuclear en el sector de Molino Pampa fue estratégica para rehabilitar todo un tramo

del sistema de riego, si es que los nuevos habitantes querían aprovechar el agua para sus cultivos: “Cuando llegamos, estas partes eran las que se ha entrado el río, antes de que lleguemos, todo esto era monte, no había lo de la acequia, hemos habilitado toda la acequia, desde la toma para hacer llegar agua” (Roberto García Choque).

La distribución espacial de la tierra repartida y la cantidad de la misma es un factor de desequilibrio que genera un diferencial dentro del entramado poblacional tumusleño. El área cedida era anteriormente usada como ciénaga para el pastoreo extensivo de ovinos y equinos, sin embargo, ahora se encuentra cubierta de maíz y hortalizas y en algunos casos los nuevos pobladores muestran orgullosos algunas matas de árboles frutales que ya están empezando a dar sus frutos.

Cuando la “gente nueva” llegó, tuvieron que invertir tiempo, trabajo y dinero para rehabilitar sus áreas de cultivo, sin embargo, las inclemencias del tiempo y las inundaciones también mermaron las parcelas de una hectárea que se les había dado. Sin embargo, el esquema organizativo en Tumusla daba pie para tener acceso a otros terrenos, como indica doña Antonia Anze: “De algunos su terreno está abandonado, sin sembrar, de otros, al frente la gente que ha llegado, ellos están sembrando a este lado, y a la partida agarran, a la partida siembran otros y otros por la *larcka*, y eso siembran”. De manera general, podemos indicar que hay sitios en donde todos los terrenos disponibles están sembrados y hay otros sectores en donde la agricultura se dificulta por su accesibilidad, tipo de suelo, etcétera, que implicaría mayor esfuerzo para su producción; son éstos los que se encuentran sin sembrar y son aprovechados normalmente como áreas de pastoreo para caballos, burros, ovejas y yuntas de bueyes en la época de siembra.

Lo que sí ha cambiado es el acceso a la tierra, la *partida* o *medianería* se ha ido modificando; ahora ya no se divide la producción entre el propietario y el que cultiva, sino que la relación se transforma en el aprovechamiento del terreno a cambio de mantenerlo productivo sin cuestionar la propiedad del mismo; como indica doña Eugenia:

Casi no hay ya [terrenos], todo está ocupado, los que han venido todo están sembrando, así nomás agarran, ahora ya no hay ni al partir nada, los que se van a Argentina así nomás lo dejan, para que mantenga la acequia y el cerco así lo dejan, rogándose, algunos no quieren ni así. Ahora lo que quieras haces producir, vender, comer, todo y al dueño ya no le das nada, eso así para que cuide dejan,

para ver nada más, [...] para que no se lo agarren un papel hacen para tres años, cuando pasa tres años renuevan ese papel con su firma del agente, con la firma del corregidor.

Existen posibilidades de acceso a la tierra, sin embargo, el que una persona pueda usufructuar mayor o menor superficie está en función de la fuerza de trabajo que contenga la familia. El hacerse cargo de un terreno no implica solamente sembrarlo, sino llevar a cabo los trabajos colectivos que conlleva el tenerlo, como es el caso de los trabajos de mantenimiento de la acequia, los defensivos, etcétera. El corregidor Juan Martínez explica cómo se trabaja para la acequia:

Las personas que tienen terreno allá abajo en Molino Pampa, para regar sus chacras, sus maizales, se sacrifican, limpian la acequia, cuando terminan por ahí va el agua. Los que tienen terreno nomás cavan, nosotros tenemos al frente [cruzando el río], nosotros sólo nos hacemos [cavar la acequia], no nos ayudan ellos. Aquí ellos nomás tienen terreno, nosotros no podemos colaborar. Bueno, yo sí, como autoridad, alguna cosa les falta a ellos, si ya no pueden, entonces tengo que hacer alguna movilización, tengo que ir a Cotagaita, o a un proyecto para ayudarlos, porque ya no pueden, hay veces que llena ciegamente la acequia, entonces para eso voy a solicitar alimentos, jornales al municipio [...] la acequia está dividida, todo tienen por igual, a 20 metros tienen los hilos que llamamos, de allá a cinco metros tienen, y de allá es *huayka* [todos ayudamos], todos se ayudan. La *huayka* es sólo para eso, para tomar el agua [limpiar hasta llegar a la entrada del río].

Las condiciones de acceso a la tierra y las obligaciones adquiridas para con ella están relativamente equilibradas con la fuerza de trabajo que tenga cada familia, sin importar que sean *originarios* o *avecindados*, pero si existen posibilidades de reducir las diferencias que conlleva la posesión de la tierra, la integración de los *avecindados* a la comunidad atraviesa por otra serie de elementos que marcan malentendidos y conflictos.

Preguntamos la opinión de los *originarios* respecto a sus nuevos vecinos y las respuestas fueron las siguientes: “Nos llevamos bien nomás, no se puede decir nada, para qué vamos a estar hablando en contra de ellos, no son malos, trabajan bien, unos sí, algunos son hermanos católicos, algunos son hermanos, nosotros somos católicos”, dice don Quintín Tórrez. Doña Antonia Anze dice:

“Bien son algunos, pero fregaditos son, la *larcka* no quieren cavar, no quieren, las chacras siembran pero no quieren cavar la *larcka*, eso nos hace renegar, qué haremos pues”. Don Armando Michel Leaña (50) dice: “están trabajando igual que nosotros también, pero algunos ya se han ido por el trabajo de la sequía, han venido y se han vuelto, algunos han regresado”. Doña Eugenia Vásquez expresa así su opinión:

Trabajan para ellos, pero a mí me hacen renegar, cada vez lo voto yo, si no están conformes váyanse, déjenlo así. Quieren que de cada lote ponga yo la faena. Un lote nomás era esas veces, pero ahora como he partido a mis nueve hijos, entonces de los nueve quieren que haga la acequia, o las faenas mismo, quieren que le haga las cuotas, de eso, cuando tenemos faenas, ahí nomás nos discutimos, todo quieren hacer obligar a mí nomás. Todo el monte [madera], todo sacan de aquí, eso no valoran ellos, ellos no ponen nada para los defensivos, de aquí todo tiene que salir, de eso nomás discutimos, después, bien nomás son, trabajan nomás.

Las condiciones naturales y la migración implican un doble esfuerzo para trabajar en el valle. De las 15 familias que llegaron en 1997, sólo quedan 10, los motivos los da el profesor Narciso Villegas:

De los colonos, nosotros llamamos aquel entonces, estaban entusiasmados de haber llegado y finalmente también con el mal tiempo ellos han ido desalojándose [...] si hablamos de ocho años atrás, ellos habían en buena cantidad, había buena decisión, pero el río más que todo se lo ha tenido que arrastrar, o sea los arrastres lo han llevado y han quedado sin tierras y luego han tenido que decidirse para desocupar el lugar.

Y los avecindados que se quedaron también dan su punto de vista. Doña Zenobia Cayhuara Gutiérrez dice: “Hay que buscar pues vida, normal estamos aquí, así nomás normal, bien nomás aunque la gente es mala, nos dice de todo, se enojan, así siempre es, porque somos de afuera nos dicen todo, dicen pues *calcheños*, así nos dicen”. Don Ladislao Sullca dice que lo han tratado bien. Doña Tiburcia Cayo indica: “Está bien, hay veces, unas gentes son malos, otras son buenos, no, pues, desiguales somos la gente aquí”. Don Roberto García dice: “Pequeños problemitas hay siempre, en todas partes hay, ocurre siempre esas cosas, pero no me siento yo, tampoco ellos no se sienten, como siempre

vivimos aquí bien, no hay problema, parte de los vecinos trabajamos juntamente, sociablemente”.

Particularizar los niveles de interacción a nivel familiar o incluso entre individuos puede llevar a extraviarnos en los detalles de los mismos, y si bien son útiles para no perder de vista formas y procesos de relacionamiento cotidiano, tratamos de abordar más bien el ámbito comunitario como eje central del estudio. Si bien hay problemas y discusiones incluso interpersonales, podemos observar un elemento de desencuentro entre un segmento de los *avecindados* con el resto de la comunidad. Dicho desencuentro se expresa en la discriminación peyorativa del nominativo *calcheño*, que refleja un tono despectivo en el manejo del término en la población tumusleña. La razón está sujeta a una de las formas en que se genera la estratificación social y el estatus social, vinculado éste a la posesión de ciertos recursos naturales.

La diversidad ecológica en los Andes implica una serie de variables, como la altura, precipitación pluvial, temperatura, etcétera, lo que va condicionando que ciertos espacios sean favorecidos porque cuentan con agua o no presentan muchas heladas, teniendo la posibilidad de diversificar su producción. De esa manera, sitios y habitantes de regiones que presentan mayor dificultad para las actividades agropecuarias, generalmente son vistos como atrasados y pobres; en cambio, lugares y habitantes que presentan mejores condiciones medioambientales para la producción, se consideran beneficiados y con mejores posibilidades de mejorar sus ingresos y su calidad de vida.

La identidad, de esa manera, asignada a partir del origen y las condiciones que supone cada sitio, se va modificando, pues la característica de relacionamiento implica que uno se diferencia del otro en una forma de relacionamiento. Como ejemplo, se tiene generalizada la idea de que el hombre andino, por vivir en un espacio geográfico inhóspito, tiene una personalidad tímida, seria y humilde; en cambio, habitantes de la parte oriental, de las tierras bajas, inscribirían una personalidad alegre, abierta y despreocupada.

Para el caso de Tumusla, la diferenciación a partir de una identidad asignada a mejores condiciones de vida en cada pueblo, mimetiza características diferenciales mucho mayores, como puede ser el tipo de organización social que tienen *los avecindados de Patirana* de origen calcheño.

El conformar un núcleo articulado por la semejanza de origen pareciera ser una característica en estos *avecindados*; como indica doña Zenobia Cayhuara:

“Ha sido difícil venir aquí, poco a poco hemos hecho la casa, los vecinos también ayudan, *minka* hacemos, vienen, junta la gente, pero tres no más somos de Calcha, nos cooperamos los tres mejor, nos entendemos”.

Entenderse es difícil, más aún cuando se parte de estereotipos que resaltan la diferencia; sin embargo, las diferencias son más evidentes cuando se considera el tipo de organización social en Calcha. Como indica don Roberto García:

Diferentes somos pues, bueno, nosotros vivimos en *ayllus* originarios, vivimos en *ayllus* en Calcha, no pues, aquí diferente había sido, no se puede entender, comunidad dicen, pero a ratos dicen secciones, no se puede, el lugar había sido finca, no se entiende nada, qué se puede decir, digo yo. En nuestro lugar se entienden *ayllus*, en comunidades así, digamos cantón Calcha se compone en cuatro *ayllus*, cada *ayllu* tiene como 120 afiliados, 80, 200 afiliados, así tiene cada *ayllu* y componen un cantón, pero mientras aquí, yo veo pésimo, para ser un cantón tiene que tener habitantes no ve. Entonces aquí ni a un *ayllu* no alcanza, aquí la gente, en Tumusla ni 50 personas viven, aquí vivimos como 30 personas y componen a un cantón, ni un *ayllu* no llega, pero aquí es cantón, diferente es.

Pero las diferencias también se encuentran en la manera en que se asumen los cargos y las autoridades comunales, como indica don Roberto:

En nuestro lugar es autoridades tradicionales, son curacas, caciques, segundas, así, después, primer curaca, después segunda, alcalde mayor y caciques. El cacique es máximo, después ya según eso ven a las autoridades políticas para elegir corregidor, todo eso. Aquí diferente había sido, aquí bueno no hay como autoridad como en nuestro lugar, aquí conocen corregidor nomás, o sea las demás autoridades, a mi manera de ver, yo creo deben ser los auxiliares no, después que hay agente seccional, así pero diferente es.

Si bien se tienen diferencias de forma, como son las denominaciones a las autoridades, también las hay de fondo. Una característica de las poblaciones andinas es una organización muy ligada al manejo territorial de los recursos naturales, asentando diferentes relaciones de reciprocidad en diferentes niveles; por lo mismo, también se tienen mecanismos de equilibrio social en los cuales se busca mitigar la estratificación social a partir de una mayor carga de responsabilidades a las autoridades. La organización del *ayllu* implica que las

autoridades en gestión asuman una diversidad de responsabilidades, como la organización del trabajo comunitario, cuyos gastos de la organización recaen en la autoridad; en cambio, el sistema de faenas en el valle distribuye el gasto en todos los miembros de la comunidad. Don Roberto indica que eso los favorece de alguna manera: “más bien para nosotros un poco más liviano, mientras allá en mi lugar es más trabajo es más pesado, siempre autoridades que llevan hacen gasto en todo el año, mientras que aquí no veo eso”.

El *th'inku* del carnaval

El *th'inku* alude a un encuentro, son espacios que se presentan en los pueblos para mirarse y redescubrirse. Son espacios de *th'inku* principalmente las fiestas, expresiones de “ruptura integradora”, como indican Fernández y Venegas (2002:20). Espacios significantes y de significado, donde la comunidad se encuentra y dirime en un ambiente aparentemente pacífico diferentes tensiones y problemáticas; realmente es un “espejismo que refleja el paisaje completo y nos desnuda manchas y siluetas que dibujan las características étnicas, sociales y culturales del grupo humano que festeja”, como refieren las autoras. Es un momento de la vida cotidiana de los pueblos en el que se pueden encontrar manifestaciones que en otros momentos de observación no se expresan tan explícitamente como en la participación de una fiesta, en la correspondencia de una invitación personal, la serie de retribuciones que se hacen presentes o la observación con respeto a las costumbres locales.

Algo en común en la vida de los pueblos andinos son los festejos que se realizan con motivo del carnaval; si bien de origen colonial y pagano, en los Andes asumen la forma sincrética de culto y reciprocidad con las figuras de la divinidad andina, como la Pachamama (Madre Tierra) u otras divinidades como el Sol, la Luna, el río, los cerros.

Entre finales de febrero y principios de marzo se celebra el carnaval de manera espléndida; el valle se pinta de verde y la cosecha asoma su llegada. Es el espacio de encuentro, no sólo de los originarios y los nuevos vecinos, sino también de los migrantes que retornan de Argentina y otros lugares, es decir, las fiestas del carnaval y del 16 de julio (Virgen del Carmen) son aprovechadas para un reencuentro con su pueblo natal, con la tierra que los vio nacer, con su gente.

Las reuniones y *ch'allas* (libaciones de licor derramadas al suelo para desear bienaventuranza) no se hacen esperar. La *ch'alla* de una casa en Phajcha es el inicio de las festividades, a la convocatoria asiste gran parte de la población, tanto originarios como *avecindados*, a disfrutar de la música, el baile y la comida. Y en martes de carnaval (28 de febrero), algunas explosiones de cartuchos de dinamita anuncian el inicio de la *ch'alla* del puente colgante que comunica el sector de Pukahuasi con Phajcha. A ella acude la población cargada de bebida, flores, mixturas y serpentinas, para adornar el puente y desear que éste se mantenga fuerte y resistente al paso del tiempo. Luego se procede a atender la convocatoria para una *ch'alla* en la casa de un *avecindado*, trasladándose el pueblo a continuar la fiesta en ese sitio.

La participación de *avecindados*, originarios y algunos migrantes que retornaron de Salta (Argentina) y Santa Cruz, fue motivo de alegría para todos. El *th'inku* de la comunidad servía no sólo para recordar y añorar viejos tiempos, sino también para planear e intercambiar ideas sobre el devenir del pueblo.

La fiesta fue el reflejo de una integración cohesionada en la vida comunitaria, en la que se comparten o simplemente se respetan las costumbres de unos y de otros. El trato en las *ch'allas* no diferenciaba entre eventuales visitantes, *avecindados*, recién llegados, migrantes u originarios, pues todos podían participar en la fiesta, comer, beber y bailar, desde luego, cada uno a partir de sus afinidades personales.

El paso del tiempo ha asentado un reconocimiento de los *avecindados* y los *originarios*, puesto que antes las cosas eran muy diferentes, como indica el profesor Narciso Villegas:

Las costumbres son diferentes, se ha visto en las fiestas del lugar, donde hemos tenido esas dificultades, cuando ellos sectorialmente se hacían su grupito, mientras que nosotros nuestro grupito, pese a que nosotros les invitamos pero el ritmo de la música y otras situaciones no les ha llegado a gustar y por ahí que siempre ellos tienen otro modo de vivir, piensan que nosotros les vamos a tener que gozar, que vamos a tener que observarle sus malas cosas, sin embargo, nosotros hemos sido muy favorables frente a ellos.

Romper las diferencias y los miedos no es trabajo de unos días, implica el paso de los años y compartir experiencias, eventos, casos y situaciones mutuas,

que afectan a todos por igual y que inciden en que la igualdad de un mismo destino trascienda las diferencias particulares o de grupo.

Si bien pueden existir diferencias, tanto económicas y políticas como culturales, éstas se desvanecen en el *th'inku* del carnaval. Cada uno, a su manera, participa y hace parte de la comunidad que festeja, que comparte, que está viva.

Romper el silencio y hacer comunidad

Para los *avecindados de Patirana*, su integración a la vida comunitaria en Tumusla ha estado plagada de adversidades y conflictos. Desde problemas con la posesión formal del terreno, el pago de faenas (trabajo público) no cumplidas y el diferente sistema de organización social, hasta elementos de discriminación interétnica por ser gente de la Puna. Sin embargo, los desentendidos y disputas, en algunos casos aún vigentes, también han dado espacio al fortalecimiento de la comunidad, la reapertura de la escuela con 22 estudiantes, el mantenimiento y rehabilitación de un tramo del canal de riego y la construcción de un puente peatonal. De esa manera es que se empieza a reconstruir una comunidad que, al igual que muchas otras, sufre el abandono de sus hijos y cuya perspectiva ante nuevas oleadas de migración está en cuestionamiento.

Pero si la gente nueva le ha dado mayor vida al pueblo, los migrantes tumusleños también participan en su *ausencia obligada* en el devenir comunitario. La escasez de presupuesto para la conclusión del puente implicó la movilización de los migrantes para enviar recursos necesarios para la conclusión de la obra. La reparación de parte de la escuela, el arreglo de la iglesia y la preparación de la fiesta implican también gastos y esfuerzos que los migrantes aportan a su comunidad.

Desde luego, la migración no ha cesado. Muchos de los residentes actuales (originarios y *avecindados*) indican que piensan salir de su comunidad, sin embargo, no desean irse definitivamente. No obstante, no se podría caracterizar esta estrategia de supervivencia como una migración tipo pendular, en la que periódicamente hay fechas y destinos determinados para la migración al igual que fechas para un retorno; más bien la estrategia asumida por los migrantes está dada por un análisis que parte de la unidad familiar y el individuo, lo que posibilita la decisión de la misma.

El sistema de acceso a la tierra, con base en un arreglo de usufructo a cambio del mantenimiento de la misma sin cuestionar la propiedad, vincula físicamente a los migrantes con Tumusla. Si bien se reconoce que en la generalidad de los casos los migrantes que tienen familia (padres, madres, abuelos, hermanos) retornan e inyectan capital y trabajo para proseguir con las actividades agropecuarias, ese lazo se debilita cuando se decide que toda la unidad familiar debe migrar, como es el caso de las cinco familias de *avecindados* que se vieron motivadas ante el desastre producido por el río.

Pero si el proceso migratorio no se ha reducido, la comunidad necesita transformar los esquemas de participación en diferentes niveles, pues existe una feminización de la población y un envejecimiento también muy fuerte. Esas características le imprimen a la comunidad el cambio de papeles asignados, tanto a hombres como a mujeres.

¿Cómo se encuentra la comunidad y la integración de la gente nueva y el cambio en la estructura poblacional? El profesor Narciso Villegas dice: “La organización tenemos casi un 60, 80% de entendimiento, porque cuando una persona vive un buen tiempo, sí o sí tiene que estar sujeto a las costumbres y a nuestras normas, que en el lugar lo hacemos”.

Vivir en Tumusla implica participar en la organización social del pueblo, conlleva derechos y obligaciones, pues de lo contrario la ingeniería social comunitaria colapsaría definitivamente. Ante estos nuevos tiempos, el papel de las mujeres es central en la vida de Tumusla, ellas han asumido el papel de actores fundamentales para la vida de la comunidad. Como indica Zenobia Cayhuara: “Nosotras hacemos *larcka* [limpiar acequia], macho para trabajar, si pues, le gano a los hombres trabajando”; doña Tiburcia Cayo afirma: “sólo nomás trabajo y siempre yo gano hacer acequia, la *larcka* ganó a los hombres”.

La falta de hombres para trabajar ha hecho que las mujeres asuman además la responsabilidad de producir la tierra, pero también desempeñan un papel importante dentro de la estructura organizativa comunitaria. Como indica el corregidor Juan Martínez: “la mujer puede ser autoridad, ha sido, aquí en cantón Tocla, una mujer soltera de 27 años ha sido hace tres años atrás corregidora. Aquí no todavía corregidor no han hecho mujeres después otras autoridades hacen, comité, todo esas cosas, en este caso, las mujeres también entran como autoridades, cualquiera puede entrar, sea hombre, mujer, sea joven”.

Una de las avecindadas de Calcha, Zenobia Cayhuara, afirma el papel que ella tiene en el grupo de mujeres que se organizaron para participar en un proyecto con una ONG italiana. Dice con orgullo: “Yo he hecho de presidenta, de las mujeres pues, recién estamos un año y medio, me han elegido. Yo he ido a la reunión, a participar de capacitaciones, de eso”. Doña Eugenia Rodríguez también indica el papel que ha tenido que cumplir en servicio de la comunidad: “En la escuela he participado, y vocal, auxiliar, del pueblo he hecho. Corregidora no, ahora querían ponerme de corregidora, dos años me he escapado, no quiero ser, porque no se leer ni escribir, antes no había escuela, exigen pues, hay que leer, hay que hacer actas”.

Es indudable que la mujer ejerce mayor protagonismo en la comunidad, sin embargo, la existencia de inequidades históricas, como el acceso a la educación, incide en que las mujeres puedan llegar a niveles mayores de participación en las que, desde su punto de vista y experiencia, pueden mejorar sustancialmente la manera de enfrentar los problemas de la comunidad.

El problema que atraviesan las áreas rurales en Bolivia y la obligada salida de poblaciones en busca de mejores alternativas cuestionan la manera en que las trayectorias de desarrollo nacional han pretendido establecer niveles mínimos de bienestar. Desde luego, la población de mayor edad quiere quedarse en su terruño, la suma de experiencias establece un mayor relacionamiento de estas personas con su pueblo y difícilmente podrían establecerse en otro lugar, como indican algunos testimonios: “No vamos a ir, aquí nomás vamos a estar, a qué vamos a ir, si nuestros hijos nos dicen que vamos a ir, pues tal vez, pero mi casa a quién puedo dejar”, dice don Ladislao Sullca, y doña Tiburcia Cayo afirma: “No será pues, aquí me voy a quedar todo el año, cómo voy a dejar mi terreno aquí”. Doña Eugenia Rodríguez dice: “Aquí nomás me he de morir yo, no me voy a ir a ninguna parte, así de paseo voy a ir, pero a vivir no, porque no estoy acostumbrado a otro lado, me da pena de mis animalitos, de mis hijos, de mis nietos”. Por su parte, Zenobia Cayhuara afirma: “Si mejoran las cosas me voy a quedar, extraño Calcha, allá hay todo, pero se secaron, igualito es, aquí hay agua todo año, seca poquito, pero hay”.

Existe ya un arraigo al pueblo. La gente que se ha quedado –los de mayor edad de la población originaria, en la generalidad de los casos– espera quedarse, pero siente que esa decisión pasa por la voluntad de sus hijos, los que ya migraron y quieren que sus padres abandonen el pueblo. Sin embargo, hay resistencia de

los adultos para irse, les preocupa qué pasará con sus terrenos, con sus casas, con sus animales. Doña Gertrudis Olivera indica en quechua [traducción libre]: “No sé dónde estaré, aquí o en Argentina, dónde me llevarán mis hijos cuando sea más vieja, cuando no haya tierra para agarrar, me iré pues, qué puedo hacer, pero quién aquí va ver casa”.

Pero si la población adulta piensa de esa manera, ¿qué dicen los jóvenes? El corregidor Juan Martínez dice: “Así por este año voy a quedarme, después para el año, porque aquí en el campo no hay también platita no, siempre uno sale por lo menos a Santa Cruz [...] antes estaba en la Argentina, 17 años vivía allá, me sentía tranquilo, pero no como en mi país, donde he nacido, no me olvide, en ese momento vine y ahora hago autoridad, por mi pueblo y estoy sirviendo a mi país”.

Viter Llanos Villegas, cuya mamá se encuentra en la Argentina y que pudo estudiar la escuela primaria allá dice: “Casi seguro a ningún lado me voy a ir, porque aquí tengo mi abuela, toda mi familia, aquí nomás quisiera quedarme, iré tal vez, pero temporada nomás, voy a volver también. Aquí es mi casa, tengo que regresar, tengo que cuidar a mi abuela, no la voy a dejar, mi casa no voy a dejar que se haga muro, que se caiga, con ella vamos a estar siempre, con pie a la casa y seguir adelante pues”.

La llegada de la *gente nueva*, los hijos que regresan y los que se quedan y no piensan irse, ha cambiado y transforman cotidianamente a Tumusla. En ocho años desde su llegada, la *gente nueva* se ha apropiado del lugar y ha generado una identidad particular a partir de la Finca de Patirana. Doña Eugenia dice: “Cada trechito tiene su nombre, la finca nomás es Patirana, una finca nomás este trechito, pero ahora todito ya dicen Patirana, hasta abajo desde arriba”. Al pasear por el camino de herradura, los niños que salen de la escuela y que este año estrenan profesora afirman categóricamente que nacieron en Patirana.

La marginación del mundo rural en las políticas de desarrollo nacional y en el marco de la búsqueda de la sostenibilidad, tan en boga en la agenda pública en este nuevo milenio, tiene connotaciones particulares para el caso de la agricultura campesina en la zona andina. Como afirma Muñoz (2004:47-48):

[...] no pasa solamente por el manejo racional de los insumos agropecuarios (agua, semillas, agroquímicos y energía) y el uso y aprovechamiento correcto de los recursos naturales disponibles. El rigor del clima (sequías prolongadas,

heladas, granizadas y lluvias torrenciales), la complicada topografía y la escasez de recursos obligan a las familias campesinas a estructurar complicadas estrategias de subsistencia, las cuales buscan constantemente minimizar los riesgos y combinar, de acuerdo a las circunstancias, todos los recursos disponibles (ya sean éstos económicos, naturales, organizativos u otros).

El recurso tierra pierde una valoración productiva y adquiere otra más bien cultural y emocional, y si éste pretende valorizarse a partir de la producción, ello implica necesariamente su vinculación a la ingeniería social que reconstruye los pueblos del valle interandino. Ésa es la lógica que trasciende la apropiación del espacio en Tumusla, un territorio que encierra propiedades carentes de valor si no se cuenta con la energía social para aprovecharlas sosteniblemente; ésa es la lógica que trasciende la repartición de la Finca Patirana. La complicada integración en estos años de los nuevos vecinos y la segmentada participación de los migrantes en las fiestas locales hacen creer que Tumusla sigue pensándose como comunidad ligada a su territorio. De esa manera, las crisis, económicas y ambientales obligan a los tumusleños a imaginarse cotidianamente asumiendo sus estrategias de supervivencia mediante la migración (temporal en algunos casos y definitiva en otros) articulada a la gente que no desea irse, porque es su tierra, la sienten suya y la viven diariamente.

Construyendo el futuro a través de la historia

A los pueblos asentados en el valle les acosa la marginalidad y el acceso a varios servicios, desde agua potable y servicios sanitarios, hasta electrificación, servicios de salud y educación, etcétera. Tumusla no es la excepción, y ahora, con el asfaltado de la carretera Potosí-Villazón, se espera una mayor fluidez y mejor acceso en su comunicación. Don Armando Michel, en síntesis, indica:

En este campo tendríamos que tener el servicio de la electrificación, agua potable, esas cosas tendríamos, aquí tal vez algunas ayudas, otras vías de comunicación, como caminos, todo esas cosas, parece que con eso la gente podría regresar también los jóvenes aquí al campo. Con eso nuestros hijos estarían viviendo como en la ciudad [...] todo depende de nuestros hijos, ojalá nuestros hijos vuelvan

a estos lugares, como nosotros viejos estamos, ojalá vuelvan a trabajar aquí, porque muchos de nuestros hijos se van a la ciudad, han estudiado y algunos están con las miras de regresar, pero algunos no están, eso yo estoy viendo. Pero sería lindo de que nuestros hijos regresen, por lo menos de cada familia, que un hijo que regrese, yo creo que estaría bien maravilloso.

El proyecto de electrificación, cuyos postes de flujo central ya se han colocado, y la planeación a futuro del establecimiento de una red de agua domiciliaria motivan a que los tumusleños piensen en un futuro mejor, puesto que implicaría una mejora en el bienestar de la población y posibilitaría el regreso de algunas personas; sin embargo, se requiere también generar fuentes de ingreso para la población debido a la constante crisis en la que está sumido el campo. Esta situación deplorable está atravesada por una desigual relación rural-urbana fundamentalmente dada por el mercado, que a decir de Paz (1997:35) enfrenta a la economía campesina con un mercado “que no le es propio, es decir, a un mercado capitalista que fija los precios de los productos agrícolas por debajo de su valor [...] por lo que generalmente no tienen márgenes de ganancia”, sumándose a ello la disminución de producción por pérdida de la fertilidad de los suelos, los riesgos climáticos y la carga de trabajo que implica mantener la acequia, factores que limitan el desarrollo económico en la generalidad de los valles.

En un momento histórico en que Bolivia cuenta con un gobierno nacional-popular y piensa su refundación en la Asamblea Constituyente, los pobladores de Tumusla piensan que puede mejorar su situación de marginación.

El corregidor Juan Martínez dice: “Éste es un pueblo histórico, que está por declararse, es pueblo histórico desde aquellos tiempos. Porque aquí está el cuartel Tumusla, el comando, aquí en Pukahuasi, la batalla había sido en allá, en Camino Real que es Tumusla también, allá había sido la última batalla. Por esa causa, nosotros nos sentimos orgullosos de vivir aquí porque es pueblo histórico, estamos en eso, estamos en trámites para que se declare a nivel nacional el feriado, va a ser como 6 de agosto así”.

¿Qué implica que Tumusla sea un pueblo histórico? ¿Qué implica discutir la fecha de la batalla? El debate no es para menos. La intención de declarar el día de la batalla de Tumusla feriado nacional y que se equipare al festejo del 6 de agosto (día de la independencia de Bolivia) implica reconocer la lucha de un

pueblo que en su momento no fue reconocido en la fundación del Estado-nación boliviano. Y ahora parece ser el momento para subsanar tal descuido, tal como lo afirmó recientemente Rodolfo Mérida (2006:2), al resaltar el valor histórico del libro *El libertador de Charcas, entre Pedro Antonio y Casimiro Olañeta*, de Julio Ortiz Linares, que devela una verdad oculta: que “Bolívar ni Sucre combatieron en el suelo patrio ni un instante. Sucre, enfrascado en un paseo triunfal desde el Desaguadero hasta Potosí, llegó tarde cuando Olañeta yacía muerto en su fría tumba de Tumusla. Bolívar, muy lejos, a cientos de kilómetros de distancia del lugar de los sucesos guerreros”. Y continúa:

Fueron las facciones formadas por agrupaciones improvisadas de criollos, mestizos e indígenas las que combatieron 16 años solas sin ninguna ayuda del ejército colombiano, hasta expulsar al invasor colonialista del Alto Perú. Que Sucre organizó la administración del país y que Bolívar nos dio la primera Constitución, es verdad y nadie lo discute. Pero quien nos legó la libertad por las armas fue [Carlos] Medinaceli, que es el único que combate, vence y suscribe la capitulación de Tumusla en ausencia de los libertadores que jamás lucharon en suelo altopereano.

Tumusla se vincula de esa manera a la historia nacional, pero en estos momentos, trasciende su importancia ante una discusión que deberá sentar las bases para la refundación del país. Tumusla, pueblo rural, habitado por indígenas campesinos, se piensa como pueblo, como comunidad, lo ha hecho antes y lo hace ahora, al igual que Bolivia.

Bibliografía

- Almeyra, Guillermo (1999), “Globalización y lucha hegemónica en el sector agrícola y alimentario”, *Quórum*, año VIII, núm. 66, México.
- Andersen, Lykke (2002), *Migración rural-urbana en Bolivia: ventajas y desventajas*, documento de trabajo núm. 12/02, Instituto de Investigaciones Socio-Económicas, Universidad Católica Boliviana, La Paz.
- Baeza, Manuel (2000), *Los caminos invisibles de la realidad social, Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Chile.

- Cortés, Geneviève (2004), “Una ruralidad de la ausencia: dinámicas migratorias internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis”, en Alfonso Hinojosa (comp.), *Migraciones transnacionales, visiones de Norte y Sudamérica*, Plural, La Paz.
- Cramer, Gail y Clarence Jensen (1990), *Economía agrícola y agroempresas*, CECSA, México.
- Cuadros, Diego (1999), “Marco global del desarrollo rural en Bolivia”, en Alberto Arce y Andrés Uzeda (eds.), *Desarrollo y nueva ruralidad en Bolivia*, PROMEC/UMSS/WAU, La Paz.
- Farah, Ivonne (2006), “Migraciones en Bolivia: estudios y tendencias”, *Umbrales*, vol. 1.
- Fernández, Ana y Lilia Venegas (2002), *La Flor más bella del Ejido. Invención, tradición, transformación*, Conaculta-INAH-Plaza y Valdés, México.
- Flores, Edmundo (1976), *Tratado de economía agrícola*, FCE, México.
- Giarraca, Norma (2004), “Introducción América Latina, nuevas ruralidades, viejas y nuevas acciones colectivas”, en Norma Giarraca y Bettina Levy (comps.), *Ruralidades latinoamericanas: identidades y luchas sociales*, CLACSO, Buenos Aires.
- Giménez, Gilberto (s/f), “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, mimeo, México.
- Gómez, Sergio (2001), “¿Nueva Ruralidad? Un aporte al debate”, *Estudios Sociedade e Agricultura*, núm. 17, Río de Janeiro.
- González, Soledad y Vania Salles (1995), “Mujeres que se quedan, mujeres que se van... Continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales”, en Soledad González y Vania Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México.
- Grimson, Alejandro (1999), *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires.
- Herrera, Fernando (2000), “Las migraciones y la sociología del trabajo en América Latina”, Enrique de la Garza (coord.), *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*, FCE/Colmex/FLACSO, México.
- Karasik, Gabriela y Roberto Benencia (1998), “Apuntes sobre la migración fronteriza. Trabajadores bolivianos en Jujuy”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 13/14, núms. 40-41, Buenos Aires.
- Mérida, Rodolfo (2006), “Medinaceli, el auténtico Libertador del Alto Perú”, periódico *Potosí*, 7 de marzo de 2006, Potosí.
- Muñoz, Diego (2004) [2000], *Políticas públicas y agricultura campesina. Encuentros y desencuentros*, Plural, La Paz.

- Oliveira, Orlandina de y Vania Salles (1988), “Reflexiones teóricas para el estudio de la reproducción de la fuerza de trabajo”, *Argumentos*, México.
- Ortiz, Julio (2005), *El perfecto equivalente del soldado cívico. Homenaje a un jueves Santo de la Libertad*, Gratec, Potosí.
- Paz, Danilo (1997), “Hacia un modelo de desarrollo agrario nacional”, en Paz Ballivián (coord.), *Cuestión agraria boliviana: presente y futuro*, ANCB, SE-PL-480, La Paz.
- Rivera, Silvia (2004), “Una mercancía cuasi legal en los Andes. La circulación transfronteriza de la hoja de coca en el noroeste argentino”, en Alfonso Hinojosa (comp.), *Migraciones transnacionales, visiones de Norte y Sudamérica*, Plural, La Paz.
- Ticona, Esteban (2004), “La revolución boliviana de 1952 y los pueblos indígenas”, *Temas Sociales*, núm. 25, La Paz.
- Vacaflares, Víctor (2003), “Migración interna e intrarregional en Bolivia. Una de las caras del neoliberalismo”, *Aportes Andinos*, núm. 7, Quito.
- Van't Hooft, Katrien (2004), “El encuentro entre tecnología andina y occidental”, en K. Van't Hooft (ed.), *Gracias a los animales. Análisis de la crianza pecuaria familiar en Latinoamérica, con estudios de caso en los valles y el altiplano de Bolivia*, Agrupco, Plural, La Paz.

El desarrollo rural desde la mirada local, número 7 de la Colección Teoría y Análisis, se terminó de imprimir en noviembre de dos mil nueve. En su composición se utilizaron tipos de las familias Caslon Old Face; el tiraje consta de mil ejemplares impresos sobre papel cultural. Edición e impresión mc editores, Texcaltitla 27, 01830 Ciudad de México [mceditores@hotmail.com].

Novedades editoriales

*Bordando paradigmas para el desarrollo.
Metodología para abordar el turismo rural desde
el sujeto social*

Tonantzin Ortiz Rodríguez

*Evaluación y metaevaluación en los programas
mexicanos de desarrollo social*

Myriam Cardozo Brum

*Rutas enmarañadas. Mujeres, trabajo y
globalización en la senda del tomate*

Deborah Barnt

*Mundialización y diversidad cultural. Territorio,
identidad y poder en el medio rural mexicano*

María Tarrío García, Sonia Comboni Salinas y

Roberto Diego Quintana

*El hombre de hierro. Los límites sociales y
naturales del capital*

Armando Bartra

Publicaciones periódicas

Revista *Veredas* núm. 18.

Tema: El mundo rural. Políticas públicas y nuevos
sujetos sociales

Revista *Argumentos* núm. 56

Tema: Economía ecológica

Revista *Argumentos* núm. 59

Tema: Pueblos originarios: cultura y poder

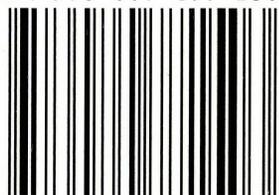
DCSH Publicaciones

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

En un contexto adverso para las sociedades campesinas e indígenas que habitan en el medio rural; a casi tres décadas de una modernización excluyente que se expresa en políticas anticampesinas, impulsadas desde el corazón del poder global y asumidas con radicalidad por los gobiernos locales; ante la ruina de la producción parcelaria y la migración incontenible de los pobladores de un campo empobrecido hacia los pocos manchones de agricultura próspera, o hacia las urbes y el país vecino; luego de que el proceso de democratización política que prometía ser una vía para el cambio deseado sigue siendo un lejano horizonte; en medio de tantos retos y entre grietas, las sociedades campesinas e indígenas, los pueblos, las organizaciones rurales, las mujeres, no sólo sufren y resisten, sino que en los espacios de su cotidianidad también proponen, recrean o crean y experimentan formas alternativas de vivir, de producir, de relacionarse con la naturaleza, de construir una modernidad incluyente, justa, equitativa.

En este libro se incluyen catorce artículos que condensan resultados de investigación de estudiantes y docentes del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco; en ellos se abordan problemas y respuestas sociales que, desde lo local, construyen alternativas para el ansiado cambio. El conjunto de estos trabajos es también una muestra de la investigación que se produce en este Posgrado, que en 2009 cumple un cuarto de siglo formando profesionales comprometidos con el desarrollo rural.

ISBN 978-607-477-150-3



9 786074 771503 >