



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

DESPOJO CAPITALISTA

*y defensa de los
territorios rurales*

Carlos Rodríguez Wallenius

Alejandra Toscana Aparicio

coordinación



**mundos
rurales**

DESPOJO CAPITALISTA
Y DEFENSA DE LOS TERRITORIOS RURALES

Primera edición: marzo de 2023

ISBN: 978-607-28-2482-9 Mundos rurales (Obra completa)

ISBN: 978-607-28-2818-6

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades. Edificio A, 3er piso. Teléfono 55 5483-7060
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Edición digital: Alejandro López Morcillo y Nayeli Amaya Pérez

DESPOJO CAPITALISTA
Y DEFENSA DE LOS TERRITORIOS RURALES

Carlos Rodríguez Wallenius
y Alejandra Toscana Aparicio

coordinación



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López
Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Jerónimo Luis Repoll (presidente)
Gabriela Dutrénit Bielous
Álvaro Fernando López Lara

COMITÉ EDITORIAL

Blanca Olivia Acuña Rodarte (Presidenta)
Sonia Comboni Salinas / Roberto Diego Quintana / Gisela Espinosa Damián
Elsa Guzmán Gómez / Gabriel Hernández García / Yolanda Massieu Trigo
Sofía Medellín Urquiza / Miguel Meza Castillo /
Lorena Paz Paredes / Verónica Rodríguez Cabrera

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Índice

Presentación <i>Alejandra Toscana</i> <i>Carlos Rodríguez</i>	9
Despojo, agravio, conflicto y resistencia: la comunidad p'urhépecha de Santo Tomás ante el agrocapitalismo exportador <i>Jesús Janacua Benites</i>	15
Acción colectiva frente al despojo. Actores e identidad comunitaria en la Montaña de Guerrero <i>Alfredo Méndez Bahena</i>	45
Género, participación y defensa del territorio en comunidades chontales de la Sierra Sur de Oaxaca <i>Maritza Saraí Rodríguez Flores</i>	67
La lucha de las mujeres tseltales por la sostenibilidad de la vida en la Selva Norte de Chiapas <i>Mauricio Arellano Nucamendi</i>	91
Altepmayotl desde una perspectiva de resistencia por medio del territorio, identidad, organización y la relación con la tierra <i>Benito Tlaxcala Tlaxcala</i>	117
Acerca de los autores	137

Presentación

ALEJANDRA TOSCANA
CARLOS RODRÍGUEZ

LOS TERRITORIOS CAMPESINOS E INDÍGENAS han estado bajo una enorme presión en las últimas dos décadas debido a la intensificación de distintos procesos de despojo capitalista y actividades extractivistas que gobiernos y empresas impulsan para apropiarse de tierras, aguas, montes y bienes naturales. A pesar de que la mayoría de estos territorios están bajo el resguardo de las poblaciones rurales, ya sea porque son terrenos ejidales o comunales o porque han sido habitados y cuidados por las familias campesinas, en esos terrenos se han instalado (o pretendido instalar) proyectos capitalistas que requieren apropiarse de los territorios para realizar actividades como minería, turismo de enclave, desarrollos inmobiliarios, megaproyectos de infraestructura, generación de electricidad, privatización y embotellamiento del agua, plantaciones comerciales, extracción de hidrocarburos, entre otros. Este proceso de despojo capitalista es intenso y se ha extendido en todo el país, pues de 2002 a 2019 se contabilizan más de 560 conflictos socioterritoriales producto de las dinámicas de acaparamiento y extractivismo contra las poblaciones rurales (Toledo, 2020).

Estas expresiones de lucha y resistencia contra las distintas modalidades de despojo tienen eco en los proyectos de investigación de quienes estudian el posgrado en Desarrollo Rural (tanto en maestría como en doctorado), con una gran cantidad de trabajos que muestran las diferentes formas y mecanismos que tienen empresas y gobiernos para adueñarse y acaparar los territorios y bienes naturales de los pueblos.

Pero, ¿cómo explicar la intensidad y la amplitud de los procesos de despojo capitalista en nuestro país en los últimos años? En el ámbito de la academia, hay una perspectiva bastante recurrida, nos referimos a la propuesta de David Harvey (2004) acerca de la acumulación por desposesión que tiene como sustento la depredación y la mercantilización de los bienes naturales, comunales y públicos, frente a las limitaciones que tiene el capital para generar ganancias en sus formas tradicionales. Un aspecto que se resalta en esta modalidad es que para despojar de sus bienes a la población se emplean medios legales e ilegales, recurriendo a la violencia, la criminalidad y el fraude.

Esta dinámica muestra lo que Adolfo Gilly y Rinha Roux (2015) caracterizan como tiempos de despojo, como un periodo en el que se han acentuado los procesos de expoliación y saqueo de los bienes naturales y territoriales de los pueblos, en el que va de la mano el aumento de los procesos extractivistas como una actividad económica relevante para las economías latinoamericanas, en las que se sustraen grandes volúmenes de bienes naturales sin procesar o con un procesamiento limitado, que se realiza en enclaves territoriales para destinarlos, en su mayor parte, a las economías dominantes con el fin de obtener grandes ganancias al mantener bajos costos de producción y externalizar los impactos ambientales (Gudynas, 2014).

Ante estos procesos de despojo y de intentos de despojo, existe gran cantidad de experiencias de defensa del territorio, de los bienes naturales, de lo comunitario, de las formas de vida tradicionales; en estas experiencias se enfrentan comunidades que defienden sus espacios contra empresas de capital nacional y/o extranjero de diversos giros, que pretenden hacerse de los recursos, bienes y patrimonio de las comunidades. Si bien la defensa de los territorios no es nueva, comunidades indígenas y campesinas la han articulado tradicionalmente en torno a la demanda de tierra; son procesos que se han intensificado desde la adopción del modelo económico neoliberal y las reformas estructurales que se realizaron en el país con la finalidad de introducir recursos, bienes comunes y el patrimonio de las comunidades a los mercados nacionales e internacionales. Actualmente ya no es sólo la defensa de la tierra (en la tradicional disputa de campesinos y empresarios o terratenientes por el principal medio de producción), sino del territorio, entendiendo éste en una concepción amplia que abarca, además del suelo, de los bosques y el agua,

el espacio de vida, de arraigo, de pertenencia, y que expresa la contradicción entre los grandes capitales y la sobrevivencia de los pueblos (Rubio, 2006; Paz, 2017).

El primer capítulo, “Despojo, agravio, conflicto y resistencia: la comunidad p’urhépecha de Santo Tomás ante el agrocapitalismo exportador”, escrito por Jesús Janacua, nos adentra en el proceso de resistencia de los pobladores de Santo Tomás, en el noroeste de Michoacán, que enfrentaron a una empresa productora de frutos rojos, principalmente fresas y arándanos para exportación a Estados Unidos. Los conflictos iniciaron con un engañoso contrato de arrendamiento de terrenos comunales, que legitimó la instalación de la agricultura industrial en la localidad que, poco a poco, desató un proceso de desposesión y acaparamiento de las tierras campesinas, lo que en unos años generó respuestas de un grupo de comuneros que rechazaron las prácticas expoliadoras de las empresas agrícolas, por lo que recurrieron a fortalecer su identidad étnica y a la recuperación cultural p’urhépecha para organizarse y buscar alternativas en defensa de sus territorios.

El siguiente texto es de Alfredo Méndez, denominado “Acción colectiva frente al despojo. Actores e identidad comunitaria en la Montaña de Guerrero”, en el que se muestran las formas de resistencia y movilización que poblaciones indígenas organizadas en torno al Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio emprendieron contra los intentos de imponer el proyecto minero Corazón de Tinieblas y la Reserva de la Biosfera de la Montaña, que representaron formas agresivas e interrelacionadas de despojo de las tierras y bienes naturales comunitarios impulsadas por gobiernos y empresas. Las formas de movilización social incluyeron a 13 núcleos agrarios que, bajo la amenaza hacia sus territorios, defendieron sus derechos, impulsaron estrategias efectivas de la lucha y de organización sociopolítica para salvaguardar sus formas de vida y de organización comunitaria.

En el capítulo “Género, participación y defensa del territorio en comunidades chontales de la Sierra Sur de Oaxaca”, Maritza Saraí Rodríguez Flores estudia el caso de las comunidades chontales Santa María Zapotitlán, San José Chiltepec, Guadalupe Victoria, Santa Lucía Mealtepec, San Juan Alotepec y San Matías Petalcatepec, de Oaxaca, que crearon diversas estrategias para defender su territorio (informativa, articulación, capacitación/formación, jurídica, seguridad comunitaria

y denuncia pública) de la amenaza que implica la concesión para prospección a la empresa Zalamera SA de CV en 5,413 hectáreas de terrenos comunales para la posible explotación de oro, plata, plomo, cobre y zinc. El texto indaga en los elementos que impulsan, favorecen y/o dificultan la participación de mujeres y hombres en las estrategias de defensa del territorio; y las implicaciones que esto tiene para su vida cotidiana.

El cuarto capítulo, “La lucha de las mujeres tseltales por la sostenibilidad en la vida de la Selva Norte de Chiapas”, elaborado por Mauricio Arellano Nucamendi, aborda las exigencias y demandas de grupos colectivos de mujeres tseltales de los ejidos de San Sebastián Bachajón y Peña Limonar en Chiapas en torno a la defensa de la vida, la tenencia de la tierra y el uso comunitario del territorio, perspectivas que confrontan las dinámicas dominantes de privatización agraria del modelo patriarcal y neoliberal impulsadas en el campo por hombres de sus localidades, por el Estado y las empresas. Asimismo, se resalta la importancia en las formas organizativas de las mujeres, de una racionalidad campesina e indígena en su relación con la tierra-territorio-naturaleza.

Por último, en el quinto capítulo, “*Altepemayotl* desde una perspectiva de resistencia por medio del territorio, identidad, organización y la relación con la tierra”, Benito Tlaxcala explica la complejidad del significado de *altepemayotl* a partir del estudio de las voces y reflexiones de las y los actores locales de la comunidad de Tlaquetzaltitla, municipio de Tlaquilpa, ubicada en el centro de Veracruz. Dicho vocablo náhuatl, sin tener una traducción específica y única en español, puede entenderse como la conjunción de territorio y comunidad, como el espacio de vida, de identidad y de relación con la tierra, como producto de la cosmovisión indígena. El autor destaca que, a raíz de los procesos de despojo, está en riesgo de perderse esta conjunción debido a los cambios que el modelo capitalista trae consigo.

Este volumen 3 de Mundos Rurales, en su nueva época, pone sobre la mesa un conjunto de experiencias sobre las resistencias y defensa del territorio que, frente a procesos de despojo, emprenden las poblaciones rurales con la finalidad de conservar sus modos y espacios de vida. El territorio actualmente es uno de los elementos más importantes para dar cuenta de las circunstancias, problemas y procesos que enfrentan los diversos Mundos Rurales que integran el país.

Referencias

- Gilly, A. y Roux, R. (2015), *El tiempo del despojo. Siete ensayos sobre un cambio de época*, México, Itaca.
- Gudynas, E. (2014), “Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas”, *Decursos, Revista en Ciencias Sociales*, núm. 27-28, pp. 79-115.
- Harvey, D. (2004), “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, *Revista Socialist Register*, núm. 40, pp. 99-129.
- Paz, M. F. (2017), “Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socioambientales en México”, *Acta Sociológica*, núm. 73, mayo-agosto, pp. 197-219.
- Rubio, B. (2006), “Territorio y globalización en México: ¿un nuevo paradigma rural?”, *Comercio Exterior*, vol. 56, núm. 12, pp. 1047-1057.
- Toledo, V. (2020), *Los civilizacionarios. Repensar la modernidad desde la ecología política*, México, UNAM-IIES, Juan Pablos Editor.

Despojo, agravio, conflicto y resistencia: la comunidad p'urhépecha de Santo Tomás ante el agrocapitalismo exportador¹

JESÚS JANACUA BENITES*

Introducción

EN LA CAÑADA DE LOS ONCE PUEBLOS, una de las cuatro regiones p'urhépecha ubicada al noroeste del estado de Michoacán, se asiste a una transformación de los mundos y los estilos de vida de las comunidades indígenas a partir de la llegada de empresas agrícolas trasnacionales con la finalidad de producir distintas mercancías agrícolas como fresa, arándano, fram-buesa y brócoli.

Esto ha significado, entre otras cosas, una serie de beneficios como los salarios para las y los jornaleros agrícolas, las rentas por la tierra y un dinamismo económico generado a partir de ello, pero también significa una serie de cambios, transformaciones y afectaciones de diversa índole

¹ Este capítulo es resultado de la tesis doctoral que lleva el mismo título, asesorada y dirigida por el doctor Antonio Paoli Bolio. Agradezco a las comuneras y comuneros de la comunidad p'urhépecha de Santo Tomás que me permitieron acercarme y acompañarlos en su lucha contra la empresa trasnacional. La tesis puede consultarse en: <http://dcsh.xoc.uam.mx/pdrep/index.php/libros/item/861-despojo-agravio-conflicto-y-resistencia-la-comunidad-de-santo-tomas-ante-el-agrocapitalismoexportador>

que, como se expondrá, en el caso de la comunidad de Santo Tomás, se constituyeron como catalizadores para la organización comunal y la defensa de su territorio en contra de la agricultura capitalista.

A finales de 2012 y principio de 2013 algunos comuneros de la comunidad p'urhépecha de Santo Tomás iniciaron un contrato de arrendamiento de terrenos comunales con una empresa productora de fresas y arándanos para exportación, lo que despertó una respuesta en un grupo de comuneros y comuneras que se caracterizó por cuestionar y rechazar las prácticas y consecuencias de esta agricultura desde la recuperación de algunos elementos culturales p'urhépecha. De manera que la respuesta de este grupo ante la empresa agrícola fue de recomunalización de las relaciones sociales y del territorio, es decir, en su lucha contra la agricultura industrial capitalista estos actores sociales recurrieron a la reivindicación de su identidad étnica p'urhépecha (Velázquez, 2019).

En ese orden de ideas, el conflicto² con la empresa agrícola se desplegó como un conflicto de distribución ecológica en el sentido de que tuvo lugar en el contexto de una distribución injusta de los beneficios y las afectaciones, pero también como un conflicto territorial porque significó el encuentro de lo que llamo dos territorialidades o maneras distintas de concebir y habitar el espacio (Velázquez, 2019).

De esta manera, el objetivo del trabajo es analizar el caso del conflicto suscitado en la comunidad de Santo Tomás, a partir de la llegada de la empresa en términos de comprender qué aspectos de la agricultura industrial de fresas significaron agravios o afectaciones que motivaron el conflicto y la respuesta de algunas comuneras y comuneros. De esta manera, la pregunta de investigación que guio el trabajo fue: ¿Cómo se caracterizó la respuesta de la comunidad p'urhépecha de Santo Tomás ante la llegada de la agricultura industrial de fresas y arándanos a sus terrenos comunales?

Para responder la pregunta de investigación, el trabajo se divide en cinco apartados: en el primero, “Santo Tomás y Agrosuperior: crónica de un conflicto”, se narra la relación entre la comunidad de Santo Tomás

² La crónica del conflicto puede consultarse en: http://www.cedrssa.gob.mx/post_n-extractivismo_fresa-n-crónica_de_un_conflicto_ambiental_en_la_can-ada_de_los_once_pueblos_.htm

y la empresa trasnacional Agrícola Superior de Jacona, pues ello permite entender cómo se desarrolló el conflicto.

En el segundo apartado, “Despojo para la producción de fresas y arándanos”, planteo el objetivo de responder a la pregunta acerca de cómo fue el proceso de instalación de la agricultura industrial de fresas y arándanos. Para ello, recupero la noción de *despojo* o de *acumulación por desposesión* propuesto por David Harvey (2003) para dar cuenta de cómo, por medio de un proceso de desposesión y acaparamiento de terrenos comunales de larga data, se crearon las condiciones que permitieron la enajenación de bienes comunales y se fue dejando el camino despejado para que las empresas agrícolas de capital trasnacional se instalaran en los terrenos comunales.

En el tercer apartado, denominado “La experiencia del agravio como catalizador del conflicto”, se da cuenta de los aspectos concretos que para las y los comuneros de Santo Tomás significaron una afectación o agravio y que fueron importantes en la construcción del conflicto de distribución ecológica y territorial. Retomo, para ello, la noción de *agravio* propuesta principalmente por Barrington Moore.

En el cuarto apartado, “Territorialidades en pugna: el conflicto”, el objetivo es dar cuenta de los aspectos que conforman las dos territorialidades que, en el caso de la comunidad de Santo Tomás, se enfrentaron a partir del conflicto de distribución ecológica. Particularmente interesa destacar los elementos que conforman la territorialidad comunal de Santo Tomás, reconstruida como respuesta ante la empresa agrícola.

Por último, en el quinto apartado, “Resistencia comunal: más allá del conflicto”, interesa mostrar los procesos de recomunalización al interior de la comunidad como resultado del conflicto con la empresa agrícola. Rescato la experiencia de las y los comuneros que experimentaron un fortalecimiento de su identidad cultural, lo que me permite pensar que en Santo Tomás hubo un cambio cultural que a su vez habla de una recomunalización de las relaciones sociales y del territorio y, por tanto, de resistencia y re-existencia de la comunidad más allá del conflicto con la empresa agrícola.

Santo Tomás y Agrosuperior: crónica de un conflicto

La empresa Agrícola Superior de Jacona o Agrosuperior³ llegó a los terrenos comunales de Santo Tomás a finales de 2012. Para instalar el monocultivo de fresas y arándanos, las autoridades agrarias de la comunidad no convocaron a una asamblea general de comuneros, únicamente convocaron a los comuneros de derecho, es decir, aquellos que poseían terrenos comunales de la zona parcelada y que tenían certificados parcelarios.

Incluso, con la mayoría de los comuneros el trato fue personal y aquellos que no fueron citados o quienes no aceptaron el contrato de arrendamiento, al final tuvieron que hacerlo porque la empresa agrícola invadió poco a poco hasta ocupar cerca de 140 hectáreas de terrenos comunales de la zona parcelada de la comunidad.

Inicialmente, en el contrato de arrendamiento que la empresa firmó por separado con cada comunero, se estableció una duración de 10 años y que la renta anual por cada hectárea se pagaría en nueve mil pesos con la promesa de que cada año aumentaría mil pesos de acuerdo con la inflación.

En ese contrato, la empresa se comprometió a “realizar las obras de cercado perimetral, la perforación y equipamiento de un pozo profundo, aclarando que cuando cumpliera su periodo de contrato, dicha obra se quedaría en beneficio de los comuneros dueños de los predios que intervenían en el contrato”.⁴

En su proceder, la empresa tuvo un trato preferencial con la familia “A” y con un grupo de comuneros allegados a ella, a quienes les pagó puntualmente la renta anual, no así con el resto de los comuneros con quienes tuvo una serie de atrasos lo que generó mucha inconformidad, que se expresó por primera vez en una asamblea comunal a principios de 2018, en la que se trató el problema de la red de agua potable de la comunidad. En dicha asamblea, un comunero propuso que, puesto que la

³ Agrícola Superior de Jacona dice ser una empresa mexicana cuyas oficinas se encuentran en la ciudad de Jacona. Sin embargo, pertenece a la cadena Val Mez Frozen Foods, dedicada a la venta de frutas y vegetales, cuyas oficinas se encuentran en San Antonio, Texas, Estados Unidos.

⁴ Contrato de arrendamiento entre la empresa Agrícola Superior de Jacona y los comuneros de Santo Tomás.

empresa agrícola se había comprometido a construir una obra por cada año de arrendamiento de los terrenos comunales y hasta ese año no había construido ninguna, aquella era la oportunidad de que coadyudara en la solución del problema de la red de agua potable, para lo que la comunidad necesitaba un millón trescientos mil pesos.

Sin embargo, un comunero aliado a la empresa se opuso con la argumentación de que esta última cooperaba cada año con la cantidad de 3 mil pesos para la realización de la fiesta patronal celebrada el 21 de diciembre en honor al santo patrono, Santo Tomás. Finalmente, la empresa no colaboró para resolver el problema del agua potable, pero en varios comuneros quedó el sentimiento de inconformidad, que más tarde se sumaría a las quejas por las rentas atrasadas. A varios comuneros la empresa les debía hasta dos o tres años de renta, mientras que a algunos de sus allegados les había adelantado el pago de dos o tres años, sin mencionar que no incrementó los mil pesos por año de renta que había prometido.

Se decidió convocar al empresario Héctor Valdez Aguirre, a quien se tenía por dueño de la empresa. Se le hizo llegar una invitación por escrito para que asistiera a una asamblea comunal, pero él se negó diciendo que únicamente recibiría en sus oficinas a una representación de seis personas que designara la comunidad. La comunidad se negó a su propuesta y tomó la decisión de volver a invitarlo; ante su reiterada negativa la comunidad decidió bloquear las entradas a las huertas de fresa y arándano de manera que éstas amanecieron bloqueadas el 4 de noviembre de 2018 y permanecerían así hasta el 6 de noviembre, día en que acudiría el empresario.

El 4 y el 5 de noviembre los y las comuneras permanecieron en el bloqueo contra la empresa agrícola como una manera de presión para que asistiera el empresario y atendiera las peticiones de la comunidad. Para ello, se organizaron para formar comisiones, algunos fueron a cortar leña para el fuego, otros llevaron sillas, aportaron platos y vasos de sus propias casas, las mujeres se organizaron para preparar la comida, otros pintaron algunas mantas alusivas al conflicto.

Ni el cuatro ni el cinco ni el seis de noviembre trabajaron los y las jornaleras agrícolas, lo que en un principio supuso una situación problemática dado que la mayoría de ellos “gana al día”; ante ello, las autoridades civiles y agrarias decidieron agregar en el pliego petitorio una serie de

peticiones en beneficio de las y los jornaleros agrícolas como, por ejemplo, que la empresa no arremetiera contra los trabajadores que habían participado en el bloqueo, así como que se respetaran los pagos íntegros durante los días que había durado el bloqueo.

Aquella fue una oportunidad para que no sólo los comuneros de derecho renteros de los terrenos comunales expresaran sus inconformidades para con la empresa agrícola, también lo fue para que los y las jornaleras lo hicieran, ello aunque en un principio no se sintieron interpellados por la actividad de bloqueo hasta que las autoridades civiles y agrarias les dijeron que aquella era una oportunidad para mejorar sus condiciones de trabajo, pues ninguno estaba afiliado al seguro social y eran víctimas de malos tratos por parte de los mayordomos y pagadores.

También fue la oportunidad para que los comuneros que habían decidido no rentarle sus terrenos a la empresa y ésta aun así los utilizó, se inconformaran, pues no sólo había invadido terrenos sin rentar, también había dejado basura en muchos de ellos, lo que además fue una queja contra la empresa agrícola. De esa manera, el pliego petitorio de aquel primer bloqueo del 4 de noviembre contemplaba las siguientes peticiones:

- a) Que Agrosuperior reconociera los adeudos con los comuneros renteros,
- b) que pagara el incremento de mil pesos por año de renta,
- c) que se elaborara y firmara un nuevo contrato de arrendamiento colectivo y no individual,
- d) que la empresa se comprometiera y realizara las obras de impacto prometidas a la comunidad desde un principio,
- e) que indemnizara a los comuneros afectados por la invasión de sus terrenos,
- f) que la empresa y los mayordomos dieran un trato digno a los y las jornaleras agrícolas,
- g) que la empresa detectara y corrigiera irregularidades en el pago del salario de los jornaleros por parte de los pagadores,
- h) que diera de alta en el seguro social a todos y cada uno de los y las jornaleras agrícolas, y que temporalmente enviara un médico tres días a la semana para atender a los trabajadores y a sus familiares y, finalmente,

- i) que Agrosuperior se hiciera cargo de los desechos y la basura agrícola a partir de un trabajo de supervisión coordinado con el comité de vigilancia de la comunidad.

El agroempresario asistió a la comunidad el 6 de noviembre acompañado por el contador de la empresa. En asamblea comunal general, realizada en la jefatura de tenencia de Santo Tomás, se leyeron cada una de las exigencias y reclamos. Ante un centenar de comuneros y comuneras que lo observaban en la jefatura de tenencia, el agroempresario aceptó cada una de las solicitudes que se le hicieron y firmó el acta de acuerdos levantada por las autoridades civiles de la comunidad, estableciendo que en diciembre de 2018 sería la fecha en la que todo lo exigido debería estar cumplido.

Sin embargo, pasaron noviembre, diciembre de ese año, así como enero, febrero y marzo de 2019 y el empresario no cumplió ninguno de los acuerdos firmados por él, salvo el de pagar las rentas adeudadas y el incremento de mil pesos a cada comunero rentero. Después correría en la comunidad la teoría de que el bloqueo del 6 de noviembre había tenido “pronta respuesta”, en comparación con el segundo bloqueo, porque en el primero se realizó en temporada de cosecha de fresa.

Todo siguió en tensa calma hasta el 11 de marzo de 2019, fecha en que inició el segundo bloqueo y se decidió dos días antes en una asamblea comunal que tuvo lugar para discutir el asesinato de un comunero originario de Santo Tomás en los alrededores de las huertas de fresa y arándano. El asesinato tuvo lugar en el contexto de la presentación de un libro de cocina tradicional p’urhépecha que se realizó el viernes 8 de marzo por la mañana y se prolongaría hasta el sábado 9, sin embargo, en la madrugada del sábado, mientras los últimos asistentes a la presentación del libro regresaban a la comunidad, recibieron disparos que impactaron en dos de ellos, falleciendo uno en un hospital de la ciudad de Zamora.

Los hechos ocurridos en aquel páramo de Santo Tomás revivieron el malestar sentido contra la empresa agrícola porque días antes los comuneros se dieron cuenta de que Agrosuperior había contratado personas armadas para cuidar el monocultivo alegando que era víctima del robo de fruta por las noches. La inconformidad de los comuneros se agravó

porque ellos mismos le habían sugerido al empresario que construyera una barda perimetral con la finalidad de cuidar el cultivo, pero no les hizo caso.

En asamblea decidieron bloquear las entradas a las huertas nuevamente a partir del lunes 11 de marzo. Dado el carácter general de la asamblea en la que se decidió el segundo bloqueo, los comuneros allegados a la empresa tuvieron el tiempo de avisarle al empresario para que desinstalara el equipo y la maquinaria.

El lunes 11 de marzo de 2019 muy temprano inició el segundo bloqueo a las huertas de fresa y arándano que la empresa Agrosuperior tenía instaladas en los terrenos comunales de Santo Tomás. Colocaron una carpa en la que colgaron una manta con quejas y protestas contra los incumplimientos de la empresa y prendieron un fuego con el que prepararon café. Las mujeres instalaron nuevamente un fogón para preparar la comida.

La diferencia con el primer bloqueo fue que marzo, a diferencia de noviembre, no era temporada de cosecha y no había fruta madura para corte, por lo que el empresario tardó tiempo en responder el llamado de la comunidad para entablar una mesa de diálogo. Otra diferencia importante fue que la mayoría de los comuneros renteros no participó en el segundo bloqueo, lo que es entendible si se toma en cuenta que sus peticiones fueron cumplidas en el primer bloqueo, a saber, las rentas atrasadas y el incremento de mil pesos. La mayoría de los jornaleros también se abstuvo de participar en el segundo bloqueo, tal vez previendo que en esa ocasión el empresario optaría por no dialogar, lo que significaría perder su fuente de trabajo, de manera que en el segundo bloqueo participaron únicamente comuneros de derecho con posesión de terrenos comunales, pero que habían decidido no rentarle sus terrenos a la empresa, es decir, comuneros que no habían estado de acuerdo con el contrato de arrendamiento para la producción industrial de frutos rojos; también participaron comuneros de hecho sin posesión de terrenos y algunos jornaleros y jornaleras agrícolas, así como las autoridades agrarias y civiles.

El objetivo del segundo bloqueo fue que Agrosuperior cumpliera a cabalidad los acuerdos firmados el 6 de noviembre de 2018, además del esclarecimiento del asesinato del comunero; para ello solicitaban una reunión con el empresario en asamblea comunal. Pese al bloqueo, el empresario no contestó las llamadas que el jefe de tenencia, Wilfrido Huerta

Trinidad, le hizo por la mañana y tarde de aquel lunes 11 de marzo. Fue hasta el viernes 15 que el jefe de tenencia recibió una llamada de la Secretaría de Gobernación, pues días antes habían solicitado su intervención. Gobernación logró que el empresario aceptara una reunión con la comunidad para solucionar el problema.

El empresario aceptó con la condición de que la reunión se llevara a cabo en la presidencia municipal del ayuntamiento de Chilchota y con intermediación del presidente municipal y la Secretaría de Gobernación. La cita fue a las 11 de la mañana. Asistieron el jefe de tenencia, Wilfrido Huerta Trinidad, el comisariado de Bienes Comunales, Adolfo Álvarez Casillas, los integrantes del Consejo Comunal, Héctor Álvarez, Napoleón Márquez Serano, Gustavo Huerta, y los comuneros Tata José Huerta y Raúl Espino, además de la profesora Carmen Ventura Patiño y el chef de cocina tradicional Salvador Díaz.

Lo interesante del careo con la empresa fue que después de que el jefe de tenencia de Santo Tomás leyera el pliego petitorio redactado por la comunidad un día antes en asamblea general, el apoderado legal y asesor agrario de ésta comenzó su discurso diciendo que el señor Héctor Valdez Aguirre, quien hasta ese entonces se había ostentado como dueño de la empresa agrícola, en realidad no lo era y que la empresa era una sociedad en la que las decisiones se tomaban mediante un consejo.

Aunque no lo dijo directamente, los comuneros de Tumasüu entendieron que con ello el apoderado legal daba a entender que los acuerdos firmados por el empresario el 6 de noviembre de 2018 quedaban sin efectos, lo que obviamente generó un sentimiento de molestia y enojo. La mesa se terminó y la empresa no se hizo responsable de los acuerdos firmados con la comunidad, su propuesta se centró en “ayudar” a los comuneros a gestionar apoyos en dependencias de gobierno. Por su parte, la postura de la presidencia municipal se centró en tratar de que la comunidad aceptara la propuesta de la empresa, lo que hizo sentir a los comuneros que el apoyo del presidente municipal estaba con la empresa agrícola. Los comuneros mencionaron que ellos, en calidad de comisión, no podían tomar una decisión en ese momento, puesto que debía ser consultada en asamblea comunal.

Se acordó que la respuesta de la comunidad a la empresa se haría al día siguiente, domingo 17 de marzo, después de que fuera consultada en asamblea comunal general.

En opinión de Napoleón Márquez, comunero de Santo Tomás, esa asamblea comunal fue muy importante porque ahí se expresaron las voces de los comuneros más longevos de la comunidad y su opinión fue trascendental a la hora de tomar una decisión:

(...) un comunero ya de edad y de respeto en nuestra comunidad en esa noche cuando se decidió sacar en la asamblea, él dijo: “llegará el día en que estas tierras a la empresa ya no le van a servir y simplemente se va a ir dejando las tierras estériles, inservibles y ya no vamos a poder sembrar nuestro maíz”, y fue a partir de escuchar a las personas mayores que se decidió dejar de rentar las tierras y exigirle a la empresa que desalojara los terrenos comunales: “...en esa asamblea que se celebró el 16 de marzo, bien me acuerdo que la hicimos ahí donde teníamos el bloqueo, ahí la gente decidió que ya no quería nada con la empresa”.⁵

La votación en la asamblea comunal fue que ya no querían que la empresa hiciera las obras ni acatara los acuerdos firmados el 6 de noviembre de 2018. La comunidad decidió expulsar a la empresa Agrícola Superior de Jacona de sus terrenos comunales. La decisión le fue comunicada a la empresa al día siguiente. Aunque inconforme, la empresa agrícola aceptó el trato. Aun así, algunos de los comuneros allegados a la empresa y a la familia “A” trataron de desincentivar el acuerdo comunal argumentando que a ellos ya se les había adelantado hasta dos o tres años de renta anual, por lo que no era posible expulsar a la empresa de los terrenos comunales puesto que el contrato inicial de arrendamiento había sido firmado por 10 años. Sin embargo, los errores y faltas en los contratos iniciales dieron apertura a su eliminación.

Al mismo tiempo, la comunidad solicitó que dicho acuerdo se firmara ante un notario público para que diera fe y se cumpliera. El acuerdo se firmó días más tarde, después de varias reuniones. Antes de la firma, la comunidad le dio a la empresa un plazo de un mes para que retirara de los terrenos comunales todo lo que había instalado para el monocultivo de frutos rojos: plásticos del acolchado de los surcos, plástico de los macrotúneles, las mangueras del sistema de riego, las bombas de riego, las

⁵ Entrevista realizada a Napoleón Márquez Serano el 20 de septiembre de 2020, en la comunidad de Tumasü.

Imagen 1. Transformación de la petición



Fotografía: Napoleón Márquez Serano.

bodegas, los cercados que había construido con plástico y la infinidad de contenedores vacíos de agroquímicos que la empresa irresponsablemente había dejado tirados en las barrancas y en algunos terrenos comunales. En el acta también se pactaba que la empresa debía pagar la cantidad acorde a las obras de impacto que se había comprometido a construir en la comunidad, que ascendía a 1,080,000 pesos.

Pese a ello, la empresa agrícola solicitó que se le concediera no un mes sino tres, quedando en el acta firmada ante el notario público así, de manera que el plazo estipulado vencía el 17 de junio de 2019. Para esa fecha me dijo Wilfrido Huerta Trinidad, como jefe de tenencia, que los terrenos comunales debían estar sin rastro alguno de que la agricultura industrial de fresas y arándanos hubiese estado instalada en los terrenos comunales de Tumasü.

A pesar de ello, el 16 de junio, un día antes de que venciera el plazo, el jefe y las autoridades agrarias hicieron un recorrido por la zona parcelada para verificar que la empresa estuviera cumpliendo con lo pactado. Aunque ellos ya sabían la respuesta, les interesaba documentar fotográficamente la condición de los terrenos. Para esa fecha, prácticamente la empresa había recogido todo lo que le era útil: bombas y el sistema de irrigación, estructuras para los macrotúneles; pero había dejado en los terrenos todos los desechos de la agricultura industrial, incluidas las dos fosas que habían hecho para las ollas de agua y una cantidad considerable de botellas y contenedores de agroquímicos sin

un tratamiento adecuado. No conforme con ello, Agrosuperior trató de deshacerse de los desechos incinerándolos en los propios terrenos comunales, lo que provocó una gran humareda en la comunidad y dio como resultado grandes montañas de plástico incinerado.

A plazo vencido y pacto incumplido, las autoridades civiles y agrarias interpusieron una demanda ante la Procuraduría Ambiental del estado de Michoacán por daños ambientales a la empresa Agrícola Superior de Jacona. Los logros de los comuneros y comuneras que defendían e impulsaban la territorialidad comunal fueron la expulsión de la empresa agrícola de los terrenos comunales y el dinero correspondiente a las obras que debía construir por cada año de renta.

Sin embargo, mientras escribo estas líneas, han pasado más de tres años después de la primera movilización social y la empresa agrícola nunca se hizo responsable de las afectaciones causadas a la comunidad, el dinero pagado no significa en absoluto una reparación del daño ni ninguna compensación económica, fue sólo lo que la empresa le debía a la comunidad por las obras incumplidas. En marzo de 2021, algunos terrenos comunales todavía muestran plástico de acolchado y macro-túnel encima, hechos pedazos por el sol, el viento y la lluvia. Algunos comuneros no pudieron sembrar maíz en el ciclo agrícola 2019-2020 y los que sí sembraron tuvieron que limpiar ellos mismos sus terrenos.

Imagen 2. Desechos de los plásticos agrícolas abandonados e incinerados por la empresa Agrícola Superior de Jacona en los terrenos comunales de Tumasü



Fotografías: Jesús Janacua Benites.

Como sugieren Daniela Russi y Joan Martínez Alier (2003), en los conflictos de distribución ecológica en los que no pocas veces intervienen empresas transnacionales, las preguntas que quedan por responder son: ¿quiénes o quién se hará cargo de las afectaciones?, ¿en qué tribunales hay que hacer la demanda? Por ello, muchas veces las comunidades quedan en el desamparo jurídico por dos razones: en primer lugar, porque el sistema jurídico en México, como ya vimos, es laxo y, en segundo, porque al tratarse de empresas transnacionales muchas veces no se sabe ante qué instancias se necesita interponer la queja o denuncia.

Despojo para la producción de frutos rojos

La historia de la Cañada de los Once Pueblos está marcada por procesos de despojo en los cuales las comunidades indígenas de estos territorios fueron despojadas de gran parte de sus terrenos comunales por parte de grupos de poder político cuyo origen se encontraba generalmente en familias de la cabecera municipal, Chilchota.

En Santo Tomás, el acaparamiento de terrenos comunales por parte de pocas familias también es parte de su historia agraria. Según lo sostenido por Alfonso Ramírez, a principios del siglo XX en Santo Tomás los terrenos comunales estaban repartidos entre “María Concepción Vera, esposa de José Ma. Vaca, Francisco Vaca Silva, Prudencio Saavedra, Carlos Vera, Juan Equihua Silva, Francisco Álvarez Valdez, Pedro Candellario del Val de Chilchota y Marcelino Lázaro de Tanaquillo” (Ramírez, 1986:30).

Una familia en particular, la familia “A”, es señalada en la actualidad por el acaparamiento de terrenos comunales de la zona parcelada mediante el comisariado de bienes comunales, pues algunos integrantes de esta familia ocuparon ese cargo durante mucho tiempo, de manera que mediante la elaboración de documentos se apropiaron de varios terrenos de este tipo.

Esto permite pensar que si en otras latitudes del Sur Global la agricultura industrial dio paso al acaparamiento de terrenos comunales, como en el caso del cultivo de la caña de azúcar en Guatemala, tal como lo describe en su investigación Katja Winkler (2013), en la Cañada de los Once Pueblos, y en particular en Santo Tomás, pareciera que fue precisamente

el acaparamiento de terrenos comunales en manos de unas pocas familias lo que permitió al agronegocio por medio de la renta de tierras.

El proceso de despojo, sin embargo, también incluye mecanismos más sutiles que a lo largo de la historia han resultado muy útiles para despojar de los terrenos comunales a las comunidades de la Cañada y desplazar a la agricultura maicera de temporal para dar paso a la agricultura industrial de exportación, que hoy ocupa gran parte de los terrenos comunales.

Por ello, llamo “despojo a fuego lento” a este mecanismo representado por la llamada Revolución Verde y que, a decir de comuneros como Tata Ismael Lázaro, originario de Santo Tomás, significó el principio del gradual abandono de la agricultura maicera:

[...] fue creo que en los sesentas cuando llegó un señor que venía creo que de Paracho y traía con él unos fertilizantes y nos dijo: “miren, le voy a echar a este surco y a este no para mostrarles cómo crece más grande el maíz”... y sí creció pues más grande la mata, por aquí así estaba y el elote estaba más grande, ya la gente fue echándole poco a poco fertilizantes.⁶

En la comunidad, también algunos comuneros más jóvenes advierten que el uso de los paquetes tecnológicos proveídos por la Revolución Verde ha tenido relevancia en el gradual abandono de la agricultura maicera. De manera que la llegada de la agricultura industrial de frutos rojos a la Cañada de los Once Pueblos y en particular a la comunidad de Santo Tomás se explica, en parte, por un proceso gradual de abandono de las prácticas agrícolas tradicionales alrededor del maíz, que de manera generacional se heredaban de padres a hijos a través de los ciclos agrícolas.

Abandono que en gran medida se explica, a su vez, por el bombardeo discursivo con el que la Revolución Verde llegó y se implantó en las comunidades utilizando lo que me atrevo a llamar “anzuelos discursivos”, que tenían la finalidad de crear inferioridades subjetivas: por un lado, inferioridad en los comuneros por sus prácticas tradicionales y, por otro, inferioridad en las semillas nativas por su rendimiento. Lo anterior lo explica Vandana Shiva:

⁶ Entrevista realizada a Tata Ismael Lázaro Márquez, comunero de Santo Tomás, el 11 de marzo de 2019 en la comunidad de Santo Tomás.

En el Tercer Mundo la Revolución Verde desplazó no sólo a variedades de semillas, sino que también a cultivos enteros. Así como la ideología de la Revolución Verde declaró que ciertas personas eran “primitivas” e “inferiores”, también determinó que ciertos cultivos eran de “bajo rendimiento”, “inferiores” y de “grano grueso”. Únicamente una agricultura tendenciosa, enraizada en el patriarcado capitalista, podría declarar que cultivos nutritivos como el *ragi* y el *jowar* son inferiores (Shiva, 1997:34).

Ejemplos de “anzuelos discursivos” que se pusieron en marcha en la Revolución Verde son palabras como “modernización”, “tecnología agrícola”, “semillas mejoradas”, “alto rendimiento”, “maquinaria agrícola”, “paquetes tecnológicos” que, combinados con la actitud de superioridad intelectual y cultural con la que se manejaban los extensionistas o promotores agrícolas, creaban una atmósfera de inferioridad cultural en los comuneros y en sus prácticas agrícolas.

En este orden de ideas, un efecto de la Revolución Verde, y específicamente del uso de fertilizantes sintéticos, fue lo que actualmente se conoce como “ley de rendimientos decrecientes” y que, a la postre, también ha sido un dispositivo de despojo en tanto que encarece los costos de producción de maíz:

La ley de los rendimientos decrecientes significa que cada vez se necesitan mayores cantidades de insumos para que los cultivos alcancen los mismos niveles de crecimiento, como lo reflejan datos que estiman que el rendimiento por kilogramo de nitrógeno ha disminuido un tercio en comparación con 1961, cuando el uso de fertilizantes químicos empezó a expandirse por el mundo (Giraldo, 2018:62).

Además, este decrecimiento de los rendimientos ofrecidos por los paquetes tecnológicos de la Revolución Verde generó una dependencia de los agricultores de la comunidad de Santo Tomás, como nos lo muestra don Toño con su testimonio, un comunero que por mucho tiempo se dedicó al cultivo de maíz: “luego ya, este, empezó pues eso del fertilizante, empezó y ya nomás fue la cosa de que cuando se empezó y ya después ya dejaba uno de aplicarle, ya no se daba... ya no, entonces como que se fue acostumbrando la tierra”.⁷

⁷ Entrevista realizada el 9 de noviembre de 2019 en la comunidad de Santo Tomás.

De esta manera, el encarecimiento de los costos de la producción maicera ha generado una percepción de poca redituabilidad económica en algunos de los y las comuneras que se dedicaban a cultivar maíz, lo que dio paso a un gradual abandono de la misma.

Otro aspecto importante en este proceso de despojo fue la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte y específicamente la modificación al artículo 27 constitucional, con el que se permitió la enajenación de bienes comunales y ejidales y la división internacional del trabajo generada a partir del tratado. De manera concreta, en México, la firma de éste supuso en el sector agropecuario la ejecución de dos acciones: por un lado, la cancelación de aranceles a las importaciones de maíz provenientes de Estados Unidos y, por otro, la eliminación o equiparamiento de los subsidios federales a la producción maicera.

La eliminación de aranceles a las importaciones de maíz estadounidense provocó la pauperización de las condiciones de vida de las y los campesinos, lo que provocó que cerca de 70% de esa población enfrentara desventajas como resultado de la apertura total del comercio con América del Norte (Maya y Cabada, 2009).

De manera que mientras que en México se producirían hortalizas, frutas y verduras, en Estados Unidos la producción se enfocaría hacia el cultivo de granos básicos como el maíz. En términos concretos, la especialización del campo mexicano a la producción de hortalizas ha significado que se desplacen algunos cultivos importantes para la autosuficiencia alimentaria y que ello, a la postre, genere una pérdida sustancial de seguridad alimentaria, dando paso a una agricultura mecanizada, industrializada, enfocada a la producción de mercancías agrícolas como los frutos rojos.

Además, ciertas características físicas, biológicas y edafológicas convierten a la Cañada de los Once Pueblos en un “enclave agroexportador”, caracterizado por articular capitales, modos de producción globales y recursos naturales locales, además de acortar y acelerar los tiempos de rotación del capital (Velázquez, 2019).

En retrospectiva, en la Cañada, y en Santo Tomás en particular, previo a la renta de terrenos comunales para la producción industrial de fresas y arándanos, se conjugaron una serie de condiciones y procesos que desterritorializaron a los comuneros y comuneras y se abrió paso a una agricultura productora de mercancías agrícolas.

La experiencia del agravio como catalizador del conflicto

La superficie del monocultivo de frutos rojos en Michoacán se ha incrementado. De acuerdo con datos del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, se pasó de cultivar 3,152 hectáreas en 2004 a 7,671 hectáreas en 2019.

Hasta hace algunos años, este incremento de las hectáreas de monocultivo de frutos rojos prosperaba sin cuestionamientos ni críticas por parte de ningún actor social. Con todo, este avance de los proyectos de inversión agrícola representado por el monocultivo comienza a levantar sospechas y cuestionamientos cada vez en más comunidades y territorios por las personas que los habitan, incluida la Cañada de los Once Pueblos y la comunidad p'urhépecha de Santo Tomás.

En este orden de ideas, este apartado tiene como objetivo exponer los agravios sentidos por los actores sociales en la comunidad de Santo Tomás y que dieron lugar al conflicto y a la posterior expulsión de la empresa agrícola de la comunidad. Se retoma la noción de *agravio*, que se entiende como una violación a las reglas sociales o como un “coraje hacia la injusticia” (Moore, 1996).

Para autoras como Marcela Meneses, la experiencia del agravio implica una valoración entre lo que se considera justo y lo injusto, y una crítica hacia cierto orden hegemónico:

En estas valoraciones sobre lo justo y lo injusto radica el sentimiento de *agravio moral*. Dimensión humana que si bien no determina el paso inmediato a la acción colectiva ni su sostenimiento, y menos aún su derivación en movimiento social –pues recordemos que lo que impera es cierto orden hegemónico, que para ser tal y ejercerse a cabalidad debe ser legitimado por los propios subalternos que aceptan y asumen su posición como parte de la “naturaleza de las cosas”, lo cual les permite soportarlo la mayor parte del tiempo sin oposición aparente–, sí aparece inevitablemente como argumento de los sujetos movilizados para explicar los motivos y las razones de su protesta, con los cuales pretenden cuestionar el orden imperante, defender sus valoraciones sobre lo que consideran justo, legítimo y posible, y exigir la restitución del daño al que sienten que fueron sometidos (Meneses, 2016:45).

De manera que, en el conflicto suscitado en la comunidad de Santo Tomás con la empresa agrícola, los agravios que funcionaron como catalizadores del movimiento de protesta y el ulterior movimiento de defensa del territorio contra las consecuencias del agronegocio de fresas y arándanos resaltan las de carácter ambiental, las afectaciones culturales, sociales, laborales y a la salud.

Afectaciones ambientales

En Santo Tomás, las afectaciones ambientales como resultado de las prácticas de la agricultura industrial de frutos rojos mantienen una relación estrecha con las prácticas de la empresa agrícola. Por ejemplo, un barbechado de más de 50 centímetros, cuando lo normal para los comuneros era barbechar la tierra a no más de 30 centímetros para no dejar el suelo sobrepuesto, además, la empresa surcaba la tierra sin tomar en cuenta el desnivel de los terrenos y las barrancas naturales, lo que provocó que se erosionara y deslavara el suelo cada que llovía.

Asimismo, las prácticas agrícolas que realizaba Agrosuperior trajeron como consecuencia la generación de diferentes plagas que nunca habían sufrido los terrenos comunales, pues si bien antes de la llegada de la empresa se sembraba maíz en su mayoría, lo cierto también es que no todos los comuneros sembraban al mismo tiempo, de manera que los espacios en descanso funcionaban como barreras biológicas para el control de plagas.

El uso de pesticidas agrícolas para el control de plagas como una actividad consustancial a las prácticas agrícolas industriales motivó también una preocupación en las y los comuneros, pues si bien ellos como campesinos igual llegaron a utilizar algunos pesticidas y fertilizantes sintéticos en el cultivo del maíz, nunca lo hicieron en la magnitud como la empresa lo hacía, de manera que se llegaron a cuestionar sobre los posibles efectos que su uso tendría tanto para las tierras como para el agua y los animales.

Esto generó en los y las comuneras un ejercicio de comparación de las actividades agrícolas de la empresa con las propias y las de sus antepasados, lo cual originó un sentimiento de agravio, como lo muestra Tata José Huerta, un comunero de Santo Tomás:

[...] participamos [en el conflicto con la empresa] como familia, participamos como comuneros porque pues veíamos, verdad, que los terrenos de cultivo pues estaban siendo mal utilizados, verdad, en contra de lo que nosotros pensábamos, verdad, o que vimos, verdad, en nuestros abuelos cómo se debería de trabajar con la madre tierra.⁸

Afectaciones culturales

Con todo, la llegada de Agrosuperior a la comunidad no significó sólo la generación de plagas, la erosión de los suelos, la deforestación y el uso indiscriminado de agroquímicos, sino también un cambio en el paisaje de los terrenos comunales, pues la empresa agrícola, con la finalidad de tener un campo con las características necesarias para instalar el monocultivo, barbechó y emparejó toda la superficie de la zona parcelada, de manera que la tierra o el suelo que sobró de dichos trabajos los trasladó a otro lugar, sin autorización previa de la comunidad, lo que se conoce como *trasiego de tierras*.

Por otro lado, las afectaciones provocadas por el proceder de la empresa no solamente fueron de carácter ambiental. Como menciono en el apartado precedente, en la instalación del monocultivo, la empresa agrícola no sólo barbechó y aplanó toda la superficie parcelada de la comunidad, también en lo simbólico parece haber instalado un monocultivo cultural que estaba terminando con los nombres de los predios de manera que, para la empresa y los mayordomos, todos los predios tenían el mismo nombre genérico.

De tal forma que ahí donde la comunidad, a través de la historia y las prácticas culturales, denominó a sus predios como: Conero, Potrero de Cura, La Tijera, Curirio, Terujpini, Pakapitaro, Tzintzunio y Kuereshan, para la empresa todo se reducía a Rancho 1, Rancho 2 y Rancho 3, así que la experiencia de la agricultura industrial en Santo Tomás no solamente instauró un monocultivo agrícola, sino una perspectiva monocultural que borraba los nombres de la memoria colectiva de los predios de la comunidad.

⁸ Entrevista realizada a Tata José Huerta, el 19 de febrero de 2020 en la comunidad de Santo Tomás.

Otra de las afectaciones provocadas por las prácticas del monocultivo de frutos rojos en la comunidad fueron los cambios en las rutinas tanto de hombres como de mujeres, comuneros, comuneras, como el resultado de la generalización del trabajo asalariado. La llegada de la empresa agrícola y del desplazamiento de la agricultura maicera significó la interrupción de ciertas prácticas agrícolas que permitían la convivencia familiar, pero también de actividades de responsabilidad comunal como las faenas y las asambleas comunales, como lo deja entrever el profesor Raúl Espino, comunero de Santo Tomás:

[...] nos estábamos alejando de esa parte, verdad, porque empezamos a pus del trabajo a su casa, de su casa al trabajo ya sin, sin ánimos, verdad, por el trabajo, o sea del trabajo a su casa y pues órale, nada más a pensar en mí, que tengo que alistarme, tengo que preverme de lo que, con lo que voy a, de lo que voy a ocupar para mañana, entonces nos fuimos deslindando, nos fuimos separando de esa convivencia y de nuestra responsabilidad para ir a las asambleas.⁹

Como sostienen Espinoza, Ramírez y Tello (2017), el capital agroexportador parece dominarlo todo y no se restringe a la vida en el surco, sino a la vida toda: la sala, la recámara, la cocina, la comunidad, y no es que haya –sostienen– un patrón en cada hogar, sino que la rutina y las formas de vida dominadas por los bajos salarios estructuran su vida cotidiana.

El desplazamiento de la agricultura maicera en la comunidad modificó las tradiciones que se tenían como eje central de las actividades culturales relacionadas con el cultivo del maíz como la preparación del terreno, el barbecho, la siembra, el cuidado, la cosecha, actividades en las cuales solía participar, si no toda la familia, sí gran parte de ella, por lo que el cultivo de maíz no solamente significaba una actividad productiva, sino también, y quizá en ello radique su importancia, una oportunidad de reforzar los lazos familiares.

En este mismo sentido, los cambios y las transformaciones se van dando paulatinamente también en la construcción de las mismas casas y atrás van quedando las construcciones tradicionales diseñadas

⁹ Entrevista a Raúl Espino, realizada el 20 de septiembre de 2019 en la comunidad de Santo Tomás.

en función de una cultura del maíz en las que, como señalara Bonfil Batalla, había siempre un espacio destinado para el almacenaje de las mazorcas, para el desgrane del maíz, para el fogón y el metate (Bonfil, 1987).

Además, en tiempos de la pandemia por covid-19, el desplazamiento de la agricultura maicera supuso un contexto de inseguridad y ausencia de soberanía alimentaria, que expuso aún más a las comunidades pues, a pesar de la pandemia, gran parte de su población tenía que salir de ellas para trabajar, no así aquella que mantuvo más o menos la agricultura para autoconsumo, que le garantizó alimento necesario.

Estos cambios en la rutina de la comunidad trajeron consigo la erosión de la parcela como espacio de socialización comunitaria, pero también el comienzo de la erosión de otras instituciones comunales como la faena. A decir de Guillermo Bonfil Batalla, la faena comunal “es una obligación que está implícita en el hecho mismo de formar parte de la comunidad (Bonfil, 1987:61), por lo que se entiende que es un ejercicio de reciprocidad social que Bonfil Batalla parece entender muy bien cuando sostiene que en la faena comunal “se adquiere la obligación de hacer lo mismo que otras hicieron por uno, cuando llegue el momento (Bonfil, 1987:61), lo que, en el caso de la comunidad de Santo Tomás, refiere al valor p’urhépecha de la *jarhoájperakua*, que es la ayuda mutua hacia la comunidad y hacia los otros.

En las comunidades un mecanismo de organización y cohesión social es la asamblea comunal o comunitaria y la asalarización del trabajo implicó en Santo Tomás que muchos de los y las comuneras asalariadas como jornaleras no dispusieran del tiempo suficiente para atenderlas como parte importante de la organización comunal y de la construcción identitaria colectiva.

Afectaciones sociales

Esta desintegración del tejido social comunitario originó que otras territorialidades incursionaran en el territorio de la comunidad de Santo Tomás, por ejemplo, la territorialidad narcocapitalista que inundó las calles de las comunidades de la Cañada de los Once Pueblos con venta de drogas como la denominada metanfetamina o droga *krystal*. Actividades

delictivas e inseguridad social fueron fenómenos que empezaron a ocurrir alrededor del monocultivo de fresas y arándanos. Algunos comuneros contaron que, de hecho, ellos mismos habían sido víctimas del hurto de maíz, por lo que cuando llegó la empresa le sugirieron construir un muro para proteger la frutilla, sin embargo, ésta no aceptó y comenzó a incrementarse el hurto de frutos rojos por la noche.

Afectaciones laborales

Como es de suponer, las afectaciones laborales provocadas por Agrosuperior fueron experimentadas en su mayor parte por los y las jornaleras agrícolas de Santo Tomás, pues están íntimamente relacionadas con las afectaciones a la salud. Es decir, en la medida en que sus derechos laborales no son respetados, se ocasionan daños a su salud.

Ello está muy vinculado con el incumplimiento que la empresa hacía de las normas oficiales mexicanas que regulan algunas de las actividades consideradas como peligrosas. En México, la normatividad que regula los derechos laborales de las y los jornaleros agrícolas, y las obligaciones de los patrones, son la Ley Federal del Trabajo y las normas oficiales mexicanas, especialmente las normas 003, 007 y 018, que regulan los usos de insumos fitosanitarios y agrícolas, así como las instalaciones, la maquinaria, el equipo, las herramientas, el sistema de identificación y comunicación de peligros y riesgos para la salud humana por el uso de sustancias químicas peligrosas en los centros de trabajo. Sin embargo, en Santo Tomás y en la Cañada el cumplimiento de este cuerpo normativo es laxo o por lo menos se cumple a medias, lo que pone en riesgo la salud de los y las jornaleras agrícolas.

Por otro lado, en el caso de la comunidad de Santo Tomás, muchas de las afectaciones sentidas por los y las jornaleras agrícolas y que posteriormente se convirtieron en un reclamo importante hacia la empresa tenían su origen en las “promesas” hechas por Agrosuperior para instalar el monocultivo en los terrenos comunales y que tenían relación con la generación de empleo contratando en su mayoría a las personas de la comunidad y designar en los puestos más importantes dentro del monocultivo a personas de Santo Tomás.

Aunque al principio sí se respetaron dichos acuerdos, con el paso del tiempo y el incremento de los maltratos por parte de los mayordomos, muchos y muchas de las jornaleras de Santo Tomás decidieron dejar de trabajar ahí para irse a otras empresas donde les pagaban mejor, por lo que la empresa comenzó a contratar jornaleros de otras comunidades.

Afectaciones a la salud

Quizá porque no las hubo o porque todavía no se mostraban o tal vez porque, como sostiene Seefoó (2005), los y las jornaleras agrícolas internalizan los riesgos del trabajo jornalero, las afectaciones a la salud en el caso de la comunidad de Santo Tomás ocasionadas por las prácticas de la agricultura industrial no fueron un reclamo sustancial hacia la empresa agrícola y por ende no se constituyeron como un motivo de la protesta social.

Más bien, operó ahí un ejercicio de imaginación hacia el futuro de la salud de los cuerpos de las y los jornaleros agrícolas que no estuvo a su propio cargo, sino de las autoridades civiles: ¿qué sería de la salud de ellos y ellas si se continuaba con el modelo de agricultura industrial? Por eso, una vez iniciado el movimiento de protesta en contra de la empresa agrícola se incluyeron exigencias para beneficio de la población jornalera.

Todas estas situaciones se construyeron mediante la comparación entre lo justo y lo injusto, lo propio y lo ajeno, es decir, las prácticas agrícolas propias y las implantadas, como afectaciones que motivaron la búsqueda de un responsable que se hiciera cargo de ello, a saber, la empresa agrícola.

Territorialidades en pugna: el conflicto

Como señalé, en Santo Tomás la llegada de la agricultura industrial de frutos rojos para exportación despertó una respuesta por parte de un grupo de comuneras y comuneros que se caracterizó por cuestionar y rechazar las prácticas y consecuencias de este tipo de agricultura desde algunos elementos culturales p'urhépechas. De manera que la respuesta

de este grupo ante la empresa Agrosuperior fue de recomunalización de las relaciones sociales y del territorio, es decir, en su lucha contra la agricultura industrial y sus consecuencias recurrieron a la reivindicación de algunos elementos importantes de su identidad p'urhépecha (Velázquez, 2019).

En este sentido, el conflicto con la empresa agrícola se desplegó como un conflicto de distribución ecológica (Alier, 2002), en el sentido de que tuvo lugar dentro del contexto de una distribución injusta de los beneficios y las afectaciones, pero también como un conflicto territorial ya que significó el choque de dos territorialidades o maneras distintas de concebir, habitar y administrar el espacio (Díaz, 2014; Velázquez, 2019), conflicto que además de conllevar consecuencias de carácter ambiental, laboral y de salud, también modificó y transformó el modo de vida comunal.

¿Cuáles es el origen profundo del conflicto entre estas dos territorialidades distintas?, ¿qué aspectos concretos motivaron el conflicto?, ¿mediante qué procesos avanzó la territorialidad agrocapitalista en los terrenos comunales? Pareciera que, en el fondo, el conflicto entre los comuneros y Agrosuperior responde a dos cosmovisiones o culturas distintas, lo que significa que cada una de las dos territorialidades en pugna, la comunal y la agrocapitalista, corresponden a una cultura particular que sostiene modos de vida distintos.

Pienso que, por un lado, la cosmovisión y cultura p'urhépecha da soporte a la territorialidad comunal y se basa en los valores comunitarios como la *jarhoájperakua*, o ayuda mutua, y que se refleja en las faenas comunales o en el apoyo desinteresado hacia el otro/otra comunera, o la *kaxumbikua*, que significa el ser honorables en la vida comunal, esto es, vivir conforme a la costumbre dentro de la comunidad. Valores que, además, dejan entrever una concepción de la naturaleza en la que ésta aparece como un ser y no como un objeto maleable, explotable, cuantificable y susceptible de ser convertido en una mercancía, pues, dentro de la cosmovisión p'urhépecha, la naturaleza se concibe como la *Nana Echeri* o la madre tierra.

La territorialidad comunal reconstruida en Santo Tomás se despliega sobre una base material (Velázquez, 2019), territorio ancestral que le da soporte a la vida comunal. Si bien se desconoce la fecha histórica de la fundación de la comunidad, se piensa que ésta tuvo su origen en una

travesía y que los primeros pobladores llegaron o bien de la comunidad de Nurío o de la comunidad de San Felipe de los Herreros en la meseta p'urhépecha, huyendo de la conquista española y en busca de agua (Janacua y Márquez, 2020). Aunque hay estas dos versiones del origen de la comunidad, entre los comuneros que impulsan y defienden la territorialidad comunal parece ganar terreno la teoría de que el origen se encuentra en Nurío, pues hay lazos afectivos y familiares con esa zona (Ventura, 2021).

En el caso de la comunidad de Santo Tomás, los agravios y afectaciones ocasionadas por la agricultura industrial despertaron una respuesta de comunalismo en el sentido que explica Eduardo Zárata:

Por comunalismo me refero a un proyecto de recomunalización de las relaciones sociales al interior de las localidades, por consiguiente, a un imaginario que proyecta un sentido de comunidad ideal, permeado tanto por las prácticas culturales añejas propias como por modelos de comportamiento político que son ya el resultado de la experiencia participativa de los actores en organizaciones e instituciones modernas y no comunitarias (Zárata, 2009:64).

En el conflicto suscitado en la comunidad con la empresa agrícola, había reivindicaciones que tenían relación con la defensa del territorio ancestral como base material de la identidad cultural, con respecto a la conservación de la biodiversidad, a la conservación de los elementos naturales de la comunidad y con defender la agricultura maicera que, a su vez, representa la base de actividades culturales que fortalecen la identidad cultural p'urhépecha como las fiestas tradicionales.

Vista de esta manera, la territorialidad comunal se desplegó en Santo Tomás como una estrategia para delimitar e influir el acceso, uso y control del territorio, específicamente de la zona parcelada de la comunidad (Sack, 1996) por parte de unos actores sociales concretos en contra de la territorialidad agrocapitalista.

De manera que, en su resistencia ante la agricultura industrial, los comuneros y comuneras de Santo Tomás identificados con la comunalidad, respondieron a cierto proyecto de comunidad en el que recuperaron y rehabilitaron prácticas consideradas por ellos y ellas como los elementos más importantes de la cultura p'urhépecha y, por ende, de la

territorialidad comunal como la tenencia colectiva de la tierra, la práctica de la agricultura maicera, algunos valores p'urhépecha –particularmente fue importante para ellos la *kaxumbikua* y la *jarhoájperekua*–, la costumbre o el sistema normativo interno de la comunidad desde el cual se consideraba como comunero a toda aquella persona que había nacido en la comunidad, lo que trascendía la agrarización de la decisión establecida por la empresa agrícola y finalmente la cosmovisión p'urhépecha de la naturaleza desde la cual ésta adquiere el estatus de sujeto más que de objeto maleable y susceptible de ser comercializable.

Resistencia comunal: más allá del conflicto

El eje temático que guía mi reflexión en este apartado es que el conflicto generado por los agravios y afectaciones de las prácticas de la agricultura industrial y sentidos por los y las comuneras de Santo Tomás dieron origen a un fortalecimiento de las prácticas de comunalidad. Es decir, que los agravios y el conflicto dieron lugar a una recomunalización dentro de Santo Tomás que se reflejó en aspectos concretos de la vida como la conformación y activación permanente de la ronda comunal,¹⁰ el fortalecimiento de la asamblea comunal como máxima instancia en la toma de decisiones y la reflexión en torno a la búsqueda del ejercicio directo del presupuesto económico de la comunidad.

De manera que la lucha contra la empresa agrícola y la territorialidad agrocapitalista generó un impacto moral (Poma, 2017) al saberse “vencedores y vencedoras” en el conflicto con la empresa trasnacional. En este sentido, en Santo Tomás puede hablarse de un antes y un después del conflicto.

Lo que sugiero es que el conflicto de distribución ecológica y territorial con la empresa agrícola supuso un cambio cultural en los y las comuneras que antepusieron la territorialidad comunal a la agrocapitalista y el triunfo desencadenó una experiencia que se manifestó en productos culturales concretos.

¹⁰ La ronda comunal consiste en la autoorganización comunal para proveerse seguridad por medio de la participación de los y las comuneras y constituye la rehabilitación de una práctica ancestral p'urhépecha.

La ronda comunal, como producto cultural emergente del conflicto con la empresa Agrosuperior, es también una rehabilitación de la ronda como herencia ancestral p'urhépecha que le ha permitido a la comunidad cuidar de sí mismas. Ello no ha sido fácil, pues no sólo enfrenta delitos menores, sino los embates del crimen organizado. En su camino, los comuneros y comuneras han tejido redes con otras comunidades que, como ellos, también han tenido que hacerle frente a la inseguridad.

La búsqueda del presupuesto directo, por otro lado, significa un esfuerzo por obtener mayor autonomía con respecto a la cabecera municipal. Indica un hartazgo hacia la política partidista, fundamentada en la división política moderna, en la que las comunidades p'urhépecha han sido tratadas como objetos y no como sujetos de derecho.

La experiencia de la comunidad de Santo Tomás con la agricultura industrial de exportación y la instauración de la ronda comunal y la búsqueda del presupuesto directo dejan entrever que las políticas dirigidas al campo y a las comunidades indígenas y rurales se han traducido en un profundo abandono de la producción maicera, de la seguridad pública, de las comunidades en términos presupuestales. La experiencia de Santo Tomás muestra que el despojo no pertenece al pasado, sino que es actual.

En el contexto de globalización económica e imperialismo capitalista en el que el papel del Estado-nación parece desdibujarse, asistimos al resurgimiento y fortalecimiento de las identidades étnico-culturales como una estrategia para sobrevivir; los sentimientos nacionalistas, sostiene Anthony Giddens (2000), brotan como reacción a las tendencias globalizadoras.

La vasta experiencia de la comunidad de Santo Tomás muestra que la gran crisis que actualmente atravesamos no sólo es ambiental, social, política, cultural por separado o una crisis del Estado-nación, lo que indica es que actualmente vivimos una crisis civilizatoria y que el proyecto que se encuentra en crisis es el representado por la sociedad occidental capitalista (Echeverría, 2011).

Conclusiones

Después de poco más de cuatro años de iniciar este proceso de investigación, miro a mi alrededor y observo con preocupación cómo incrementa el área de cultivo de frutos rojos, pero también de otros monocultivos como el aguacate por diversas latitudes del estado de Michoacán.

No obstante, también es posible ver y encontrar la irrupción de diversos movimientos en contra del cambio de uso de suelo y del uso de cañones antigranizo, consustanciales en la instalación de la agricultura de exportación basada en monocultivos.

Tan sólo en cuatro años se han configurado movimientos y acciones de protesta en contra de las afectaciones provocadas por la agricultura industrial en Michoacán de parte de diversos actores sociales como campesinos, comuneros, ganaderos y jornaleros. Como ejemplos de ello se pueden mencionar los casos de los comuneros de Zacapu, de los productores de maíz de Los Reyes, de los campesinos de la región de Lagunillas-Huiramba y el caso de los campesinos de los municipios de Villa Madero y Acuitzio del Canje, que se han organizado para ponerle un límite a la expansión del agrocapital en sus territorios.

Algunas de estas resistencias al agrocapital, como nos muestra el caso de la comunidad de Santo Tomás, apelan a otras formas de organización comunitaria y recuperan otras de relacionarse con la naturaleza, así como de producción alimentaria.

Aunque no propongo que la experiencia de los y las comuneras de Santo Tomás puede ser extrapolada a otras latitudes donde el agronegocio se ha instalado, sí considero que es un ejemplo y un parteaguas en una actualidad donde los ideales de la sociedad moderna occidental capitalista, como el individualismo y la creencia en el crecimiento económico a costa de lo que sea, han colonizado los sueños, los anhelos y los proyectos de desarrollo de las comunidades, erosionando el tejido social comunitario y, con ello, agravando la crisis civilizatoria que atravesamos.

Visto en retrospectiva, movimientos como el de la comunidad de Santo Tomás son luchas de resistencia, defensa del territorio, pero, sobre todo, de esperanza.

Bibliografía

- Alier, J. M. (2002), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria.
- Bonfil, G. (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, Ramdon House Mondadori.
- Díaz, E. (2014), *Despojo y resistencia, autonomía y violencia en el conflicto socioterritorial de Santa María Ostula, Michoacán, México*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Echeverría, B. (2011), *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz: vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Espinosa, G., Ramirez, E. y Tello, A. (2017), *Vivir para el surco*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giddens, A. (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México, Taurus.
- Giraldo, O. (2018), *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*, San Cristóbal de las Casas, Ecosur.
- Harvey, D. (2003), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- Janacua, J. y Marquez, N. (2020), *Extractivismo fresa: crónica de un conflicto ambiental en la Cañada de los Once Pueblos*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
- Maya, C. J. y Cabada Verdin, A. L. (2009), “Apertura y proteccionismo. Ambivalencia de la política agrícola de Estados Unidos y su impacto en la horticultura mexicana: el caso de Sinaloa”, en *Balance y perspectivas del campo mexicano: a más de una década del TLCAN y del movimiento zapatista*, México, Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 52-72.
- Meneses, M. (2016), “El agravio moral como resorte de la acción colectiva”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 57, pp. 43-51.
- Moore, B. (1996), *La injusticia, bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Poma, A. (2017), *Defendiendo territorio y dignidad. Emociones y cambio cultural en las luchas contra represas en España y México*, Campina Grande, Eduepb.
- Ramírez, L. A. (1986), *Chilchota: un pueblo al pie de la sierra*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

- Russi, D. y Martínez Alier, J. (2003), “Los pasivos ambientales”, *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, pp. 123-131.
- Sack, R. (1996), *La territorialidad humana. Su teoría y la historia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Seefoó, L. (2005), *La calidad es nuestra, la intoxicación... ¡de usted!*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Shiva, V. (1997), *Los monocultivos de la mente*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Velázquez, V. (2019), *Territorios encarnados. Extractivismo, comunismos y género en la meseta p'urhépecha*, México, Cátedra Jorge Alonso.
- Ventura, C. (2021), “Tensiones entre comunidad agraria e indígena en Santo Tomás, Michoacán”, *Historia Agraria de América Latina*, pp. 29-52.
- Winkler, K. (2013), *La territorialidad tz'utujil frente a la expansión de la caña de azúcar*, Guatemala, Magna Terra Editores.
- Zárate, E. (2009), “La comunidad imposible”, en M. Lisbona (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 61-85.

Acción colectiva frente al despojo. Actores e identidad comunitaria en la Montaña de Guerrero¹

ALFREDO MÉNDEZ BAHENA

Introducción

EL ESTADO DE GUERRERO VIVE UNA COYUNTURA sumamente compleja y convulsiónada, caracterizada por un notable dinamismo en los procesos sociales. En ese contexto, algunos de esos procesos tienen su origen en conflictos de tipo socioambiental y territorial, originados por proyectos de naturaleza neoextractivista que, al privilegiar intereses externos (privados o públicos) atentan contra los derechos de las comunidades dueñas de los territorios en disputa. Los casos más emblemáticos al respecto son las explotaciones mineras de Carrizalillo y Media Luna (en operación), la construcción de la presa La Parota (suspendido), el proyecto minero Corazón de Tinieblas (suspendido) y el intento por decretar la Reserva de la Biosfera de la Montaña (RBM) (cancelado).

La presente investigación se refiere precisamente a los últimos dos casos, pues como se mostrará, además de haberse proyectado sobre el mismo territorio, están muy relacionados. Ambos tienen al despojo

¹ El autor agradece profundamente a los miembros del primer Comité del Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio por permitirme ser parte de este proceso, particularmente al Prof. Apolonio Cruz Rosas y su familia, por su cálida hospitalidad, todas las enseñanzas y vivencias. A las compañeras del Centro de Estudios Ecuménicos y los compañeros de Tlachinollan y del Grupo de Estudios Ambientales AC (GEA) por los aprendizajes compartidos. A la Mtra. Anna Domínguez Corona por el acompañamiento y la lectura crítica del documento.

como elemento común: uno para favorecer el interés privado mediante 44 concesiones mineras que se habían otorgado en la región y, el otro, el supuesto interés público conservacionista del proyecto RBM. Ambos proyectos intentaron pasar sobre el interés social de las comunidades, sus derechos agrarios y sus derechos como pueblos indígenas, por lo que la población respondió con un amplio movimiento por la defensa de su territorio, que abarcó los municipios de San Luis Acatlán y Ayutla en la Costa Chica, y Malinaltepec, Iliatenco, Metlatónoc, Cochoapa, Atlamajalcingo del Monte, Acatepec y Tlacoapa, en la Montaña.

Para salvaguardar el territorio como bien común se conformó una instancia inter-comunitaria: autoridades de 13 núcleos agrarios que se reúnen de forma periódica e itinerante, que hacen actividades conjuntas y asumen un compromiso recíproco de defender el territorio del otro, al grado de conformarse bajo la figura del Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT). A partir del reconocimiento de que la acción colectiva es un fenómeno diverso y multifacético y que los actores colectivos “producen” tal acción porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (Melucci, 1991), es que me pregunté: ¿cuáles son los factores que permitieron el surgimiento de esta institución?

Producto de una invitación expresa por parte de su Mesa Directiva, desde la perspectiva de la investigación acción participativa durante seis años acompañé en las diversas actividades, recorrí todos los núcleos agrarios, brindé asesoría y sistematicé la experiencia del CRAADT. Realicé registros fotográficos, de audio y video, minutas de asambleas y entrevistas, con lo que se generaron insumos para reflexionar colectivamente con los actores involucrados, entre otros temas la estrategia de la lucha, la efectividad de sus prácticas políticas para salvaguardar la integridad del territorio comunitario, cómo aprovechar la experiencia para fortalecer el tejido social en la región y generar un proyecto regional para el desarrollo comunitario. Consciente de que requería nuevos referentes para entender lo que estaba viviendo como miembro de este proceso, me acerqué al posgrado en Desarrollo Rural, cuya dinámica me ayudó a ahondar en la problematización, clarificar el abordaje metodológico y la perspectiva teórica.

A pesar de que las primeras informaciones sobre el otorgamiento de concesiones mineras en la región datan de 2010 y que en 2011 se con-

vocó ya a un evento que buscaba formas de defensa frente a la minería, no es sino hasta octubre de 2012 cuando los gobiernos federal y estatal anuncian su intención de decretar la Reserva de la Biosfera de la Montaña de Guerrero, que las comunidades empiezan a organizarse. Explicar las razones de este aparente desfase en la temporalidad y la forma en que ocurrió el proceso organizativo de defensa del territorio constituyen la parte central de esta contribución. Por esta razón, la narración inicia en octubre de 2012 con la reconstrucción del proceso de información, organización y toma de conciencia entre los actores sociales de la región, desde el momento en que se detona la acción.

En las páginas siguientes se da cuenta del proceso de surgimiento de dicho consejo y las condiciones que influyeron en su conformación. Para ello es preciso entender la historicidad de la lucha por la defensa del territorio, empezando por los mecanismos que permitieron el surgimiento del Consejo como un sujeto colectivo, porque buscar mecanismos para su fortalecimiento requiere la comprensión de los elementos que permitieron su conformación. El análisis teórico se basa en las perspectivas que privilegian *el conflicto* y el papel de *la identidad y los actores sociales* para explicar la acción colectiva (Cfr. Alberoni, 1984; Melucci, 1991; Tarrés, 1992; Munck, 1995; Touraine, 1995), para entender cómo la amenaza al territorio y las formas de reproducción social de las comunidades logró reactivar las redes sociales construidas a lo largo de varias décadas de organización y lucha social, a pesar de las diferencias y disputas que existían en ese momento en la región.

La reserva de biosfera y las concesiones mineras: detonante de la movilización

El factor que detonó el proceso fue la amenaza de que varias comunidades verían afectada la capacidad de autodeterminación sobre su territorio y los recursos naturales, como resultado de dos proyectos promovidos por actores externos: *a*) las restricciones al uso de la tierra a consecuencia de un enfoque conservacionista promovido por el gobierno, que pretendía declarar la Reserva de la Biosfera de la Montaña, y *b*) el deterioro integral y de gran escala de los ecosistemas que sería ocasionado por aprovechamientos mineros a cielo abierto, toda vez que la mayor parte

de la región había sido concesionada por el gobierno federal en fase de exploración.

En la segunda mitad de 2012 la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales del Gobierno del Estado (Semaren) dieron a conocer su intención de establecer la Reserva de la Biósfera de la Montaña Alta de Guerrero con una extensión superior a las 157 mil hectáreas.

Ésta se conoció cuando ambas dependencias firmaron un convenio de colaboración con la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIEG), mediante el cual dicha universidad se encargaría del “proceso de información y consulta a las 250 comunidades indígenas para la creación de la Reserva de la Biosfera de la región de la Montaña de Guerrero”. El secretario de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Carlos Toledo Manzur, y el rector de la UIEG, Rafael Aréstegui Ruiz,

[...] suscribieron el convenio mediante el cual se informará y consultará a la población de los seis municipios de la Montaña y Costa Chica, comprendidos dentro del territorio que se pretende declarar área natural protegida, para que externen su opinión sobre la preservación de los bosques, aprovechamiento y sustentabilidad (...) Toledo Manzur indicó que en el proyecto trabajarán 30 egresados de la Universidad Intercultural, que serán coordinados con cinco profesores, para visitar las 250 localidades de la reserva (Harrison, 2012).

Esto provocó un malestar generalizado que movilizó a la población y la llevó a convocar de manera urgente al Foro en Defensa del Territorio del 6 de octubre de 2012. Este primer foro, convocado por las autoridades comunitarias de Malinaltepec, tuvo el objetivo de informar a los pueblos sobre las posibles implicaciones sociales, culturales y ambientales que tendría el decreto de la Reserva de la Biosfera de la Montaña.

Los convocantes señalaron “que dicho territorio les ha sido heredado por sus antepasados a los pueblos que habitan la región y son los únicos dueños, dándoles la tierra lo suficiente para sobrevivir, sin embargo, los gobiernos criollos y mestizos, con sus leyes y políticas quieren saquear sus riquezas naturales”.

Es así como el 6 de octubre, ante varios cientos de personas provenientes de diferentes comunidades, sobre todo de la parte alta de la Mon-

taña, se efectuó el Primer Foro Regional de Defensa del Territorio. El evento dio inicio cuando cuatro *principales* del pueblo *me'phaá* realizaron un ritual tradicional para propiciar buenos resultados del encuentro; acto seguido, las autoridades de las comunidades La Ciénega y Ojo de Agua (municipio de Malinaltepec), explicaron el motivo de la convocatoria y ofrecieron la información que hasta el momento había circulado en los periódicos y por boca de algunos jóvenes estudiantes. Las intervenciones de los asistentes desde un inicio tuvieron un tono molesto ante lo que consideraron un fuerte agravio hacia sus usos y costumbres, y un peligro a la integridad de sus territorios.

Numerosas intervenciones abundaron sobre el tema: “No somos burla del gobierno, qué pasa, por qué nuestros hijos están siendo contratados para golpear a su propia gente, que se vaya el que hace daño” (testimonio por parte de un señor *me'pháá* asistente al foro, 6 de octubre de 2012). A partir de estos razonamientos, uno de los acuerdos de los asistentes fue tomar las instalaciones de la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero para exigir la salida del rector Rafael Aréstegui Ruiz por haber firmado, a espaldas de las comunidades, el convenio con el cual se buscaría convencer a los pueblos de los aparentes beneficios del proyecto. En diferentes intervenciones, la mención del nombre del rector generó rechiflas y muestras de rechazo. Ese fue el último día en que el rector fue visto en la comunidad, pues el poco tiempo que aún duró en el cargo, lo hizo fuera de la región.

Fue entonces cuando nos enteramos del convenio firmado entre Rafael Aréstegui Ruiz, que venía fungiendo como rector de la Universidad Intercultural, y Carlos Toledo Manzur, secretario de Medio Ambiente y Recursos Naturales, a espaldas de los pueblos de estos seis municipios; ante lo cual nos preguntamos en el pueblo de La Ciénega: ¿por qué esa actitud de hacerlo a espaldas de los pueblos?, ¿por qué? Era la pregunta cuando convocamos a la asamblea general de nuestro pueblo de La Ciénega:

(...) Quiere decir [que para ellos] seguimos siendo objetos, cuando somos sujetos y nuestra dignidad está por delante, y esto se hizo a espaldas de los seis municipios, fue la inconformidad en las reuniones comunitarias y dijimos “ya basta”, porque la gente que trabaja en nuestras comunidades en nuestra región, debe fungir bien en sus tareas cotidianas (Testimonio de la profesora Maurina Morán al hacer una reseña del inicio del movimiento,

durante el X Foro en Defensa del Territorio, celebrado en Iliatenco el 9 de agosto de 2013).

Al argumentar sobre lo incorrecto de que personas externas intenten decidir sobre el territorio de las comunidades, algunas intervenciones ofrecieron información sobre la existencia de numerosas concesiones en la región para exploración minera de minerales metálicos y narraron la presencia de ingenieros de las empresas recorriendo los núcleos agrarios y haciendo mediciones. Fue así como la gente empezó a asociar ambos proyectos, reconociendo que era demasiada casualidad que ambos esfuerzos coincidieran en tiempo y espacio, sobre todo porque los dos venían por parte del gobierno federal.

En el foro se discutió ampliamente sobre los procedimientos para el establecimiento de una reserva de biosfera y las implicaciones que tendría para las comunidades cuyos territorios serían involucrados. Se habló de las restricciones que el decreto impondría a los pobladores para acceder a los recursos naturales y el papel que desempeñaría la Conanp para regular el aprovechamiento de dichos recursos; se enfatizó en la gran paradoja que significa la prohibición para que los pobladores aprovechen la leña y otros recursos forestales mediante esquemas de extracción a baja escala, pero que el Reglamento de Áreas Naturales Protegidas, derivado de la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LGEEPA) considera la posibilidad de autorizar proyectos extractivos de mayor envergadura, como en el caso de materiales pétreos y explotación minera (que a todas luces es contraria a la conservación ambiental), y otorga facultades para ello al director de la reserva, nombrado por el gobierno federal (DOF, 2014). Existe evidencia de que las políticas neoliberales llevadas a cabo en las últimas décadas favorecieron la privatización de numerosos recursos naturales y las Áreas Naturales Protegidas (ANP) establecidas desde el gobierno federal no fueron la excepción. Armendáriz (2016) demuestra que “un total de 63 ANP federales presentan traslapos con concesiones mineras y 13 de las cuales, además, tienen uno o más proyectos mineros (29 en total)” y agrega en su análisis, “por categoría de manejo, las Áreas de Protección de Flora y Fauna (APFF), Áreas de Protección de los Recursos Naturales (APRN) y Reservas de la Biosfera (RB) tienen una mayor incidencia de concesiones y proyectos mineros” (Armendáriz, 2016).

La lectura y análisis en las asambleas de artículos puntuales en el citado reglamento, evidenció esta contradicción entre el discurso conservacionista que pone límites al manejo campesino, pero deja abierta la posibilidad de explotaciones de alto impacto ambiental y social dentro de las mismas Áreas Naturales Protegidas.

La lectura detallada del *Estudio Previo Justificativo para el establecimiento del área natural protegida con la categoría de Reserva de la Biosfera-Montaña de Guerrero en el Estado de Guerrero* (EPJ; Conanp, 2012) permite identificar otra fuerte contradicción. En primer lugar se reconoce: *i*) la importancia biológica de la región, *ii*) su aceptable grado de conservación, *iii*) que la cosmovisión de ambos pueblos indígenas es “compatible con la conservación de los ecosistemas”, y *iv*) que “la estructura organizativa de las comunidades favorecería el manejo”; se menciona como antecedente que existen diversos polígonos certificados como Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación (ADVC), que son legalmente consideradas como ANP. La pregunta entonces es: ¿por qué las dependencias vieron la “necesidad” o “pertinencia” de sobreponer un decreto de reserva de la biosfera? Existen evidencias de la conservación e importancia biológica y de recursos naturales existentes en la región (Méndez *et al.*, 2009). Entonces, ¿por qué reemplazar la gestión comunitaria que es la que ha conservado los recursos naturales y los servicios ecosistémicos? La respuesta es que mediante este tipo de mecanismos el gobierno federal buscaba lograr dos objetivos: por un lado incrementaba la superficie “oficialmente bajo régimen de conservación” y con ello cumplir con acuerdos internacionales en materia ambiental; en segundo lugar, al sobreponer una autoridad federal por encima de las asambleas agrarias se allanaba el camino para la entrada de los proyectos mineros, mecanismo que, como demuestra el estudio de Armendáriz (2016), se ha ensayado en otras regiones.

Aunque en apariencia son proyectos contradictorios, la RBM y la megaminería a cielo abierto tienen elementos en común: el más notable es que implica el despojo a las comunidades indígenas, justificado en la noción de que los bienes comunes están sujetos irremediabilmente a la degradación, que las comunidades no tienen capacidad para aprovechar de forma productiva los bienes, por lo que es preciso privatizarlos, y que tampoco pueden garantizar la conservación ambiental, por lo que es necesario estatizarlos estableciendo un ANP. Por ello, no se trata de una

simple oposición a los procedimientos, sino de cuestionar el fondo de las políticas gubernamentales que invisibilizan el conocimiento, los derechos y las formas de organización locales, a pesar de que justamente la cultura y gobernanza locales son elementos centrales para que los bosques de esta región se mantengan en el buen estado de conservación actual, como lo reconoce el mismo estudio de la Conanp (2012).

A partir de estas reflexiones en la asamblea, se acordó resistir al intento por imponerles el decreto de la reserva y favorecer la entrada de las empresas mineras. Para coordinar la tarea, en el segundo foro se acordó conformar el Consejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, integrado por las 13 autoridades agrarias, al cual se le tomó protesta en esa misma ocasión. A partir de este momento, el consejo sesionó mensualmente y de forma itinerante, recorriendo todos los núcleos agrarios involucrados, para informar, generar conciencia y organizar la lucha. Las asambleas mensuales permitieron no sólo resolver dudas, sino involucrar a las autoridades de todos los núcleos agrarios y reactivar las redes de apoyo generadas en diferentes momentos de la lucha social, lo que fue particularmente importante, ya que en ese momento la disputa por el rumbo que debía tomar la CRAC-PC tenía enfrentados a diversos actores.

El análisis del movimiento social debe empezar con las relaciones sociales, y no con los actores en sí mismos, toda vez que la identidad de dichos actores sólo puede ser definida en alusión al conflicto real con un adversario y reconociendo la meta de la lucha (Touraine, 1995). Esto parece estar muy claro entre los participantes de este movimiento, como lo explica el profesor Apolonio Cruz:

El punto principal que nos mueve es el problema: nos van a explotar las minas, ¡ah caray! nos van a traer desgracias grandes, nos van a envenenar el agua, va a tapar los terrenos de cultivo; ¡No hay que dejarnos! Entonces prácticamente el problema se vuelve el líder y eso nos une a todos; vamos a la asamblea, a un lugar, vamos a otro, para ver qué hacemos en contra de esas pretensiones, sea la mina o la reserva de la biosfera, hígole si entra eso ya no voy a poder entrar a mi terreno, de dónde voy a sacar leña, de dónde voy a sacar madera para los postes del corral, ajá, ¿y mi café y mis plátanos? ¡No, yo voy a la asamblea para saber... no piensan en Apolonio, no piensan en fulano, no! Piensan en el problema; no se dice que el problema es el líder,

¡pero sí! (Testimonio del profesor Apolonio Cruz Rosas, comisariado de Bienes Comunales de Santa Cruz El Rincón, noviembre de 2015).

Los movimientos sociales son formas de acción colectiva que responden a dos condiciones: 1) son siempre expresión de un conflicto social, es decir, son expresión de la oposición entre al menos dos actores por la apropiación o el control de recursos que ambos valoran (en este caso el territorio comunitario y sus recursos naturales, sean éstos bosques o minerales); 2) tienden a provocar una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema dentro del cual se hallan situados, como las normas o formas de apropiación o de distribución de los recursos sociales (Melucci, 1999), como en este caso que el cuestionamiento es sobre la legitimidad del Estado para decidir unilateralmente la apropiación o distribución de los recursos existentes en un territorio que las comunidades asumen como propio.

Lo que se manifestó aparentemente sólo en respuesta al intento por imponer el decreto de un ANP y la entrega de concesiones mineras, en realidad expresa un conflicto mucho más profundo, que se origina por el choque entre dos matrices civilizatorias, dos formas distintas de entender el *ser y estar en el mundo*.

Nosotros no estamos de acuerdo en la RBM, y se lo hemos dicho a Taurino [Hernández, empleado de la Conanp]; tan sólo ahora con la reserva que tenemos enfrente [se refiere al área voluntaria de conservación] ya no podemos cortar leñas ni sembrar la milpa, y la gente se enoja y viene a reclamar a la comisaría; por eso tenemos que echar abajo ese proyecto y no dejar que lo hagan, pero debemos recordar que esos certificados son por 10 años, que las concesiones son por 50 años, así que si este año no los dejamos, van a venir el otro año y el otro; por eso tenemos que estar fuertes, estar unidos para no dejar pasar (Testimonio del señor Silvino Santos Rojas, comisariado de Bienes Comunales de Colombia de Guadalupe, durante el segundo foro realizado en Colombia de Guadalupe, el 10 de noviembre de 2012).

Un escenario que implica la imposibilidad de mantener sus formas de reproducción social resulta inaceptable para la gente, aunque el discurso oficial pretenda hacerlo atractivo ofreciendo algunos beneficios. Es muy interesante cómo los habitantes de la región no sólo perciben lo

magro de esos supuestos beneficios, sino también lo desproporcionado que resultan los daños que se avizoran y que, de ninguna forma podrían ser compensados. Al respecto, es preciso enfatizar que la importante diversidad biológica y de recursos naturales existentes en la región se conservan en buena medida gracias a una serie de mecanismos comunitarios que, ejecutados por medio de sus propias instituciones, regulan el acceso, establecen áreas de protección, realizan labores de restauración y defienden los bosques frente a la tala clandestina. Esta institucionalidad basada en usos y costumbres promueve activamente la conservación del entorno, de sus medios de subsistencia y de los importantes servicios ecosistémicos que presta la región, con mayor eficacia que los mecanismos centralizados promovidos por el gobierno federal. En numerosos casos, los decretos no han logrado frenar e incluso han acelerado los ritmos de deterioro ante la ausencia de una autoridad que vigile *in situ* y que tenga un verdadero compromiso con la gente y su territorio.

Sostengo que en la lucha del Consejo de Autoridades por defender el territorio comunitario es posible retomar lo que afirma Touraine (1995): que el movimiento social constituiría la forma más compleja de la acción social, pues se ubica en los conflictos centrales de una sociedad entre adversarios que poseen interpretaciones opuestas y conflictivas sobre el modelo de sociedad. Lo que se pone a debate es la legitimidad del Estado para decidir sobre los medios de producción (en este caso el territorio y el subsuelo) al concesionarlos o tratar de imponer restricciones en el acceso, sin el consentimiento de los dueños originales y primigenios. Este debate cuestiona uno de los fundamentos en que se erigió el Estado mexicano.

Sin embargo, esta noción tan elemental sobre el origen del movimiento no logró ser comprendida por los funcionarios federales y estatales, que pretendieron descalificarlo interpretándolo como un problema de falta de información, de manipulación y de conflictos internos. Aún entre los funcionarios del sector ambiental y con cierta afinidad hacia el manejo campesino, prevaleció una *visión inocente*: afirmar que el decreto y el programa de manejo como RBM hubieran podido frenar la entrada de la explotación minera; pensar que una alianza entre la Semaren y las comunidades hubiera podido imponerle al gobierno federal una modalidad de manejo no contemplada en las leyes específicas; pensar que esto no fue posible sólo porque hubo desinformación, conflictos in-

ternos y se generó división, o incluso pensar que el de Aguirre Rivero² sería un gobierno de izquierda que potenciaría las iniciativas comunitarias. Es aún más grave que se juzgue como violenta y mal informada la reacción comunitaria, cuando son justamente las acciones de gobierno –mediante sus diferentes instancias– las que llegaron a violentar la forma de vida de las comunidades.

Más allá de estas explicaciones simplistas que pretenden desvalorizar la resistencia comunitaria, al reducirla a la poca comprensión de la problemática o a la manipulación originada por conflictos entre líderes, para la gente de las comunidades existía una amenaza real: fuera la destrucción ambiental ocasionada por la explotación minera, o fuera la prohibición para el uso de porciones de su territorio, en ambos casos significaría dejar de contar con una importante fracción de bienes o servicios ambientales de los cuales depende directamente su bienestar.

Los actores sociales en la conformación del Consejo Regional de Autoridades Agrarias

Ningún modelo racional, planteado en términos de cálculo de costos y beneficios, puede explicar la acción colectiva si no presupone constituida la identidad de los actores sociales, pues para establecer un vínculo entre intereses y movilización colectiva se requiere de una identidad colectiva, de un “nosotros” en el cual reconocerse para dar consistencia y continuidad a la acción (Giménez, 1994). La identidad constituye un nudo crucial para toda teoría de la acción y, particularmente, para una teoría de los movimientos sociales.

Me parece que, en este caso, un factor fundamental es la identidad como miembros de un pueblo originario, ya sean *me'phaá* o *na savi*, las comunidades conservan un sentido de pertenencia muy arraigado, que se evidencia en su cosmovisión, lengua y ritualidad, y donde la idea de *hacer comunidad* se expresa cotidianamente en el sistema de cargos y otros mecanismos de acción colectiva, sea en aspectos religiosos, agrarios,

² Ángel Aguirre Rivero fue gobernador de Guerrero de 2011 a 2014 cuando tuvo que renunciar debido a la presión social que reclamaba por la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa.

cívicos, culturales o políticos, la gente acostumbra organizarse para realizar diversas actividades de forma comunitaria.

La identidad es importante porque allá se dice: somos hermanos, de raza, y entre nosotros no nos podemos golpear, no nos podemos rechazar, no nos podemos discriminar; al contrario, nos tenemos que cuidar, somos los mismos, estamos en la misma clase social, estamos en la Montaña, respiramos el aire de la Montaña, tomamos el agua de la Montaña; no somos enemigos, somos compañeros, somos hermanos, y ese sentir nos abrazó más. (Profr. Apolonio Cruz Rosas, comisariado de Bienes Comunales de Santa Cruz El Rincón. Entrevista realizada en noviembre de 2015).

Si bien la tradición comunitaria es un referente organizativo e identitario importante para entender este proceso, no es suficiente. En este punto resulta pertinente incorporar la teoría de las necesidades en la teoría marxista. Al respecto, Marx afirma que “La sociedad capitalista como totalidad, como ‘cuerpo social’ no produce sólo la alienación, sino también la consciencia de la alienación, dicho en otras palabras, las necesidades radicales” (Heller, 1986:112). Pero no se trata de la mera conciencia empírica de la pobreza que impera en la región, sino más bien de una conciencia más profunda, que surge primero entre algunos líderes y que paulatinamente se comparte producto de la reflexión colectiva de muchos años, sobre la situación en que se encuentran.

Por ello, un factor relevante para entender la respuesta de las comunidades es el papel de actores particulares, cuya presencia y peso específico ayudó a aglutinar el movimiento. Para que se inicie una lucha es necesaria la presencia de sujetos, la experiencia de lo que es un conflicto colectivo, de cómo se conduce, de algunas herramientas que poner en juego (Alberoni, 1984). La presencia de dichos personajes se explica por medio de un largo proceso organizativo. Las históricas condiciones de marginación y pobreza en que se encuentra la región, aunadas al abandono institucional, generaron la conciencia de que sólo mediante la organización y la conjunción de fuerzas sería posible transformar la lacerante realidad que enfrentan las comunidades *me'phaá* y *na savi*.

Desde finales de la década de 1960, con la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), organización político-militar fundada por Genaro Vázquez Rojas, hasta las luchas de inicios del siglo XXI, las comunidades indígenas de la región Costa Montaña de Guerrero han sido

protagonistas. Otro referente fundamental es el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CG500ARINP), enmarcado en la Campaña Continental de protesta luego de cinco siglos de conquista. La confluencia de tantos y tan diversos actores, aunada a la energía y reflexión que se logró conjuntar en torno a esta campaña, fueron un espacio que potenció las inquietudes y reclamos históricos de los habitantes de la Montaña. Parte de esa energía se canalizó hacia la constitución del Consejo de Autoridades Indígenas (Cain), que devino en la conformación del Consejo Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC). El gran aporte del Cain fue que por primera vez los habitantes de la Montaña participaron masivamente en un proceso social, en el que se sentaron a definir colectivamente un imaginario de futuro, y que dieron los primeros pasos para construirlo.

Como parte fundamental de este análisis es necesario reconocer a dichas comunidades como *sujetos sociales* en el sentido de Zemelman (2011), pues su accionar los constituye como agentes transformadores de la realidad. La charla con algunas personas de la región permite constatar cómo su accionar se hizo necesario en el contexto de marginación y abandono institucional en que se encontraban, y cómo fue dicha necesidad lo que logró movilizar las voluntades individuales y aglutinarlas en torno a un proyecto social que fueron delineando sobre la marcha, pues este fin colectivo es siempre de largo alcance. Dicho proyecto podría ser definido como una utopía, en términos de que significó *pensar lo no pensado*, es decir, plantear alternativas que se salen de los marcos de lo ya estructurado, pues la construcción de la utopía genera una línea divisoria entre lo ya dado del presente y lo que pueda darse como futuro, lo cual implica dos momentos cruciales: la capacidad para percibir opciones, que se constituye en exigencia de potenciación de la realidad, y el momento de determinar su viabilidad, que conlleva a concretar la utopía en políticas y acciones concretas que contribuyan a su construcción (Zemelman, 2011). La utopía comienza al plantear los pensamientos y acciones que promueven resolver no sólo lo propio, sino lo colectivo, como lo menciona una autoridad *me'phaá*:

En la región, antes de tener las reuniones de Cain, el pecado más grande que teníamos era la indiferencia, ser indiferentes, tener una mentalidad individualista, una mentalidad localista: si es para mi barrio sí, lo demás no me

interesa; si es para mí sí, lo de aquellos no me interesa; si es problema de aquel, es muy su problema, mientras no me pase a mí está bien; esos pensamientos son la debilidad; yo así pensaba, no veía problemas, todo estaba bien (...), pero cuando empezamos a platicar, a reflexionar con profundidad de que no estamos condenados a estar siempre en la marginación, sino que también tenemos derecho, también podemos, entonces empieza a resaltar que sí hay problemas, que también tenemos derechos a tener carretera pavimentada, servicios médicos, buenas escuelas, luz eléctrica, agua potable, y nos pusimos a hacer eso, se lograron cosas, pero sólo estando unidos (Profesor Apolonio Cruz Rosas, comisariado de Bienes Comunes de Santa Cruz El Rincón. Entrevista realizada en noviembre de 2015).

El Cain y la CRAC impulsaron un proceso de base, en el que la participación directa de la población por medio de las asambleas comunitarias poco a poco generó un sentido propio de hacer política, no mediante la representación sino de la participación ciudadana directa en un sinnúmero de tareas, desde las estratégicas hasta las sencillas y cotidianas. Es decir, que al tradicional sentido de comunalidad se le sumó y enriqueció con esta forma particular de hacer política, que se puede definir como el mandar obedeciendo.

El contexto nacional e internacional estaba caracterizado por una intensa lucha política de los pueblos originarios a todas las escalas; armados inicialmente sólo con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pero sobre todo con la certeza de que dependía de ellos transformar las precarias condiciones de vida en que se encontraban, iniciaron la construcción de lo que a la postre sería uno de los más importantes referentes del movimiento indígena nacional, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC), no sólo por haber logrado revertir el clima de inseguridad que privaba en la región, sino porque lograron establecer un verdadero control sobre su territorio y proyectar en él su imaginario de futuro. El freno a la delincuencia (incluida la proveniente de policías y militares) generó estabilidad y protegió la producción y el ingreso, la organización comunitaria presionó políticamente hasta lograr ciertos beneficios en infraestructura carretera, eléctrica, de salud y comunicaciones, además de llevar a la creación o instalación de tres diferentes universidades en la región. Algunos de esos liderazgos lograron abrir espacios en partidos

políticos de izquierda y acceder por medio de las urnas a diputaciones y presidencias municipales, sacudiéndose a los viejos caciques del partido oficial; lograron incluso resolver viejos conflictos agrarios que amenazaban la tranquilidad de la región como lo hicieron con el Consejo de Autoridades Agrarias por la Paz y la Reconciliación.

Antes del 90, había asambleas, pero sólo localistas, sólo para lo pequeño, lo que es ya, pero no pensar a futuro ni tener visión; eso nace con Cain, primero unos cuantos, y de ahí fuimos invitando más y más, hasta hacernos fuertes, ya éramos más de 400 los que nos reuníamos; así se logró la construcción de la carretera Tlapa-Marquelia, la UPN en El Rincón, las casas de salud, la creación de la Unisur (Testimonio del profesor Apolonio Cruz Rosas, comisariado de Bienes Comunales de Santa Cruz El Rincón, noviembre de 2015).

Todo este proceso, además de los beneficios directos que se puedan enumerar, representó un espacio de formación de ciudadanía para las comunidades de la región, que paulatinamente se hicieron conscientes de sus derechos, de la discriminación histórica de que han sido objeto, de su capacidad para organizarse y de la fuerza que se puede construir mediante la unidad. En este caso particular, me refiero a sus derechos sobre el territorio amparados en la Ley Agraria, pero también a su derecho como pueblos originarios a la consulta previa, libre e informada sobre proyectos que afectan sus condiciones de vida y su reproducción social y, por supuesto, el derecho a constituir sus propias instituciones, que han ejercido a lo largo de estos años.

Ejemplo de lo anterior son dos triunfos en el plano político que han logrado las comunidades de la región durante 2017. El primero es que la autoridad electoral reconociera el derecho a la elección por sistema normativo propio en el municipio de Ayutla de los Libres. El segundo, son los amparos federales otorgados a la comunidad de *Júba Wajúin* (San Miguel del Progreso, municipio de Malinaltepec) que impide a la Secretaría de Economía otorgar concesiones mineras dentro de este territorio sin la consulta a los habitantes.³

3 Para mayor información consultar <http://let.iiec.unam.mx/node/1308>

La historia del movimiento social de los pueblos indígenas en la Costa Chica y Montaña de Guerrero se remonta a más de 30 años. Con triunfos y fracasos, con momentos de amplia movilización y de fuerte reflujo, pero la gente de la región tiene en su haber una experiencia de la cual echar mano para enfrentar nuevos problemas que se les presentan. Estos movimientos han constituido una escuela de lucha y participación política, que además de los logros concretos formó una conciencia social y una creciente participación de mujeres y jóvenes, que les ha permitido impulsar sus propias reivindicaciones hacia fuera y hacia dentro de las propias comunidades.

Para dimensionar mejor el papel formativo que tuvieron estas luchas, es pertinente retomar las palabras de Kertzer, “la acción no nace de los cerebros de los organizadores, sino que se inscribe y transmite culturalmente. Las convenciones aprendidas de la acción colectiva forman parte de la cultura pública de una sociedad” (Tarrow, 1997:50). Sin dejar de reconocer como un factor crucial la coyuntura sumamente favorable de que algunas autoridades agrarias estuvieran representadas por líderes comunitarios que gozan de amplia experiencia y consenso regional, cuya experiencia y claridad política permitió identificar rápidamente escenarios de riesgo para las comunidades, es necesario puntualizar que fue la cultura de participación nacida en la lucha lo que dio fuerza y permitió sostener el movimiento durante tantos años. Por ello no se trata de estudiar a los actores sociales en sí mismos, sino por medio de su acción (Giménez, 1994).

En este punto es pertinente hacer una pausa para comentar sobre el primer intento por constituir un movimiento de defensa del territorio frente a la megaminería en la Montaña. A partir de que se conoció la información sobre las concesiones, la CRAC-PC convocó en marzo de 2011 en San Luis Acatlán a un evento encaminado a buscar formas conjuntas de defensa frente a la minería. A dicho encuentro llegaron diversos medios libres y organizaciones sociales. Resultado del mismo, unos días después inicia la campaña “A Corazón abierto, defendamos nuestra Madre Tierra en contra de la minería”, con la que se buscaba alertar a la población sobre el peligro que se avecinaba. Se hicieron anuncios en las radios comunitarias, pintas en casas y carreteras y se editó el libro *El respeto a nuestra tierra es justicia ¡No a las mineras!* (González et al., 2011), elaborado por investigadores del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México (INAH) y de la Universidad Autónoma de

Morelos, y editado también bajo las siglas de la CRAC-PC. Sin embargo, esta campaña duró poco. Todavía en el evento de aniversario de la CRAC-PC, en noviembre de 2011, se intentó darle seguimiento, pero sólo algunos de los participantes lograron sostener el esfuerzo mucho más tiempo. “(...) la campaña que inició con mucha fuerza, no avanzó más allá de esta primera etapa muy activa. (...) la resistencia a las minas traslada su epicentro de lucha de San Luis Acatlán en la Costa-Montaña, a las comunidades de más arriba en lo que ya es propiamente la región Montaña” (Mora, 2014:139).

El que este primer intento no lograra consolidarse puede deberse a dos factores: el primero es que el peligro aún no se sentía tan inminente, como sí lo fue en el momento en que se firmó el convenio entre la UIEG, la Conanp y la Semaren, como ya se argumentó en líneas anteriores. Sin embargo, el segundo factor probablemente haya sido el peso político específico y la capacidad de aglutinar que tuvieron los convocantes como parte de una base social, que generó la confluencia de redes sociales específicas. Los párrocos de la Pastoral Social y las hermandades que se forman alrededor de los santos católicos, los y las líderes campesinos, algunas veces vinculados al proceso 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, a la CRAC-PC o a los Consejos Regionales (Domínguez y Korsbaek, 2020), o aquellos profesores y profesoras cuya formación les permitió poner nuevos elementos al servicio de los movimientos, todos en su conjunto lograron movilizar una amplia base de apoyo.

La conciencia de que no se trataba sólo de un problema de las comunidades en la parte alta, sino de toda la región, reactivó las bases de apoyo que en algunos casos se encontraban desactivadas y latentes, y en otros, en abierto conflicto por cambios en la conducción de la CRAC-PC y el acercamiento que tenían sus nuevos líderes con los gobiernos estatal y federal. Las redes de apoyo lograron reactivarse soslayando los conflictos internos para hacer frente a la amenaza común.

La capacidad de convocatoria ocurrió no sólo al interior de sus comunidades, sino para allegarse una serie de aliados, como el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (Unisur), el Grupo de Estudios Ambientales AC (GEA) y de la Universidad Autónoma de Guerrero, cuya experiencia en la defensa de los derechos humanos, de participación en diferentes movimientos de resistencia a

escala nacional, en la organización social de base, y/o en aspectos técnicos y organizativos relativos a temas ecoterritoriales, permitió identificar las amenazas con mayor claridad y ampliar las redes de solidaridad, ayudaron a generar conciencia y fortalecer la base social, así como a clarificar la estrategia legal.

Los elementos culturales de que dispusieron les permitieron poner en juego una diversidad de herramientas, logrando así agrupar a varios sectores de la población. Las convocatorias para la movilización regional como la toma de la UIEG o los bloqueos carreteros, las reuniones de organización, los foros itinerantes por todo el territorio involucrado en la lucha, los talleres de formación para las autoridades, la elaboración de documentos para la defensa legal, el reforzamiento de las asambleas agrarias o de vecinos, el trabajo en las misas y otros grupos ligados a la iglesia, los encuentros para compartir experiencias, la promoción de las técnicas de cultivo y formas de aprovechamiento de los bienes comunes, todo ello sirvió para revalorar la cultura local, para fortalecer el tejido comunitario e intercomunitario, para la creación de redes y generar la confianza necesaria, tanto respecto a lo legítimo de su lucha como en términos de la fuerza que estaban logrando movilizar.

Apoyado en diversos aliados, el CRAADT incursionó en el plano de la defensa legal y política, incidiendo dentro de sus limitaciones en las escalas estatal y nacional, donde tuvieron avances importantes, desde la salida del rector de la UIEG-IMA y del secretario de medio ambiente; la cancelación del proyecto de reserva de la biosfera; la cancelación de 22 de las 44 concesiones que existían en la región, con lo cual la superficie concesionada disminuía drásticamente de 142,432 ha a sólo 32,616 ha. Los amparos ganados por la comunidad de San Miguel del Progreso contra el otorgamiento de concesiones mineras sin haber sido consultados previamente, y contra la declaratoria de libertad de terrenos que había hecho la Secretaría de Economía, constituyen logros importantes, pues sentaron jurisprudencia sobre el tema.

Estos logros cobran mayor relevancia al percatarnos que, con base en su cultura, las comunidades fueron capaces de plantear un movimiento que reivindica su modo de ser y estar en el mundo, apropiándose de elementos culturales nuevos y apoyándose en aliados externos, pero garantizando siempre la autonomía en sus procesos de toma de decisiones, en lo que Bonfil define como control cultural (1983).

Conclusiones

El conflicto territorial en la Montaña puede describirse como la lucha entre dos matrices civilizatorias. Las comunidades luchan porque se respete su forma de vida y de organización, la preeminencia de la propiedad social, de los bienes comunes y los derechos colectivos, frente a quienes buscan despojarlos para favorecer el interés privado, que en este caso se expresa en las concesiones otorgadas a empresas mineras trasnacionales por periodos de hasta 50 años, o bien favoreciendo un supuesto interés público conservacionista, expresado en el proyecto RBM y justificado desde el argumento de proteger el patrimonio natural. Ambas formas de despojo parten de la misma lógica, que es pensar a las comunidades incapaces de administrar de forma colectiva y eficiente los recursos naturales y que sólo el Estado o la iniciativa privada pueden hacerlo. Las comunidades aglutinadas en torno al consejo han demostrado fehacientemente que son ellas las que lograron conservar hasta nuestros días los recursos y servicios ecosistémicos de la región. Esta evidencia subraya la importancia de trascender la visión eurocéntrica hegemónica, para promover un diálogo que propicie mayor equidad epistémica y que permita encontrar alternativas en un contexto de crisis planetaria.

Resulta relevante que en medio de un clima de mucha tensión que se vivía en la región, principalmente por la fractura al interior de la CRAC-PC luego de que se polarizaran las diferencias entre muchos de sus fundadores y las nuevas dirigencias, en tan sólo un par de meses se logró constituir una nueva instancia intercomunitaria, el Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT) capaz de aglutinar a todos los núcleos agrarios de la región. En las páginas precedentes se mostró cómo esto fue posible gracias a ciertos factores:

- a) El conflicto que cuestiona la legitimidad del Estado para decidir unilateralmente la apropiación o distribución de los recursos existentes en el territorio de las comunidades, quienes reivindican su derecho a decidir;
- b) La identidad compartida como pueblos originarios, incluida su ritualidad y su historia de organización, que se enraiza en la región y les ha permitido enfrentar de forma autogestiva las adversidades y el abandono institucional; y

- c) La existencia no sólo de liderazgos sino de una amplia base social que, a lo largo de los años de lucha, potencia su capacidad de agencia, gracias a su legitimidad, experiencia y organización política, que además les permitió allegarse aliados externos como coadyuvantes.

El proceso también permite aprender sobre la participación de actores externos. Considero un acto de justicia social que las instituciones educativas se involucren de forma respetuosa en los procesos comunitarios y pongan a su disposición el conocimiento y experiencia generados en parte gracias al subsidio con recursos públicos. Esto además ofrece espacios invaluable para la formación integral de nuevos profesionales. Sin embargo, quienes provenimos de la academia o las organizaciones sociales debemos ser muy cautelosos, porque lo que está en juego es el territorio y el futuro de las comunidades. Si bien es cierto que el bagaje y la experiencia pueden ser de utilidad al proceso organizativo, es indispensable que la participación garantice no usurpar la voz y mucho menos la toma de decisiones.

En el caso del CRAADT, el movimiento de defensa del territorio surgió y operó usando una preexistente y delicada red de interacciones sociales, tanto en el ámbito intra como intercomunitario. Desde los lazos generados por el CG500ARINP, por el Cain y luego por la CRAC-PC, la cohesión dentro de los territorios parroquiales y la participación en las festividades religiosas, relaciones gremiales dentro del magisterio, el movimiento surgió y se mantuvo vigente gracias a un tejido comunitario en buena medida creado en los últimos 20 años, y sabiamente aprovechado.

La cohesión social de esta organización comunitaria les ha permitido no sólo mantenerse vigentes durante 10 años y aglutinar cada vez un mayor número de núcleos agrarios, sino lograr la destitución de funcionarios, la cancelación de numerosas concesiones mineras, la cancelación del proyecto RBM, y ganar dos amparos federales que sientan jurisprudencia y abren camino para otras luchas similares.

Aunque se debe tener claro que esas victorias son parciales y, probablemente temporales, porque no sólo se oponen al sistema político mexicano, sino al sistema económico global, es importante reconocer que este tipo de procesos organizativos abren perspectivas importantes. Los pueblos que se levantan para luchar por su territorio, sobre todo si logran

frenar el proceso de despojo que los amenazaba, ya no vuelven a ser los mismos. La necesidad radical de defender su tierra, ante la posibilidad de perderlo todo, conduce a una profunda revaloración del territorio, de la cultura y de la propia comunidad, por lo que puede constituirse en punto de partida para nuevos procesos de construcción social y territorial, para enfrentar otros retos y soñar nuevos imaginarios.

Bibliografía

- Alberoni, A. (1984), *Movimiento e institución. Teoría general*, España, Editora Nacional, 561 p.
- Armendáriz, E. J. (2016), *Áreas naturales protegidas y minería en México: perspectivas y recomendaciones*, tesis doctoral, Centro de Investigaciones Biológicas del Noroeste S.C., disponible en: <http://dspace.cibnor.mx:8080/handle/123456789/497>
- Bonfil, G. (1983), “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 27, pp. 181-191.
- CONANP (2012), *Estudio previo justificativo para el establecimiento del área natural protegida con la categoría de Reserva de la Biósfera-Montaña de Guerrero en el estado de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- CRAADT (2013), *Declaración de Cochoapa el Grande en defensa del territorio comunitario*, Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, 13 de abril.
- Diario Oficial de la Federación* (2014), Reglamento de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en materia de Áreas Naturales Protegidas. Última reforma publicada DOF 21-05-2014.
- Domínguez, A. y Korsbaek, L. (2020), “Unisur. Una experiencia de educación comunitaria”, en *Cotidianidad, educación y violencia en el estado de Guerrero: otras prácticas y haceres en un mundo turbulento*, México, Universidad Hipócrates/Ediciones del Lirio, pp. 131-153.
- Giménez, G. (1994), “Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 56, núm. 2, pp. 3-14.
- González, L., Hersh, P., Sedano, C. y Ramírez, A. (2011), *El respeto a nuestra tierra es justicia ¡No a las mineras!*, Coordinadora Regional

- de Autoridades Comunitarias (CRAC) de la Costa Chica Montaña de Guerrero/Comisión de Salud de la CRAC, México, disponible en http://movimientom4.org/wp-content/docs/manual-cracpc_respeto-a-nuestra-tierra-esjusticia_mexico.pdf
- Harrison, A. (2012), “Pretenden declarar área natural protegida 157 mil hectáreas de La Montaña y Costa Chica”, *El Sur*, 6 de septiembre.
- Heller, A. (1986), *Teoría de las necesidades en Marx*, 2ª ed., España, 182 p.
- Melucci, A. (1991), “La acción colectiva como construcción social”, *Estudios Sociológicos*, vol. 9, núm. 26, pp. 357-364.
- (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 159 p.
- Méndez-Bahena, A., Urbán, G., Díaz, E. y Maradiaga, F. (2009), “Recursos naturales y desarrollo sustentable en las regiones indígenas”, en *Estado del desarrollo de los pueblos indígenas en el estado de Guerrero*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM, pp. 105-149.
- Mora, E. (2014), *La lucha ecosocial contra la minería en la Montaña de Guerrero: defendiendo el territorio en tiempos de despojo*, tesis de maestría en ciencias, México, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, 204 p.
- Munck, G. (1995), “Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 57, núm. 3, pp. 17-40.
- Tarrés, M. L. (1992), “Perspectivas analíticas en la sociología de la acción colectiva”, *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 30, pp. 735-757.
- Tarrow, S. (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, España, Alianza Editorial, 369 p.
- Touraine, A. (1995), *Producción de la sociedad*, México, UNAM /IFAL, pp. 239-296.
- Zemelman, H. (2011), *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, Bolivia, Oxfam/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/IPECAL, 167 p.

Entrevistas

Profesor Apolonio Cruz Rosas, comisariado de Bienes Comunes de Santa Cruz El Rincón, Malinaltepec; noviembre de 2015.

Género, participación y defensa del territorio en comunidades chontales de la Sierra Sur de Oaxaca

MARITZA SARAÍ RODRÍGUEZ FLORES

Introducción

LA REGIÓN CHONTAL DE OAXACA SE UBICA en la Sierra Sur de la entidad y parte de la costa. En esta región poco conocida se han contabilizado 36 concesiones de minería metálica y no metálica (Tequio Jurídico AC, 2015), entre éstas la concesión “Zapotitlán 1”, otorgada en 2011 a la empresa Zalamera SA de CV con vínculos con la canadiense Minaurum. La concesión¹ abarca una superficie de 5,413 hectáreas de terrenos comunales de Santa María Zapotitlán, San José Chiltepec, Guadalupe Victoria, Santa Lucía Mecaltepec, San Juan Alotepec y San Matías Petalcatepec de donde se pretende extraer oro, plata, plomo, cobre y zinc.

Frente al agravio de la concesión minera las comunidades chontales crearon diversas estrategias para defender su territorio, entre otras la informativa, articulación, capacitación/formación, jurídica, seguridad comunitaria y denuncia pública. Este proceso demanda nuevas formas de organización y ha abierto las puertas para que las mujeres comiencen a

¹ La concesión se quedó en fase de prospección. A finales de febrero de 2020 se emitió la sentencia que dejó sin efecto el título de concesión, y a fines de 2021 la empresa minera renunció a la concesión. Es decir, se trata de un caso en el cual el proyecto minero no continuó, pero que dejó impactos significativos, entre éstos el impulso de nuevas formas y espacios de organización comunitaria, como refleja el texto.

participar en espacios y actividades que antes estaban reservadas para los hombres.

El territorio es vital para el pueblo chontal, pues representa el espacio donde se llevan a cabo las relaciones sociales, productivas, políticas, culturales, espirituales y ambientales que permiten la reproducción de la vida cotidiana y comunitaria. Este espacio apropiado, sobre el cual se genera sentido de pertenencia y se ejerce jurisdicción, es también un espacio de disputa por su dominio exterior –en este caso una concesión minera– e interior (Zambrano, 2001) que se está reconfigurando por las tensiones y cambios que trae la irrupción de las mujeres en los espacios públicos.

En este escenario, el presente texto tiene por objetivo analizar los elementos que impulsan, favorecen y/o dificultan la participación de mujeres y hombres en las estrategias de defensa del territorio en las comunidades chontales de Santa María Zapotitlán y Santa Lucía Mecaltepec entre 2014, cuando las comunidades se enteraron de la concesión, y hasta inicios de 2020, antes de la pandemia de covid-19. Para ello se busca responder a interrogantes como: ¿qué elementos condicionan la participación de las mujeres en los espacios de decisión y defensa de la tierra y el territorio frente a proyectos extractivos?, ¿cuáles son las principales formas, expresiones, espacios, alcances y límites de la participación de mujeres y hombres en las estrategias de defensa del territorio en dos comunidades indígenas chontales?, y ¿cuáles son las implicaciones diferenciadas en mujeres y hombres, de manera personal, familiar y comunitaria, de su participación en la defensa del territorio?

Género, participación y comunidad en la población chontal

En las comunidades chontales lo “normal” es que las mujeres sean amas de casa, madres y esposas, su espacio “natural” es el privado, el del hogar, y en función de ello desde pequeñas aprenden a realizar actividades ligadas con el trabajo doméstico y de cuidados. En contraste, los hombres son educados como los responsables de proveer a sus familias, garantizar su seguridad y tomar las decisiones, son los que “mandan y deciden” en el espacio público. Esta breve caracterización se relaciona con el *género*, que remite a una construcción social, cultural e histórica de las características, espacios, comportamientos y relaciones entre las personas

a partir de las diferencias biológicas; construcción que generalmente ha dejado en una posición de desigualdad e inferioridad a las mujeres.

De los diferentes elementos que delinean al género como elemento constitutivo de las relaciones sociales (Scott, 1996), me interesa rescatar cómo las normas e instituciones como la familia, las asambleas, la estructura agraria, y particularmente la comunidad, han sido las encargadas de legitimar, reproducir, mantener o modificar relaciones de género muchas veces desiguales. En la comunidad se trazan las normas explícitas e implícitas de lo que es apropiado para mujeres y hombres, las oportunidades, prohibiciones y diferentes valorizaciones.

La comunidad es central para los pueblos y comunidades indígenas oaxaqueños, en donde el término *comunalidad* ha sido el más conocido para englobar esta visión y práctica. En la chontal toma vida en lo que han denominado los “pilares comunitarios”,² es decir, la asamblea, los cargos y servicios, el tequio, la fiesta y la tierra comunal (Tequio Jurídico AC, 2014). Todos estos elementos remiten a la comunidad como práctica y vínculo social basados en la cooperación y responsabilidad entre las personas y entre éstas con su entorno natural. Las feministas decoloniales y comunitarias han reconocido la importancia para las indígenas de pensarse no sólo en relación con los hombres sino respecto de la comunidad (Paredes, 2014). También han remarcado la relación dialógica entre lo individual y lo colectivo. En palabras de la concejala quiché Alma López: “las mujeres somos (...) una persona independiente que se forma en comunidad” (López, en Hernández, 2001).

La participación de las personas es necesaria para este entramado comunitario, es decir, para llevar a cabo las relaciones de “compartencia” –no exentas de tensiones y contradicciones– que permiten la satisfacción de necesidades básicas para la existencia social e individual (Gutiérrez y Salazar, 2015). Participar implica que las personas “sean parte” de cierta acción, “subraya el paso a sujetos activos y no meros objetos de prácticas externas; y como reivindicador del derecho de las personas a incidir

² La noción de “pilares comunitarios” fue construida de manera conjunta entre diversas comunidades chontales y Tequio Jurídico AC a través de los 20 años de colaboración en la región. La propuesta surgió a partir de la identificación con el concepto de “comunalidad” efectuada en la región de la Sierra Norte, con representantes como Jaime Luna y Floriberto Díaz. Esta palabra remite a la práctica comunitaria que también es central en la región, sin embargo, buscaron identificar y visibilizar aquellas prácticas que son específicas para el contexto y cultura chontales.

en aquellos asuntos íntimamente vinculados a sus condiciones de vida” (Socarrás, 2004:174). Es un proceso en el cual no sólo se es parte, sino que también permite tomar decisiones en todo momento; se apoya en los principios de libertad y voluntad –es decir, no debe imponerse ni limitarse– e implica una toma de conciencia de cómo, por qué y para qué se participa (Diego, 2008).³

La participación se desenvuelve en diferentes espacios existentes o creados que son ocupados y animados (Cornwall, 2002). Pueden existir tantos espacios de participación según los intereses y necesidades de las personas (de toma de decisiones, para resolver problemáticas específicas, para impulsar proyectos, etcétera), éstos no son inamovibles, son espacios en construcción que se moldean, toman vida y adquieren características propias de acuerdo con el involucramiento de las personas, sus intereses y sus exigencias. Este punto es pertinente porque en múltiples comunidades regidas por sistemas normativos internos, o en comunidades rurales o indígenas, se llega a restringir directa o indirectamente la participación de las mujeres en espacios de toma de decisiones, con el argumento de que va en contra de los usos y costumbres.

Participación en las asambleas comunitarias

En las comunidades con sistemas normativos internos las asambleas constituyen la máxima autoridad comunitaria y el espacio por excelencia para la toma de decisiones, pero también son espacios que tradicionalmente han excluido a las mujeres y a los jóvenes. En las asambleas ciudadanas de Santa Lucía sólo participan los hombres a partir de la mayoría de edad y hasta los 60 años;⁴ en Zapotitlán sí se reconoce a las

³ Para Roberto Diego Quintana “la participación implica ‘formar parte de’, ser co-participante; esto quiere decir que aquellos que participan desde un inicio deben hacerlo de mutuo acuerdo, que su participación no debe ser impuesta (...). ‘Formar parte de’ quiere decir tener conciencia de cómo, por qué y para qué se participa, esto es, tener conciencia: i) del pasado (...) que da identidad y sentido de pertenencia; ii) del presente como una posibilidad de acción y cambio; y iii) del futuro.

⁴ Algunos adultos mayores viven esto como una exclusión y discriminación: “es la costumbre aquí en el pueblo que después de los 60 años ya no participamos, ya no nos invitan, los jóvenes tienen otra idea, ya no nos toman en cuenta cuando hablamos en una asamblea, dicen que ‘parecemos disco rayado’, ‘ya va otra vez’, ‘ya están robando oxígeno’” (Adulto mayor, Santa Lucía Mecaltepec).

mujeres como ciudadanas, pero no es obligatorio como con los hombres y no ocupan cargos ciudadanos. Por su parte, en las asambleas agrarias o comunales de Santa Lucía participan 56 mujeres (35.4% del total) y 102 hombres inscritos en el Registro Agrario Nacional, además de las y los comuneros de hecho;⁵ en Zapotitlán sólo hay comuneras/os de derecho, de las cuales 33 son mujeres de un total de 362. Algunas mujeres que no son ciudadanas o comuneras suelen acudir a estos espacios sólo en representación de sus esposos.

Si se trata de nuestro territorio, ahí no van, nada más comuneros; si no está todo mundo hasta invitan a los niños y a los jóvenes, a todos (...) más antes en las juntas no llegaban mujeres, puros hombres y ahorita de un tiempo que dijeron que van a venir los empleados⁶ y van a venir todas las mujeres y los hombres, pues sí fue mucha gente, cuando dicen que se va a tratar de la mina sí van (Madre soltera, Santa María Zapotitlán, entrevista julio de 2019).

Tal como revela el testimonio, la defensa del territorio ha contribuido a la democratización de las asambleas comunitarias a las que convocan las autoridades agrarias. Para la difusión de información y toma de decisiones sobre la minería se han constituido asambleas comunitarias abiertas para todas y todos: ciudadanos/as, comuneros/as, jóvenes, personas adultas mayores, e infancias, quienes tienen la oportunidad de involucrarse en algo que incide en sus condiciones de vida, aun con sus limitaciones.

Yo creo que [la minería] sí es una amenaza que motiva la participación de las mujeres porque por la relación que las mujeres tienen con el territorio, cuando les dicen de esto que puede implementar el proyecto minero yo he visto que las mujeres reaccionan (...) hay una situación que sí las activa a participar, que sí las lleva, que sí las motiva, que sí las hace llegar a los espacios y decir “venimos para participar, para aprender, para conocer, para

⁵ Las y los comuneros de hecho son aquellas/os reconocidos de manera interna por sus asambleas agrarias bajo criterios establecidos previamente, mientras que las y los de derechos son quienes además han sido inscritos ante el Registro Agrario Nacional. En el primer caso acceden casi a todos los derechos agrarios, salvo el de representación (no pueden ocupar cargos agrarios).

⁶ Se refiere a las personas que vienen de otras comunidades a compartir sus testimonios.

saber qué está pasando” y te preguntan: ¿cómo va el amparo, qué pasó con el amparo, qué pasó con la concesión y qué han dicho? (Entrevista con Tequio Jurídico, diciembre de 2019).

Para el pueblo chontal el territorio es un todo, es el espacio que permite la producción y reproducción de la vida. Saber que el territorio está en riesgo despertó el interés en las mujeres por conocer más al respecto, acercarse, participar y aprender, tal como refiere el testimonio precedente. Esta motivación aplica principalmente para las mujeres de Zapotitlán, en donde el proceso de mayor asistencia a las asambleas comunitarias coincide con el conocimiento de la concesión minera. Este interés se explica porque la mayor parte de la concesión se ubica en su territorio y por tanto la percepción del agravio es mayor.

Las asambleas se han convertido en la principal vía para la información y participación de las mujeres de cualquier edad y estado civil en ambas comunidades, se observa un legítimo interés de muchas de ellas por conocer lo que ocurre con la amenaza minera; además, existe una conciencia de cómo, por qué y para qué se participa (Diego, 2008:229).

Las mujeres vamos despertando, ya no tenemos miedo, antes no aceptaban que las mujeres hablaran. Ahora estamos participando, cambiando ideas, compartiendo con las compañeras. (...) Hay mayor participación de las mujeres en las asambleas para aprender de la minería (Mujer, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019).

Por medio de su participación en las asambleas las mujeres se han metido poco a poco en el espacio público que hasta hace unos años estaba reservado para los varones; hoy su presencia es normalizada y aceptada. Los aún pocos casos de empoderamiento –como en el testimonio– no se pueden explicar sólo por la apertura de la asamblea, sino también por el proceso de formación y sensibilización con Tequio Jurídico y los cambios sociales producto de un mayor acceso a la educación y a la información; todo ello se combina y detona pequeños procesos de cambio en lo personal y comunitario.

En Zapotitlán la presencia de las mujeres en las asambleas podría considerarse limitada en comparación con el tamaño de la población, que asciende a 323 mujeres mayores de 18 años. En ambas comunidades

la participación de las compañeras se limita generalmente a la asistencia a estos espacios, “no hablamos, pero escuchamos”, diría una entrevistada. Sin embargo, creo que no hay participación pequeña, el mismo hecho de “estar y escuchar” representa un acto de resistencia en un entorno masculinizado y con unas condiciones de mayor dificultad en comparación con sus compañeros.

Cuando hay asamblea tenemos que moler para estar a tiempo y hacer la comida para ir, porque a la mera hora siempre se te hace tarde y ellos como son varones pues nomás se levantan, toman su cafecito y se van, es más fácil y nosotras pues no, tenemos que atender los hijos, los pollos y todo eso (Esposa de comunero, Santa Lucía Mecaltepec).

Mujeres y hombres tienen muy naturalizado que la primera y principal responsabilidad de las mujeres es la atención del hogar y el no cumplirla conlleva una fuerte presión personal, familiar y comunitaria. Frente a esta construcción de género no es de sorprender que para las mujeres resulte más complicado salir de su espacio socialmente asignado y acudir a las asambleas u otros espacios de participación; aquellas que lo hacen terminan viviendo una triple carga de trabajo que tarde o temprano deriva en situaciones de estrés o cansancio.

A veces hablo con mis compañeras y les digo “vamos a hacer así”, pero nos echamos para atrás porque somos pocas y sí, a veces habla uno[a] y no nos toman en cuenta. Dicen “porque son mujeres no opinan bien, no saben”, o luego otras señoras que pasaron el cargo con su esposo dicen nosotros sabemos más, ustedes menos. Pues mejor nos quedamos calladas, que los hombres decidan y cuando ya decidan nosotros[as] estamos sujetos a ellos. (...) Nadie nació sabiendo, también estuvieron aprendiendo, fueron aprendiendo. Ya me di cuenta de que así es, pero así está (Comunera con cargo agrario, Santa Lucía Mecaltepec).

El hecho de que las compañeras estén presentes en las asambleas no significa por sí mismo que sean espacios de completa igualdad; por el contrario, como muestra el testimonio, existen tensiones porque al final de cuentas las mujeres se están saliendo del rol asignado y es cuando afloran las resistencias y el machismo de los compañeros: interrumpen

la palabra de las mujeres, la cuestionan, no le dan el mismo valor, las ignoran, incluso otras mujeres las cuestionan y juzgan. Ellas se sienten humilladas y prefieren callar, pero resisten, ya sea tratando de organizarse con otras para tomar la palabra, con su presencia, o incluso haciendo un ejercicio de reflexión de que eso no es natural “y nadie nace sabiendo”.

El tema de las multas por no asistir a las asambleas en Santa Lucía ha constituido, por un lado, una vía para garantizar la participación de mujeres y hombres, por otro, una medida coercitiva que podría sugerir que en el fondo se trata de una participación impuesta o una obligación. Las mujeres no se pueden dar el lujo de faltar porque no tienen ingresos propios o les cuesta más trabajo generarlos. Si las multas son una herramienta que incentiva la participación en Santa Lucía, en Zapotitlán lo son los citatorios, que son vistos como una formalidad que expresa la importancia de su presencia para el ejercicio de un derecho comunitario, lo que ha resultado positivo para invitar a algunas mujeres.

La Asamblea del Pueblo Chontal para la Defensa del Territorio

El 25 de junio de 2016 las autoridades de 15 comunidades conformaron la Asamblea del Pueblo Chontal para la Defensa de Nuestro Territorio (APCHDNT o Asamblea). Su acta constitutiva declara el territorio chontal como prohibido para la minería, así como para cualquier tipo de proyecto que ponga en riesgo el territorio y los pilares comunitarios, refrenda su derecho a la autonomía y libre determinación, e incorpora algunos objetivos a favor de las mujeres:

[Objetivo] 6. Promover la participación y el reconocimiento de los derechos de las mujeres al interior de las comunidades y su acceso al territorio dentro del pueblo chontal. (...)

[Objetivo] 9. Exigir el respeto a los derechos humanos de mujeres y hombres de todas las edades que integran el pueblo chontal.

(Acta constitutiva de la APCHDNT, 2016)

La inclusión de estos objetivos es un logro porque las autoridades comunitarias se comprometieron explícitamente con los derechos de las

mujeres, entre ellos al territorio y a la participación; por primera vez el pueblo chontal suscribió un acuerdo colectivo y éste incorporó un tema que ha resultado sensible, pero que demuestra que ya es parte de la agenda pública.

Desde un inicio se estableció que la APCHDNT se integraría por las autoridades comunales y ciudadanas. Esta disposición limitaba la participación de mujeres, puesto que al no ser ciudadanas ni propietarias de la tierra no podían acceder a cargos de representación. La incorporación de las mujeres se impulsó por dos vías: por un lado, la reforma al artículo 37 de la Ley Agraria hizo que a partir de 2019 se nombraran mujeres en cargos agrarios en algunas comunidades como Santa Lucía y Zapotitlán; por otro, a partir de la vinculación de la APCHDNT con el Congreso Nacional Indígena (CNI) se creó la figura de delegadas y delegados, mediante la cual cada asamblea comunitaria tendría que designar a una mujer y un hombre para participar en la asamblea, de donde posteriormente se elige a la concejala y concejal del pueblo chontal.

La responsabilidad de asistir a la APCHDNT se vive distinto en mujeres y hombres, mientras en el discurso de los hombres hay cierto orgullo, en las mujeres el discurso oculto muestra una cierta resignación y preocupación. Los contrastes se perciben en los siguientes testimonios:

No, pues yo voy a participar por mi pueblo (Ex autoridad agraria, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019).

Sí me gusta, pero lo que pasa es que a mí me es difícil porque estando sola tengo a mi mamá que ya está ancianita, luego el trabajo de la comida pues sí me es difícil, pero como el pueblo me nombró, pues obligatoriamente voy a participar. (...) Para ellos es más fácil porque tienen esposas, tienen hijos, ellos salen porque salen, se van (Comunera con cargo agrario, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019).

La voz de la comunera con cargo corresponde a una mujer soltera de más de 50 años que tiene a su cargo a su madre. No es de sorprender que para ella el cargo sea algo difícil, desde que fue nombrada secretaria en 2019 se le han sumado cuatro cargas de trabajo: la *productiva*, puesto que trabaja el campo para mantenerse a ella y a su mamá; la *reproductiva*, porque atiende las labores domésticas de su hogar y los cuidados de una adulta mayor; el *comunitario*, en donde tiene que cubrir

sus funciones de secretaria y la atención de la cocina comunitaria; y el *trabajo de defensa*, al acudir a la APCHDNT. El mismo testimonio refleja cómo el deber comunitario es primordial a pesar de todo.

La mayoría de las mujeres con cargo agrario que asisten a la APCHDNT son adultas mayores. En el caso de Santa Lucía suelen ser solteras que fueron reconocidas como comuneras porque estaban “solas” y con personas a su cargo, mientras que en Zapotitlán también hay mujeres casadas. En ambos casos se trata de mujeres mayores de 50 años que suelen referir, entre las dificultades, no sólo la multiplicación de las jornadas, sino también un mayor desgaste físico por la edad. En el caso de las delegadas se ha priorizado el nombramiento de jóvenes, pues se considera que tienen menos responsabilidades familiares y no requieren el permiso del marido, aunque sí del padre, es decir, el control masculino prevalece.

Para los hombres el seguimiento a la asamblea también implica un desgaste físico, dado que las reuniones se realizan cada tres meses en sedes rotativas con una duración de hasta tres días.⁷ Para solventar los gastos de transporte una parte es proporcionada por las agencias y otra por Tequio Jurídico, pero en ocasiones tienen que recorrer las distancias a pie. Durante el tiempo que están ausentes dejan a sus esposas a cargo de la milpa y la familia.

A pesar de que existe la figura de delegadas y delegados como una estrategia para impulsar la participación de quienes no son autoridades, en la práctica es una herramienta que no es tan apropiada para las autoridades y para las mismas mujeres. Las comunidades habían nombrado a muy pocas delegadas: entre 2016 e inicios de 2020 sólo habían asistido entre tres y cinco mujeres como delegadas o autoridades.

Las pocas delegadas se han sentido más integradas al proceso de defensa puesto que obtienen información de primera mano, sin embargo, es un acercamiento limitado, ya que su nombramiento dura sólo un año y aún son contados los casos. Cabe mencionar que una ventaja en la rotación de las sedes es que tanto mujeres como hombres que no son

⁷ La periodicidad de las reuniones varía: durante los primeros años se procuró que fuera cada dos meses, posteriormente se decidió que fuera trimestral. Dependiendo de la agenda a desahogar, la asamblea puede durar mínimo un día o día y medio. Es por ello que, si la sede se localiza a una distancia de seis horas en camión o 10 horas caminando de una comunidad dada, las personas terminan destinando cerca de tres días en esta actividad. Para las mujeres adultas mayores esto significaría un desgaste físico considerable.

autoridades o delegadas/os pueden asistir a las asambleas que se organizan en su comunidad, esto beneficia principalmente a hombres. La participación de las mujeres es más restrictiva, pues suelen atender las cocinas comunitarias para alimentar a las y los visitantes, restando el tiempo disponible para acudir a la reunión; es decir, los roles tradicionales se anteponen a la participación en el espacio público.

En el caso de los hombres resultó muy evidente que quienes han participado alguna vez en la APCHDNT, y principalmente los que integran la comisión de seguimiento, son los que poseen la información más amplia y precisa de la concesión y del proceso de defensa, reforzándose de esta manera su reconocimiento social.

A casi siete años de la conformación de la asamblea, se observa que las comunidades que estarían en mayor riesgo como Zapotitlán, Santa Lucía, Chiltepec y Guadalupe Victoria tienen un papel más activo y constante en el seguimiento de este espacio. Algunas, como San Juan Alotepec y San Matías Petacaltepec, que tienen parte de su territorio concesionado, han pasado por diferentes olas de involucramiento, dependiendo del activismo y compromiso de las autoridades en turno. Algunas personas sugieren que esto está relacionado con el hecho de no ver directamente la amenaza. Sin embargo, todas han mantenido su postura de respaldar el proceso de la asamblea en la defensa del territorio.

Estrategias de articulación y formación

Las estrategias de articulación y de formación tienen en común que son actividades que se llevan a cabo en otras comunidades o fuera de la región. En articulación se incluyen la asistencia a foros y eventos en alianza con otras luchas, la participación ante el CNI-CIG, encuentros estatales y nacionales contra la minería, entre otros. En la estrategia de formación se ubica la Escuela Agraria y la Escuela de Mujeres por la Tierra y el Territorio (EMTyT), organizadas directamente por Tequio Jurídico. En estas actividades participan principalmente las compañeras con cargo agrario, delegadas y en algunos casos voluntarias.

Con el fin de procurar la rotación y participación de otras compañeras se decidió que las salidas de las mujeres debían contar con el respaldo de sus respectivas asambleas comunitarias. Esto puede leerse

desde diversos ángulos: por un lado, el respaldo comunitario les permite contar con recursos económicos para el traslado, además les confiere legitimidad para representar al pueblo chontal, sintiéndose reconocidas y orgullosas por ser “portavoces”; por otro, también es un mecanismo de control porque la asamblea como espacio masculino ejerce un poder de decisión sobre quiénes y en qué condiciones pueden salir.

Es importante rescatar cómo todas las compañeras que han salido a encuentros y foros regresan con aprendizajes, entusiasmo y mayor compromiso con la defensa del territorio. Al conocer a otras defensoras y sus experiencias observan que las dificultades que viven son compartidas, a la vez se inspiran para continuar en la lucha y reflexionan sobre la pertinencia de contar con espacios de participación para las mujeres.

Dar el brinco y animarse a salir no es cosa fácil. Algunos factores que han impulsado o favorecido esto son el ejemplo de otras mujeres con más experiencia, o la asistencia de al menos dos mujeres –preferentemente una joven– para sentirse acompañadas. La invitación a eventos para mujeres o mixtos también ha favorecido que las asambleas retomen este criterio. Los encuentros o eventos que cuentan con financiamiento específico para cubrir los viáticos de las compañeras son ideales, pues el tema económico es una fuerte limitante para ambos géneros, pero mayor en ellas que muchas veces no tienen una autonomía económica.

Sin duda, el elemento que más facilita que las mujeres puedan salir a espacios de articulación o formación es el respaldo de las familias para el cuidado de los hijos/as pequeñas en caso de haberlos; una red de apoyo puede incluir a la mamá, el papá, la suegra, la hermana e incluso las/los hijas/os mayores.

La Escuela de Mujeres por la Tierra y el Territorio es una estrategia que ha influido de manera positiva en la formación y sensibilización en torno a la amenaza minera y la importancia de su participación en los espacios de toma de decisiones. Este espacio también facilita la salida de algunas compañeras de sus comunidades y motiva el interés por participar en la APCHDNT, en donde el involucramiento de las compañeras es mínimo. Hasta inicios de 2021 se habían llevado a cabo cinco módulos de la escuela y se tiene la expectativa de mantenerla como un espacio de formación y encuentro para mujeres chontales.

El respaldo de las autoridades y de las comunidades por medio de sus asambleas es fundamental. Sobresale el caso de Zapotitlán, cuyas autoridades han mostrado un mayor interés por invitar a voluntarios de ambos sexos para salir y capacitarse, sin embargo, el alcance ha sido limitado: las jóvenes se han enfrentado con la negativa de los padres para dejarlas salir, a ello se suma el miedo y desconfianza de acudir a lugares lejanos.

Yo digo que sí sería difícil [para una mujer salir a participar], eso ya depende mucho, porque si está sola depende de ella, pero si son dos depende de su esposo y de si tiene los medios para ir. (...) [Si es casada] pues depende de su esposo si va con ella, o le pide permiso, o no sé. (...) simplemente de que los dos estén de acuerdo, porque te imaginas y nomás dice “voy y voy”, ¿pues cómo? y tener los medios para irse (Ciudadano joven, Santa Lucía Mecaltepec).

En ambas comunidades el estado civil es otra condición que influye en las posibilidades y formas de participación; las solteras y jóvenes son quienes suelen salir más, pero poco a poco también se ha nombrado a casadas. Ello es porque tal como se lee en el testimonio, existe la percepción de que para las mujeres solteras –incluidas las madres solteras– es más fácil salir porque sólo depende de que ellas quieran, lo cual, como se ha apuntado previamente, no es así de sencillo. Para las casadas la decisión de salir no depende sólo de ellas, sino del permiso del marido, es decir, las mujeres no cuentan con autonomía para tomar decisiones. Lo habitual es que las mujeres casadas y con hijos/as no salgan a eventos en donde se ausenten por más de tres días o a lugares lejanos. Se da el caso de que cuando acuden lejos (por ejemplo, a la Ciudad de México), el marido de alguna de las asistentes las acompaña; también ocurre que una vez casadas y con hijas/os las jóvenes que en algún momento fueron muy participativas se retraen.

Si bien se ha logrado el respaldo comunitario para que las mujeres salgan para establecer la articulación con otras luchas, esto ha sido en los términos que han planteado las instituciones comunitarias. Las mujeres que eventualmente han querido –o quisieran– salir por su cuenta se han encontrado con una serie de dificultades, tal como lo muestra el siguiente testimonio:

No, a los hombres no les ponen multa porque como están nombrados y varones con varones se defienden, pero una mujer está aplastada. A mí me dio coraje ese día, dije: “Miren, les voy a dar una información del seminario que fui últimamente, que se habló esto y esto”, y en la asamblea me dijeron: “No, no, no, ya acabó tu cargo, ve a sentarte”, y yo, sí me dio coraje, y después, cuando ya estoy sentada oí: “No, pues que ya no vaya, que no participe, si antes lo hizo porque la nombramos, pero ahora ya no tiene derecho” (Comunera y lideresa, Santa Lucía Mecaltepec).

Lamentablemente el camino recorrido por esta lideresa no se ha traducido en un mayor reconocimiento o capacidad de incidencia al interior de su comunidad. La actitud que relata es una sanción social que se aplicó porque desafió los cánones de género. Este es el tipo de contradicciones y tensiones que viven las mujeres pertenecientes a comunidades regidas por sistemas normativos internos, en donde la libertad personal puede llegar a enfrentarse con los acuerdos colectivos.

Por su parte, los hombres que participan en espacios de articulación y capacitación son de un perfil más amplio: solteros, casados, adultos y jóvenes. Su participación ha sido favorecida por una estructura comunitaria que asume que el espacio público es de los hombres y por la validación de un modelo masculino de participación (Carrasco, 2003), que se sostiene por la presencia de las mujeres que realizan las actividades básicas para la vida y las tareas de cuidados en los hogares, tal como se ha señalado en otros momentos. No es que ellos no tengan dificultades en su participación, pero son menores en comparación con las de las compañeras.

Estrategias jurídicas: seguimiento al amparo

Desde 2015, un año después de conocer la existencia de la concesión, las comunidades chontales comenzaron a impulsar acciones jurídicas preventivas para la defensa del territorio, tales como las declaratorias de territorio prohibido para la minería, las actas de sesiones solemnes de cabildo, la actualización de los padrones agrarios y la elaboración o actualización de sus estatutos comunales. El proceso de amparo que inició en 2018 ha sido el último eslabón de una estrategia jurídica integral que cuenta con la asesoría de Tequio Jurídico.

El seguimiento al amparo ha estado en manos de las autoridades agrarias de Santa María Zapotitlán, pero a mediados de 2021 se comenzó a impulsar la asistencia de mujeres para presentar ciertos argumentos ante el juzgado. Las implicaciones de esta encomienda en los varones⁸ han ido de lo personal, familiar a lo comunitario:

En lo personal yo quisiera que ya se llevara a cabo la audiencia [de amparo], es mucho tiempo; desde febrero se han fijado fechas, se ha aplazado y para mí eso es desesperante, quisiéramos que ya se llevara a cabo la audiencia y que el perito ya diera su informe rápido o que viniera a la comunidad para agilizar el trabajo porque nos está llevando mucho tiempo (Ex autoridad municipal, Santa María Zapotitlán).

El seguimiento al amparo implica que las autoridades del comisariado de bienes comunales se trasladen constantemente a Oaxaca para diferentes trámites, entre ellos presentarse personalmente a una audiencia con el juez que lleva el caso. Entre febrero y noviembre de 2019 la audiencia se había aplazado un total de nueve veces,⁹ muchas de ellas sin un aviso previo, es decir, en múltiples ocasiones las autoridades tuvieron que trasladarse desde su comunidad hasta la capital del estado en balde, en un trayecto de hasta ocho horas en transporte público de ida, más el correspondiente de regreso. Frente a ello, no es de sorprender que las palabras de esta exautoridad reflejen cansancio, frustración y molestia.

El detalle del hogar más que nada: me voy, me ausento y abandono a mi familia, lo hago por mi comunidad, refuerzo por mi territorio, pero según yo pierdo por las atenciones a mi hogar, pero también, por otra parte, pienso que estoy defendiendo mi territorio y viendo a mis hijos. A veces comentarios dicen “Se está haciendo y no hace nada”, y yo digo: “Después mis hijos o mis nietos van a recordar: ‘Nuestro abuelo apoyó la lucha defendiendo nuestras tierras’”. (Autoridad agraria, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019).

⁸ El periodo de redacción de la investigación no alcanzó a contemplar el involucramiento de las mujeres en esta estrategia.

⁹ La entrevista se realizó en agosto de 2019. La audiencia definitiva se realizó el 29 de noviembre de 2019. Sin embargo, el testimonio recoge una parte significativa de lo vivido tras varias suspensiones de la audiencia.

Es posible que las autoridades de Zapotitlán, más que alguna otra en la región chontal, sean las que más se hayan ausentado de sus familias y ocupaciones personales o laborales, ya que se han involucrado en más estrategias y acompañado a las compañeras en sus propias actividades. Como el testimonio lo señala, estas ausencias son interpretadas como abandono a la familia, o a las responsabilidades del campo. Es cuando la esposa asume un papel imprescindible, pues se queda al frente de la casa y cubre las necesidades de subsistencia. A pesar de estas implicaciones, cumplir con el mandato refuerza su sentido de compromiso con la comunidad y con la defensa del territorio, así como su responsabilidad intergeneracional.

Sí, [lo] jurídico siempre [está presente], vienen, nos explican o nos dan un papel, pero como no podemos leer, pues como éste nomás lo recibí y no lo pude leer, entonces cómo vamos a entender o cómo lo voy a grabar en mi mente, pues no se puede (Comunera, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019).

Cabe señalar que las mujeres en general manifestaron poco o nulo conocimiento acerca del proceso del amparo. Algunas, como esta comunera, hicieron explícita la dificultad para comprender los términos jurídicos que se manejan en las asambleas. Esto podría representar un obstáculo adicional cuando se incorporen a los cargos de autoridad, y probablemente podría usarse como argumento para no designarlas en cargos de mayor responsabilidad. En contraste, los hombres en general tienen menos problema para comprender los términos jurídicos gracias a que han tenido mayor tiempo de formación.

Estrategias de seguridad comunitaria

Las estrategias de seguridad son preventivas y reactivas e incluyen una serie de medidas para evitar la intromisión de actores externos que pudieran poner en peligro el territorio chontal, entre ellas está el registro de incidentes en una bitácora, la comunicación entre comunidades mediante radios para avisar de la llegada de algún auto o persona sospechosa y coordinar acciones como cierre de caminos.

El pueblo es la organización, nos organizamos para poner la cadena, hacer la vigilancia para defender nuestras tierras. Aquí no permitimos que entren, es la fuerza que tenemos y cualquier cosa nos comunicamos (Autoridad agraria, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019).

El testimonio muestra cómo estas estrategias implican organización, coordinación y comunicación, con las que se pone en práctica la autonomía y control sobre el territorio desde algo tan básico como decidir quién entra y quién no.

En Zapotitlán, además, existe una caseta de vigilancia y una cadena para controlar el acceso. A partir del rol cada comunero asiste una vez cada tres meses aproximadamente; no obstante, algunos comentarios refirieron que esta práctica con el tiempo resulta cansada y ha modificado la percepción de la vida cotidiana de antes y después de la concesión minera.

[Los hombres] son los que están más ahí en la caseta (...) porque pasa que se quedan a dormir ahí y se regresan otro día en la tarde, entonces por eso van puros hombres. No creo [que fuera más difícil para una mujer], yo fui, pero nada más un rato en el día, pero de gusto agarré y fui cuando le tocó a mi esposo para estar ahí y fui un rato ahí, pero no es peligroso, sino que la mujer es más de mejor quédate a hacer la tortilla y el hombre va y ella se queda a cuidar a los niños y pues el hombre se va, es más por ese lado (Mujer, Santa María Zapotitlán).

En la caseta los turnos duran 24 horas y en cada uno participan tres hombres.¹⁰ El testimonio sugiere que las mujeres también podrían participar en esta actividad porque no es una cuestión de habilidades o de seguridad, sino nuevamente de roles y espacios atravesados por el género. Quedarse a dormir ahí implica dejar la casa y a los hijos, implica dormir con personas que pueden no ser de su familia y en condiciones incómodas, lo cual no es “propio” de una mujer.

¹⁰ Se registró en una entrevista que también han llegado a participar mujeres, pero no pude confirmar esta información. Existe más consenso en torno a que son los hombres quienes participan generalmente en la caseta de vigilancia y la cadena.

La reproducción de la vida como base para la sostenibilidad de la lucha

Así como algunas feministas señalan que el trabajo doméstico y de cuidados subsidia la acumulación capitalista (Federici, 2010, 2018; Rubin, 1996; García, 2019), propongo visibilizar que esta forma de trabajo también subsidia el trabajo comunitario y la defensa del territorio frente a la minería. El trabajo reproductivo que realizan las mujeres no se desarrolla sólo en el espacio privado de los hogares, sino que también puede adquirir formas colectivas (Vega, 2019), tales como las cocinas comunitarias cuando se organizan encuentros, talleres o asambleas regionales.

Quando vienen de otros pueblos se les atiende, se les da la comida. (...) Le toca al Comisariado, cuando es de la mina o algo de la tierra le toca al Comisariado, las esposas ayudan (Adulta mayor, Santa María Zapotitlán).

El trabajo en las cocinas comunitarias corre a cargo de las esposas de las autoridades agrarias y ciudadanas, es decir, es una extensión del cargo del marido y es visto como una “ayuda” al esposo; ellas no se reconocen como protagonistas de las acciones, su trabajo es invisible y naturalizado tanto por ellas como por sus compañeros. Este espacio es mucho más que un lugar de preparación de alimentos, suponen espacios de encuentro y socialización, de compartición de saberes intergeneracionales; a partir de esta labor se hace comunidad y se colectiviza la reproducción de la vida. Lamentablemente también por medio de las labores de atender, cocinar y limpiar se refuerzan los roles tradicionalmente asignados a las mujeres y se les resta tiempo para participar en los espacios de formación e intercambio.

El trabajo reproductivo público de las cocinas comunitarias no sólo permite sostener este proceso de lucha y defensa del territorio, sino que además es un ejemplo de cómo la colectividad del trabajo reproductivo es una forma de resistencia frente al mercantilismo y la privatización de los cuidados en un contexto donde no sólo se despojan los territorios, sino también los derechos sociales básicos. La idea no es meramente agradecer y reconocer la labor de las mujeres en ese espacio, sino transitar eventualmente a una colectivización de los cuidados.

Aun cuando la visibilización y valorización del trabajo reproductivo público es un tema pendiente entre las mujeres chontales y en la defensa

del territorio, existen registros de que las mujeres han tomado conciencia acerca de la importancia de este trabajo y lo han politizado.

Lo que si nos hemos dado cuenta es que ahora (...) ellas saben que, sin su trabajo, sin ese aporte que ellas hacen la comunidad no es nada. Algunas mujeres de las comunidades han sabido negociar con eso en las asambleas cuando ellas quieren algo que les interesa para ellas, “entonces no nos dan esto, entonces no cocinamos para la fiesta del pueblo, no cocinamos para cuando tengan alguna actividad en la comunidad, ustedes como autoridad o ustedes como asamblea”. (Entrevista con Tequio Jurídico, abril 2021).

Este testimonio refleja cómo algunas mujeres encontraron en el trabajo reproductivo comunitario una herramienta de negociación y adquirieron capacidad de agencia, es decir, reconocieron y valoraron el aporte de su trabajo en la reproducción de la vida comunitaria y actuaron a favor de un interés colectivo.

El trabajo doméstico y de cuidados que llevan a cabo las mujeres al interior de sus hogares (atención de la milpa, cuidado de la familia, trabajo doméstico) facilita que los varones puedan salir y participar en las diferentes estrategias de defensa del territorio. Este trabajo no es fortuito, es resultado de una división sexual del trabajo muy tradicional en estas dos comunidades chontales; a veces se presenta en el discurso como complementario al trabajo del hombre, sin embargo, esta “complementariedad” ha sido a costa de la segregación de ciertos espacios y discriminación en el ejercicio de derechos como la participación.

No sólo las mujeres que salen de su comunidad o que acuden a alguna asamblea comunitaria son defensoras del territorio, también lo son las que se quedan en casa, gestionando y organizando los hogares, pues sostienen el resto de las estrategias con una “mano invisible” (Carrasco, 2003). Detrás de cada asamblea, detrás de cada asistencia a un foro o encuentro, detrás de cada cargo está el trabajo de una mujer que permite que los hombres estén listos para realizar el trabajo productivo, el comunitario y las diversas actividades o estrategias para la defensa del territorio.

Otra forma de contribución son los cuidados que realizan las mujeres para mantener el bienestar personal y social, no sólo en el ámbito de lo material sino también todo el apoyo y acompañamiento emocional para

las y los integrantes del hogar. Con frecuencia las mujeres asumen una labor de contención de sus hijas/os y parejas. Esto no es menor, pues, aunque no se ha desarrollado el proyecto minero, la población ya enfrenta impactos psicoemocionales como miedo, angustia, temor –a ser desplazados, despojados de sus medios de vida, e incluso a perder la vida–, ha sentido enojo, frustración y cansancio. Ello merma la calidad de vida de las personas y desgasta los procesos de defensa mismos, los cuales suelen ser de larga duración. En este contexto el sostén emocional es fundamental.

Cabe destacar que algunos hombres comienzan a señalar la importancia de compartir las labores de cuidado a fin de que sus compañeras puedan participar más activamente en los espacios de formación y capacitación; se trata de hombres jóvenes, algunos han salido de su comunidad y/o han participado en los talleres de Tequío Jurídico.

Como familia, si en la asamblea se decide que las mujeres sirvan, ya los hombres veríamos cómo ayudar, para ver los hijos. No podemos irnos sólo a mujeres solteras, porque son pocas y ya no habría, la idea es que participen con o sin hijos (...) [y que] los hombres abonen al trabajo doméstico (Autoridad agraria, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019).

[¿Si a tu esposa le dijeran que fuera un foro o a una capacitación fuera, crees que a ella le gustaría?] Yo pienso que sí, si ella quiere no hay ningún problema, me quedaría yo con la familia (Comunero joven, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019).

Ambos testimonios tocan temas sensibles, como el involucramiento de las mujeres casadas y el reparto del trabajo reproductivo en el hogar. Que se vislumbre la posibilidad de “ayudar” en el trabajo de cuidados refleja que hay un proceso de sensibilización importante, se sigue viendo como una “ayuda” a las mujeres, más que una corresponsabilidad, pero con el tiempo puede dar paso a cambios en las dinámicas familiares, que a su vez facilitarían una mayor participación de las mujeres en lo comunitario.

Conclusiones

La participación en la defensa del territorio es una continuidad de las formas y espacios que ocupaban mujeres y hombres previo a la concesión minera: los hombres principalmente en lo público y las mujeres en lo privado; desde estos espacios mujeres y hombres contribuyen a dar vida a los pilares comunitarios de la asamblea, los cargos y servicios, el tequio, la fiesta y la tierra comunal. La defensa del territorio no sólo abre la participación de las mujeres en los pilares que tenían predominio masculino, sino también –con influencia de Tequio Jurídico– se comienza a reconocer el trabajo doméstico y de cuidados de las mujeres como un aporte a la vida comunitaria e incluso a pensar si podría considerarse como un pilar por sí mismo.

Las diferencias en el sentimiento de agravio han influido de manera importante en el grado de participación. Hay una mayor preocupación e interés en Santa María Zapotitlán por conocer acerca de la concesión minera por parte de su población en general, y de las mujeres en particular, además de un respaldo total de la asamblea –ciudadana y agraria– y de las autoridades comunitarias para participar en las diferentes estrategias de defensa y motivar el involucramiento de mujeres y hombres como una vía para fortalecer el proceso organizativo.

La participación de las mujeres en las diferentes estrategias (informativa, articulación, formación, jurídica, de seguridad) es menor que la de los hombres, sin embargo, se han tejido esfuerzos para incorporarlas poco a poco. Algunos elementos que favorecen su participación son, en primer lugar, el acompañamiento de la organización Tequio Jurídico AC, que desde hace años sensibiliza sobre derechos de las mujeres y en particular el de participación. En lo interno el apoyo de las autoridades, de la asamblea y de una red de cuidado que apoye a las mujeres ha resultado valioso, mientras que en lo externo han influido la reforma al artículo 37 de la Ley Agraria y la existencia de foros y eventos que solicitan específicamente la participación de las mujeres.

Sin duda, lo que más dificulta la incorporación de las mujeres en las estrategias de defensa es el trabajo doméstico y de cuidados, espacio feminizado y rígido, cuya desatención genera sanciones familiares y sociales. En mujeres y hombres involucrarse en las estrategias de defensa del territorio trae un incremento de las responsabilidades comunitarias, sin

embargo, es mayor en el caso de las mujeres, quienes llegan a vivir hasta cuatro jornadas (productiva, reproductiva, comunitaria y de defensa).

El camino hacia una participación igualitaria todavía está en construcción, pero el tema se halla sobre la mesa y la defensa del territorio lo ha reforzado, lo cual abre posibilidades que antes no existían. Entre los cambios comunitarios que ha traído el aumento de la participación de las mujeres se encuentra la mayor apertura y escucha a su participación en las asambleas, la creación de nuevas instituciones comunitarias como el Comité Regional de Mujeres Chontales –que ya no se abordó en este texto, pues es de reciente creación–, así como el reconocimiento de los derechos de las mujeres en instrumentos que regulan la vida comunitaria, pues tanto en Santa Lucía como en Zapotitlán, en 2021 y 2022, respectivamente, se han dado a conocer los nuevos estatutos comunales que incluyen explícitamente un apartado de derechos agrarios de las mujeres.

Para las mujeres el reconocimiento de sus derechos agrarios y a la participación no sólo son derechos individuales, sino también una vía para defender y cuidar su territorio, y para ser parte de la vida comunitaria. Quieren luchar y ejercer sus derechos desde lo individual y desde la colectividad, pues éstos no van separados. El camino es lento, pero los cambios comienzan a vislumbrarse, y es en este escenario que se constata que la defensa del territorio no implica sólo resistencia, sino también la construcción de alternativas que contribuyan a una vida más justa e igualitaria.

Bibliografía

- Acta Constitutiva de la Asamblea del Pueblo Chontal para la Defensa de Nuestro Territorio, 25 de junio de 2016, Santa Lucía Mecaltepec.
- Alberti, P. (1999), “La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis”, *Nueva Antropología*, junio, vol. XVI, núm. 55, pp. 105-130.
- Barrera, D. (2003), “Transgresiones, control social y violencia hacia las mujeres en el ámbito rural”, *GenEros*, vol. 11, núm. 31, pp. 54-60.
- Carrasco, C. (2003), “La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?”, en *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*, Porto Alegre, Veraz Comunicação, pp. 5-25.

- Cornwall, A. (2002), *Creando espacios, cambiando lugares: posicionando la participación en el desarrollo*, Inglaterra, s/e.
- Diego, R. (2008), “Participación y empoderamiento a partir de experiencias de desarrollo rural en México: ¿cuál es la cuestión?”, *Política y Cultura*, otoño, núm. 30, pp. 209-232.
- Federici, S. (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tina Limón.
- (2018), “El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva”, en *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, 2a ed., Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 279-298.
- García, B. (2019), “El trabajo doméstico y de cuidado: su importancia y principales hallazgos en el caso mexicano”, en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 34, núm. 2, mayo-agosto de 2019, pp. 237-267.
- Gutiérrez, R., Navarro, M. L. y Linsalata, L. (2016), “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”, *Modernidades alternativas*, México, FCPyS, UNAM, Ediciones del Lirio, pp. 377-417.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015), “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”, *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, núm. 1, octubre, pp. 17-50.
- Hernández, A. (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, núm. 24, pp. 206-229.
- Paredes, J. (2014), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2a. ed., La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Rubin, G. (1996), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en M. Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG, UNAM)-Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-96.
- Scott, J. W. (1996), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa, PUEG, pp. 265-302.
- Socarrás, E. (2004), “Participación, cultura y comunidad”, en *La participación. Diálogo y debate en el contexto cubano*, La Habana, s/e, pp. 173-180.

- Tequio Jurídico AC (2014), *Abriendo caminos hacia la justicia comunitaria. Aprendizajes junto con mujeres chontales*, Oaxaca, Indesol-Tequio Jurídico AC.
- (2015), *Concesiones mineras en territorio del pueblo chontal*, 2ª ed., Oaxaca, s/e.
- Vega Solís, C. (2019), “Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos”, *Revista de Estudios Sociales*, octubre-diciembre, núm. 70, pp. 49-63.
- Zambrano, C. (2001), “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural”, *Boletim Goiano de Geografia*, vol. 21, núm. 1, enero-julio, pp. 9-49.

Entrevistas

- Entrevistas con Tequio Jurídico, diciembre de 2019 y abril de 2021.
- Autoridad agraria, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019.
- Ciudadano joven, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019.
- Comunera, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019.
- Comunera y lideresa, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista agosto de 2019.
- Comunera con cargo agrario, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019.
- Esposa de comunero, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019.
- Mujer, Santa Lucía Mecaltepec, entrevista julio de 2019.
- Adulta mayor, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019.
- Autoridad agraria, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019.
- Comunero joven, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019.
- Ex autoridad municipal, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019.
- Madre soltera, Santa María Zapotitlán, entrevista julio de 2019.
- Mujer, Santa María Zapotitlán, entrevista agosto de 2019.

La lucha de las mujeres tseltales por la sostenibilidad de la vida en la Selva Norte de Chiapas

MAURICIO ARELLANO NUCAMENDI*

Introducción

MUJERES TSELTALES DE LA SELVA NORTE DE CHIAPAS, México, sostienen una lucha que politiza la defensa de la vida y la tenencia comunal de la tierra, frente a la primacía de la propiedad privada impuesta con las políticas neoliberales en el corazón de sus propias colectividades. En este capítulo abordaré las reivindicaciones y los reclamos de las mujeres tseltales por el pleno reconocimiento y ejercicio de sus derechos a la tierra-territorio, y abundaré en el papel que ocupa la tenencia, uso y usufructo de la tierra en sus planteamientos políticos.

Sin embargo, no me centraré en la perspectiva jurídica agraria. En cambio, me enfocaré en la relación subjetiva con la tierra-territorio establecida por las mujeres tseltales, que abarca la racionalidad campesina indígena de su vínculo (material, simbólico y político) con los bienes ambientales (biocultural), en el contexto en el que se ven excluidas y despojadas por la lógica patriarcal neoliberal, encarnada en los hombres de su familia/comunidad (o el Estado y las empresas) cuando reivindican para sí la tierra/territorio, en detrimento de las mujeres y sus familias.

Lo anterior es parte del enfoque analítico desarrollado en mi investigación doctoral (2017-2021), realizada en colaboración con los colectivos de mujeres tseltales *Las Gaviotas*, *T'sunun* y *Y'etal Witz*, en el ejido San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón y del colectivo *Xanich'* en el ejido Peña Limonar, municipio de Ocosingo (Mapa 1).¹ Se trata de una articulación entre academia, organización social y grupos de mujeres tseltales, en la que participamos el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, AC (Cdmch), el Grupo Tierra (GT) del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmecha) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach) y mujeres ch'oles del Colectivo Balam del ejido Agua Dulce Tehuacán.

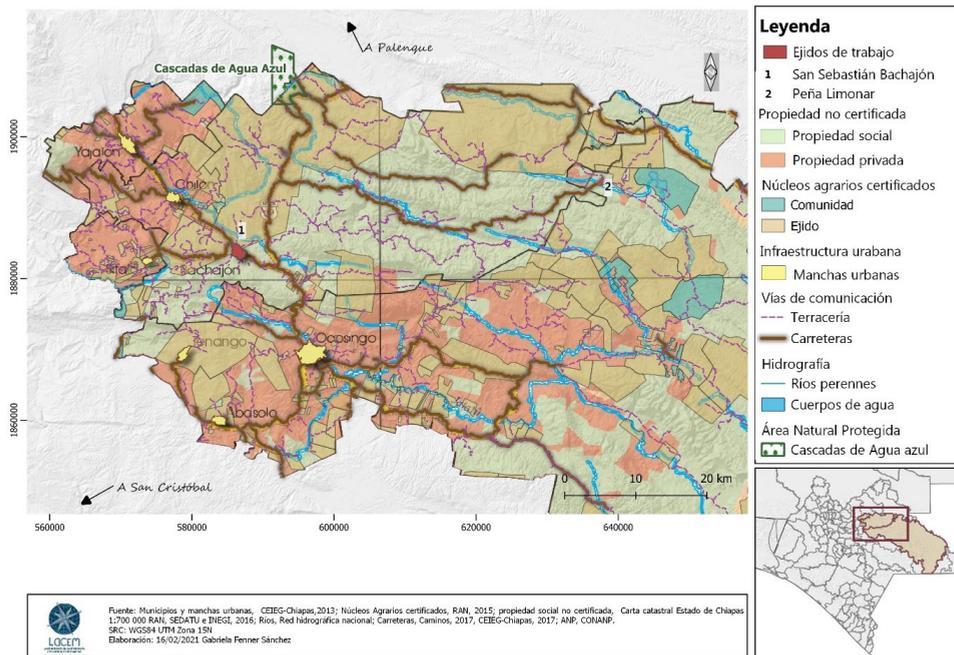
Esto requirió la construcción de un marco epistémico común para el diálogo intercultural e intergenérico, desde el reconocimiento de las mujeres tseltales como sujetos de lucha por un horizonte comunitario (Gutiérrez, 2017), basado en una episteme nosótrica e intersubjetiva (Lenkersdorf, 1996). Por mi parte, sitúo esta experiencia en el marco de mi participación en el Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria (GT EFE) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

El propósito de nuestra articulación epistémica y política ha sido trabajar por el pleno reconocimiento de las mujeres campesinas indígenas como sujetos de derechos a la tierra y el territorio, en el marco de la libre determinación de sus pueblos.

En una apretada síntesis, nuestra colaboración se concretó en actividades de investigación e incidencia política, tales como: i) Diagnósticos comunitarios sobre la relación de las mujeres con los bienes naturales (octubre de 2018); ii) Talleres sobre derechos de las mujeres a la tenencia, uso y usufructo de la tierra y de los bienes naturales (mayo-junio de 2019); iii) Encuentro regional amor, cuidado y derechos de los pueblos sobre su patrimonio biocultural (junio de 2019); iv) Talleres de selección y germinación de semillas (septiembre de 2020); v) Talleres sobre plantas

¹ Nos referimos como zona Selva Norte de Chiapas al territorio que comprenden tres municipios donde la población hablante de tseltal es mayoritaria (Inegi, 2010): Sitalá (93%), Chilón (95%) y Ocosingo (80%). En los primeros se vive la efervescencia del litigio jurídico impulsado por integrantes del Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite) para que el Estado mexicano reconozca su derecho indígena a la autodeterminación y garantice el ejercicio de su sistema normativo propio para decidir su forma de gobierno y elegir a sus autoridades municipales, sin la presencia de partidos políticos.

Mapa 1. Tenencia de la tierra en la zona Selva Norte de Chiapas



medicinales y elaboración de jarabes y tinturas (octubre y noviembre de 2020); vi) Talleres de soberanía alimentaria basada en tubérculos (febrero de 2021).

Aportes de las mujeres a la reproducción social campesina indígena

En el siglo XX se discutió si el campesinado constituía un modo de producción subordinado, una clase subalterna al capitalismo o una sociedad no capitalista (Warman, 1988); se enarbolaban atributos económicos, sociales, políticos o culturales, y se formularon teorías políticas sobre su devenir en las economías de mercado, entre teóricos que postulaban su extinción y quienes auguraban su pervivencia histórica (Calva, 1988) o que la condición de posibilidad de la economía campesina estaba en la

estructura misma del modo de producción capitalista realmente existente² (Bartra, 1989).

Distintas vertientes conceptualizaron al sujeto campesino como un *pequeño agricultor o productor agrícola*, que posee o arrienda una porción de tierra, que cultiva o explota por su cuenta *con su propio trabajo manual y con ayuda del esfuerzo de su familia* o escasa ocupación de trabajo remunerado.

Los estudios campesinos en México (Warman, 1988), transitaron del enfoque de la lucha de clases en la década de 1970, al campo de la acción política de los movimientos campesinos en la década de 1980. Los análisis sobre los sujetos de clases se centraron en los actores y de lo común a lo diverso; se destacó la importancia del campesinado como sujeto y actor político por sus conocimientos tradicionales en el buen manejo de los recursos naturales y la perspectiva del poder en sus demandas de autonomía y autogestión frente al autoritarismo, la centralidad y el corporativismo del Estado.

Los estudios campesinos sobre las mujeres rurales cobraron importancia hacia la segunda mitad de la década de 1970, al indagar sus aportes a la reproducción social, económica y cultural campesina o su discriminación, explotación y opresión como mujeres e indígenas, buscando articular la lucha por transformar la sociedad capitalista con la de la sociedad patriarcal, no obstante, aun sin considerarlas como un sujeto político con autodeterminación (Benería, 1979; Olivera, 1979; Arizpe, 1986).

A partir de la década de 1990, los planteamientos teóricos y políticos respecto del campesinado se reformulan con la emergencia política de los pueblos indígenas, de las mujeres, los movimientos ambientalistas y las luchas contra el extractivismo que, en el contexto de la globalización neoliberal, enarbolan proyectos políticos no estadocéntricos y en algunos casos, como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), antiestatales.

De acuerdo con Leff (2020), en sus luchas autonómicas y territoriales por la dignidad y por derechos culturales y ambientales, los movimien-

² Bartra (1986:8) advierte el carácter político del análisis del campesinado como una clase social, ya que el uso de esta categoría supone un posicionamiento y un proyecto: “Las clases en su sentido social y político no existen, se construyen. El investigador no solo constata la presencia de una clase en su sentido económico, sino que propone y trata de fundamentar el potencial político de una fuerza social en curso”.

tos campesinos indígenas sientan las bases de un modelo alternativo de producción, de territorializar el espacio y de ser sustentable en el mundo, por su ontología existencial, apego al territorio, imaginarios sociales y adaptaciones innovadoras en la construcción de nuevos territorios de vida. El pensamiento crítico para la sustentabilidad de la vida, refiere Leff, debe vislumbrar sociológicamente y promulgar políticamente un futuro ecológico, tecnológico y cultural sostenible.

Sin embargo, es necesario replantear este debate desde la centralidad que la economía feminista emancipatoria (EFE) y la ecología política feminista dan a la *economía del cuidado*, para abordar el despojo de la tierra-territorio y el sometimiento de las mujeres indígenas (binarismo de género) reducidas al campo de la reproducción biológica y de la fuerza de trabajo (Federici, 2013), por la lógica patriarcal neoliberal que impone en sus pueblos la primacía de la propiedad privada en el régimen de propiedad social de la tierra y de los bienes naturales.

Lo anterior significa un giro hacia el desarrollo teórico, conceptual y político del antagonismo campesino-indígena y de las mujeres como sujeto que lucha por la centralidad de la vida a partir de una relación material, simbólica y afectiva con la madre tierra, por la organización política contra el cercamiento neoliberal de sus cuerpos y por mantener o recuperar el control de la tierra como condición material de subsistencia, contra la separación y el sometimiento del proceso de reproducción social, la ecología de la tierra y el poder político al proceso de producción de mercancías para la acumulación del capital y su carácter patriarcal (Fraser, 2014).

En este sentido, la acumulación capitalista de la riqueza material y simbólica (re)producida por la economía campesina y la economía del cuidado se consume al estructurar la *complementariedad en desigualdad* indígena y al desestructurar la sostenibilidad de la vida campesina; mientras, de cierta manera, la riqueza afectiva “escapa” al capital, aunque éste subsuma los cuidados como base de su reproducción. Más que internalizar el trabajo de cuidado no valorizado por el capital, es importante situar el análisis en el horizonte político –y teórico– de las luchas feministas y antipatriarcales por la sostenibilidad de la vida.

Las mujeres campesinas indígenas como sujeto de lucha por lo comunitario

Al abordar los procesos organizativos protagonizados por mujeres rurales en México, desde la década de 1980 hasta el primer lustro del siglo XXI, Espinosa (2009) retoma a Mouffe (1993) para plantear una perspectiva multidimensional de los procesos sociales que apunta a deconstruir las múltiples formas en que la categoría “mujer” conlleva subordinación y no sólo las de género, como la lucha por la tierra que puede generar en ellas reflexiones, demandas y estrategias políticas diversas y complejas, así como articulaciones entre sí y con otros actores y movimientos sociales o políticos.

Esto ocurre al descentrar la mirada jurídica y agraria de la tierra y de ésta como recurso. Al abordar la tierra como madre y a los bienes naturales como regalo de Dios, herencia de las-os ancestros-os, las reflexiones de las mujeres campesinas indígenas de la Selva Norte respecto a su acceso diferenciado a la tierra y a dichos bienes, articulan demandas individuales y colectivas acerca de la salud física, emocional y espiritual, la alimentación, el cuidado de los bienes naturales y la lucha contra la violencia hacia las mujeres.

Racionalidad campesina indígena de las mujeres tseltales

Además de su importante sentido agrario, las compañeras tseltales –y ch’oles– plantean que la Tierra como parte de Dios es nuestra sagrada madre (*ch’ul jMe’tic*), que amamanta (*jchu’tic*, nuestro pecho), da calor a la sangre y vida al cuerpo (*ch’ich baqu’et*), concebido en su integralidad como mente, corazón y espíritu (*ch’ulel*). *Ch’ul jMe’tic*, refirieron, nos alimenta “así como un bebé, si lo comparamos con nosotros que estamos pegados al pecho de la madre; todo está vivo, los árboles, las piedras, sabemos que está vivo”; en ella “se siembra la placenta de los recién nacidos” y ella “nos seguirá abrazando en la muerte”. (Sebastiana del colectivo *Xanich*, 36 años, casada, mayo de 2019).

Esta relación orgánica que tiende a descentrar a los seres humanos del mundo fue más explícita en el taller donde abordamos la importancia de las semillas en ‘nuestras vidas’ (septiembre de 2020), cuyo significa-

do profundo asociaron con la tierra que sostiene la vida, necesaria para su crecimiento. Este vínculo fundamenta el deber de su buen cuidado, de guardarla y conservarla porque “está viva dentro de nuestros corazones”, “nos dan la vida”, “las tenemos desde nuestras-os ancestas-os”, y sin ellas “tampoco habría árboles ni los cerros ni agua, no habría montañas como las que tenemos alrededor, ni flores ni los animales”.

Las plantas medicinales, *ch’ul jMe’tic* y el agua no se disocian del diálogo ritual comprendido como saber pedir la bendición de Dios por el agua, el cultivo y la salud en las cuevas de los cerros, nacimientos del agua, en la parcela o los potreros; ni se desvinculan de la ofrenda como regalo que nos remite a *sc’uxul* o *tanil* que refiere al amor, respeto y agradecimiento a *ch’ul jMe’tic* y al trabajo con cuidados hacia la tierra y todo lo existente en ella; tampoco se desprende de la lucha de hombres y mujeres por la defensa de la vida y el territorio (Modevite) ni de la fuerza colectiva de las mujeres articuladas al Cdmch –pero no sólo a éste–, desde sus espacios de reflexión y acción contra las violencias, por el buen vivir con respeto (*lequil cuxlejäl-ich’el ta muc*).

Imagen 3. Taller sobre conservación y germinación de semillas 1



Fuente: Archivo Cdmch-Grupo Tierra del Cesmecha-Unicach.

Es bajo esta concepción del respeto y del cuidado a *ch'ul jMe'tic* y de las acciones para el engrandecimiento del corazón, que las mujeres tseltales cuestionan las actuales contradicciones de la vida personal, familiar y comunitaria dentro del ejido; mismas que no sólo se observan en los planos material y simbólico que plantean desafíos de carácter ecológico y tecnológico, sino también en el político y afectivo, referido a la armonía con *ch'ul jMe'tic* y a la construcción del acuerdo comunitario.

Esto posibilitó la construcción de narrativas basadas en el hecho de que la riqueza biocultural (*sc'ulejal bahlumilal*) es un regalo de Dios (cristiano), herencia de las-os ancestros, distinta aunque no ajena al sentido agrario que incorpora la herencia patrilineal de la tierra, tensionada por la primacía de la propiedad privada en la propiedad social impuesta con la certificación agraria neoliberal. Más aún, articula políticamente el vivir bien en comunidad, el cuidado de la *Madre Tierra* y la lucha por una vida libre de violencias, con respeto hacia las mujeres y sus pueblos.

Ontología de la vida y epistemologías relacionales y territorializadas

Las mujeres campesinas indígenas luchan por preservar de la tierra su carácter de sagrada madre, con vida, llena de sentimientos y necesidades, merecedora de respeto, amor y cuidados, donde se da y sostiene la vida. Ellas refieren que a *ch'ul jMe'tic* “le hablamos, la besamos, la acariciamos, la sentimos y también le rezamos para que nos curemos”; es parte de la festividad, se le da de comer y beber. El compañero Antonio (casado, 71 años), que participa en el colectivo *Las Gaviotas*, nos compartió un pensamiento transmitido por sus antepasados:

Nuestros abuelos cuando sembraban le daban respeto a la tierra, le rezaban y le ofrendaban a la tierra. Ahora que empezó la palabra de Dios ya no se hace, no sé por qué, pero yo sé que la tierra fue hecha por Dios quien nos la entregó para cuidarla. Por eso tenemos que recordar que hemos salido de la tierra, la tierra es la que forma nuestro cuerpo (*te bahlumilale ha' jbaqu'etalic*), la tierra también tiene vida. [...] Se decía que mis antiguos abuelos le agradecían a Dios antes de cortar un árbol, le pedían perdón por cortarla porque es el trabajo de Dios (noviembre, 2018).

La concepción indígena de la tierra pervive anclada al sustrato religioso del cristianismo. El arribo de la misión jesuita a finales de la década de 1950 a Bachajón, incluso con el acercamiento a la cultura indígena de la teología de la liberación en la década de 1970, propició la marginación y la desaparición de rasgos considerados paganos como el ofrendar a *ch'ul jMe'tic*. Desde 2008, con la Pastoral de la *Madre Tierra* como posicionamiento ecologista y contra el extractivismo, la Misión y la diócesis de San Cristóbal transformaron su discurso e instituyeron elementos de las concepciones y prácticas indígenas que politizan el cuidado de la *Madre Tierra*; importantes en la conformación del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio (Modevite) en 2013 y retomadas en mayo de 2015 como el cuidado de la “Casa Común”, por el papa Francisco en el *Laudato sí*.

La noción de *te bahlumlilale ha' jbaqu'etaltic* fue importante al diseñar talleres para conocer la situación de los bienes naturales en los ejidos y transitar de la perspectiva jurídica agraria de la tierra hacia su análisis como riqueza biocultural territorializada, regalo de las-os ancestros-os, interpretada como *sc'ulejal bahlumlilal*. Las mujeres expresaron aspectos de su lucha por la tierra, entre éstos su carácter vivo (*cuxul*) y de sagrada madre quien, al igual que los seres humanos, siente (se entristece, enoja, se alegra), come, bebe, se comunica y puede decidir.

Las mujeres compartieron elementos de su concepción del espacio-tiempo, que cobra una resistida vitalidad en las ceremonias al inicio de los ciclos agrícolas o del agua como en las cruces sembradas en los cafetales, traspatios o en las cuevas de los cerros. En uno de los talleres con las tseltales de la zona Selva, María (40 años, casada, mayo de 2019), del colectivo Balam (ch'ol), compartió:

En la cueva de San Juan y San Miguel, ahí lo vamos a pedir para nuestra milpa, nuestro cuerpo, está vivo [la cueva] porque hay un cuidador. Antes de que vamos, lo avisamos que vamos a llegar; ya cuando vamos don N *que sabe hablar*, dice: “Vienen mis hijos a hablar si haces favor de sacar tu perro” –es una víbora que es su perro– y el rezador le dice: “Salte con todo respeto porque van a entrar mis hijos”. Antes de que lleguen en la puerta llevan su vela, ahí está en la cueva jabalí, tepezcuinte, venado, ahí están las víboras, pero no podemos tocar. Formamos las velas y no los podemos tocar. El señor que está hablando lo transmite, el sentido, el respeto. [Cuando

el rezador dice que se puede tocar] El agua ahí está frío-frío, si estás enferma llegas a sanarte. No vamos a ir cualquier mes, es este mes de mayo.

En el margen de la modernidad hegemónica cobra centralidad la importancia que los grupos en resistencia confieren a las-os *cuxul ants winiquetic* (quien nace con el don, sabe hablar) para realizar el diálogo ritual y el ofrendar a *ch'ul jMe'tic* y a Dios. No obstante, este trabajo de servicio se sostiene por pequeños grupos en los ejidos; los rituales deben hacerse completos, desde el corazón, la congruencia del cuidado y con los elementos rituales necesarios para que la palabra sea escuchada.

Los sueños son un espacio de encuentro y un medio de comunicación entre el *nahual* de los seres humanos y *te Ajawetic*³ y para *te cuxul ants winiquetic* son la escuela donde les enseñan y advierten lo que deben hacer y mejorar para la “completa” muestra de respeto; de lo contrario, se irán del pueblo, llevándose la riqueza que constituye la vida misma: el fluir del agua, el crecimiento de las milpas, el calor del espíritu (Pérez, 2020). En otro momento, la misma compañera María refirió (junio, 2019): “El don, el regalo lo traemos desde que nacemos, desde nuestro vientre lo transmitimos. Quien sabe curar lo trae de nacimiento, lo soñamos”.

Lo anterior abarca la falta de armonía en la familia, el divisionismo en el ejido y el cuestionamiento a *te cuxul ants winiquetic* que se emborrachan durante el diálogo ritual, ya que *te Ajawetic* no escuchara su petición; en Peña Limonar reconocen públicamente a mujeres *cuxul* confiables para el ritual porque no se emborrachan. La importancia de *te cuxul ants winiquetic* para la reconciliación y el perdón es ahora desplazada por las multas en dinero que cobran las autoridades civiles, lo cual genera resentimientos y enemistades, en lugar de la armonía comunitaria. Esto se tensa con el clientelismo de los partidos políticos y los programas sociales y la creciente violencia narco-paramilitar.

La compañera Carmen, del colectivo *Y'etal Witz* (48 años, casada), expresó en un taller sobre manejo agroecológico de plagas (junio, 2019):

³ Se trata de guardianes, dueños o encargados de Dios, con representación masculina o femenina, que cuidan el *yalac' Ajaw* (tesoro/riqueza) en los lugares sagrados y a quienes junto con *ch'ul jMe'tic* se les pide permiso para trabajarla o usarla y bendiciones para la subsistencia; éstos cobran forma en animales como la serpiente o el jaguar, de fuerzas sobrenaturales como el rayo, el viento o en hombres o mujeres mestizos.

“La tierra tiene su *Ajaw*, su espíritu, cuando usamos los químicos, a la tierra no le gusta y por eso no da. *Te Ajawetic*, son quienes cuidan a la tierra, la mantienen viva”. Los agroquímicos se consideran dañinos para la salud humana y de *ch’ul jMe’tic*, aunque incluso son empleados por aquellos que tienen cargos eclesiales, quienes promueven técnicas agroecológicas. Al recorrer los cafetales en Coquiltel, el compañero Antonio nos indicó no tomar agua del arroyo porque sus colindantes utilizaban agroquímicos; las compañeras de los distintos colectivos advirtieron esta situación en el Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de Las Casas AC-Universidad de la Tierra Chiapas (Cideci-Unitierra Chiapas).

El accionar de los partidos políticos, los gobiernos en sus distintos niveles y programas, incluso de la Misión o del Cdmch es cuestionado cuando se aleja de los principios éticos, morales y políticos asociados al buen vivir. Aun cuando, en un contexto asimétrico de poder, la labor de la Iglesia ha influido en la subjetividad tselta, hombres y mujeres pueden analizar esta relación e impulsar sus propias perspectivas, propuestas y estrategias para cambiar sus realidades, por medio del diálogo y la negociación (Villalobos, 2020). O establecer otras relaciones políticas como las mujeres articuladas al Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

La integralidad de los procesos sionaturales que ellas vindican en su lucha por la tierra y los bienes naturales, frente a la primacía de la propiedad privada en el régimen de propiedad social y con ello del control (tenencia, acceso y disfrute) sobre los bienes naturales, constituye el núcleo de la resistencia y lucha, donde germina la construcción de un sentido de justicia socioambiental que se nutre con el de los derechos humanos y el de los derechos de las mujeres, con los cuales no siempre se complementa, por ejemplo, cuando éste adquiere un carácter positivista y liberal.

En los colectivos de mujeres la importancia conferida a los rituales agrícolas y al buen trato hacia la tierra y a la vida libre de violencias, constituye principios organizativos de lucha basados en una relación simbólica, material y afectiva que se afirma en contra de las separaciones de la modernidad capitalista y la imposición de la mediación patriarcal, cuya potencialidad política va dotando de nuevos sentidos al trabajo de servicio para la vida en comunidad (Gutiérrez, 2017).

El programa Sembrando Vida se ha expandido al norte del municipio de Ocosingo tensionando las dinámicas comunitarias por la resistencia al Estado neoliberal y al clientelismo político del gobierno y los partidos políticos. En junio de 2019, un diácono refirió que, como trabajadores de la Iglesia, eran persuadidos por representantes locales del programa a empadronarse “con su gente”. Esta decisión tiene una implicación moral y política, ya que la resistencia abarca el rechazo a los programas oficiales, al grado que quienes aceptaban dejaban de asistir a los cursos regionales de la Misión. Al Sembrando Vida se le refiere como ‘sembrando lata’ o ‘cheleando vida’, porque algunos hombres suelen gastar esos ingresos (\$4,500.00 mensuales) en alcohol.

La Madre Tierra como herencia o regalo de las/os ancestros/os

En el ámbito local, la violencia estructural de la titulación individual de la propiedad social y la herencia patrilineal de la tierra se refuerzan como aspectos de la vida comunitaria que –en primera instancia– atañen a los hombres y, en consecuencia, limitan las posibilidades de acceso de las mujeres a la tierra. Al respecto, en el taller sobre la propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra, Jerónima (65 años, aproximadamente, soltera) del colectivo *Las Gaviotas*, expresó: “A mí me dejó un pedazo de tierra mi papá; no me dejó tres o cuatro hectáreas. Sólo me dejó donde tengo mi casa, [es suficiente] con que me deje donde yo vivo y pueda sembrar un poco de alimento” (junio de 2019).

Las mujeres refirieron que por costumbre la parcela se hereda por la línea paterna; que ni las autoridades ni el ejido reconocen su derecho a tener tierra; la asamblea ejidal no respeta su participación y sólo los hombres deciden porque poseen los certificados agrarios o parcelarios a su nombre; que ellas conciben suyas las tierras, aunque con frecuencia ellos las reivindican para sí, dejándolas sin un lugar para vivir y trabajar. Fue significativo que ellas no plantearon ser reconocidas como propietarias titulares de la tierra en su acepción neoliberal: en primera instancia, su lucha por el derecho a la tierra se da como disfrute de la madre y la defensa de su territorio como sostén de la vida.

La primacía de la propiedad privada en la certificación de la propiedad social, ampliamente rechazada en la región, es clave para compren-

der la reconfiguración de las relaciones de poder dentro y fuera del ejido, que exacerba la desigualdad en la complementariedad. La misma Jerónima, quien heredó un solar donde cultiva hortalizas y tiene algunas matas de café, a diferencia de sus hermanos que heredaron tierras de cultivo, señaló: “Aquí sólo los hombres tienen a sus nombres las tierras. Las mujeres no tienen derechos, no les dan derecho a utilizarlo. Yo pues, siento que, por esa costumbre, que solamente estoy prestando la casa donde vivo. ¿Qué podemos hacer las que hemos nacido aquí? No somos dueñas de las tierras” (noviembre de 2018).

En los talleres y encuentros la reflexión del cuidado de *ch’ul jMe’tic* como el derecho a disfrutar de la *Madre* y la riqueza biocultural como regalo de Dios, herencia de las madres/padres (*jme’jtatic*) amplió el campo de acción política de las mujeres, al trascender los límites impuestos por el cercamiento de la tierra y la herencia patrilineal, posibilitando la reformulación de principios organizativos de lucha en múltiples planos, desde concepciones, saberes, valores y prácticas holísticas, descentradas de la perspectiva jurídico-agraria.

Imagen 4. Taller sobre conservación y germinación de semillas 2



Fuente: Archivo Cdmch-Grupo Tierra del Cesmecha-Unicach.

En el viraje de la defensa de la tierra a la defensa de la vida, quizá el tipo de propiedad, como la social, no es determinante para lo comunitario (Robles, 2000), aunque constituye una base para la reconstrucción del tejido comunitario, pero sí lo son la noción de comunidad y el vínculo orgánico-simbólico, ancestral y sagrado de la tierra con las riquezas bioculturales.

Las mujeres expresaron sus preocupaciones por la precarización de la vida como degradación de las montañas, escasez de leña, erosión de los suelos y la presencia de plagas que afectan al maíz, frijol y café; la baja disponibilidad de plantas alimenticias, medicinales y animales silvestres; el despojo de la tierra o su cercamiento y la pérdida del respeto a *ch'ul jMe'tic*: “Ya nos vemos muy pobres porque ya no tenemos cómo cocinar nuestros alimentos” (Jerónima, noviembre de 2018). A ello se suma la lucha contra las violencias para vivir bien en comunidad.

El ofrendar a *ch'ul jMe'tic* y el altar maya

El ofrendar a *ch'ul jMe'tic* y el altar maya son elementos simbólicos y políticos importantes para quienes impulsan procesos de autonomía y autodeterminación indígena, en los que el profundo amor (*sc'uxul o'tanil*) a *ch'ul jMe'tic* y el cuidado de la riqueza biocultural son pilares del buen vivir con respeto en comunidad. Es el caso de la iniciativa del Concejo de Gobierno Comunitario Indígena que el Modevite ha gestado en el municipio de Chilón, de las bases zapatistas en el plano regional y de los colectivos de mujeres articulados al Cmdch en el ámbito comunitario ejidal.

En el ofrendar a *ch'ul jMe'tic* se pueden observar seis aspectos:

- I. La intersubjetividad basada en el carácter vivo y sagrado de la tierra, que manifiesta su presencia y ejerce poder por fenómenos sacionaturales que incluyen el sueño como revelación de la vida personal o colectiva;
- II. El sentido colectivo del diálogo con *te Ajawetic* para orar y agradecer por el bienestar colectivo y la armonía comunitaria, quienes no conceden peticiones para el beneficio personal;
- III. La congruencia práctica exige respeto, cuidado y amor hacia *ch'ul jMe'tic*;

- IV. El carácter común de los lugares sagrados donde se lleva a cabo la ceremonia;
- V. El aprendizaje de las enseñanzas ancestrales y las revelaciones en los sueños no se limitan al credo de la Iglesia católica, a la teología india o la pastoral de la *Madre Tierra*;
- VI. Se ora por el sustento familiar y comunitario, no para “hacerse ricos”.

El ofrendar a *ch’ul jMe’tic* se realiza en lugares sagrados con la intermediación de *te cuxul ants winiquetic*, quienes no necesariamente pertenecen a la estructura de la Misión; el altar maya es realizado por trabajadores de la iglesia. Quienes nacen con un don, toman el lugar como Principales *cuxul ants winiquetic* cuando llegan a una edad mayor para velar por la comunidad y acompañarla con sus consejos (Pérez, 2020). La diferencia entre el ofrendar y el altar es planteada por la compañera Jerónima: “Tenemos nuestra cruz en la casa, pero ese es con la Misión, [el ofrendar en] la parcela es aparte” (diciembre de 2018).

En la zona norte se acostumbra realizar la ceremonia del agua y ofrendar a la *Madre Tierra* en el cerro sagrado o en la ermita para pedir a Dios por los cultivos o agradecer por las cosechas, y en los ejidos de la Selva en las parcelas, solares o potreros. El sentido colectivo de la ofrenda fue descrito por Carmen: “Llevamos maíz, puerco, tortillas para comer en la mañana y en la tarde. Llevamos un costal o un morral de maíz y frijol, no un poquito. Eso se reparte entre los que asisten; el maíz no se reparte, donde hay enfermo le van a dejar el maíz” (48 años, casada, 28 de agosto de 2019).

En el ofrendar, los Principales hacen regalos (vela, incienso, trago, pozol, tortilla, puro) a *ch’ul jMe’tic*, a *te Ajawetic* y a Dios, agradecen por la vida (*cuxlejilil*), los animales (*scuxlejil chambalamic*), los alimentos (*we’el uch’elil*); sus oraciones por la protección del territorio adquieren relevancia ante amenazas extractivistas: se politiza la defensa de la vida. En el ámbito regional, las ceremonias no son bien vistas en todos los ejidos ni se toma en cuenta a los Principales en todos los ámbitos de la vida; ellos suelen ser estigmatizados como brujos (causantes de enfermedad, muerte), muchos ofrendan de forma oculta, más aún las mujeres.⁴

⁴ Reybel Pérez Cruz (2020) documentó el testimonio de don Pío Quinto (†), diácono del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón quien manifestó que hacia 1964 unos catequistas

Al reflexionar sobre esta situación Juana del colectivo *Xanich'*, expresó:

Nuestros abuelos *no tenían la Biblia* para pedir, ellos les salía del corazón para pedir por sus animales, no se les moría, había mucha abundancia. Yo todavía viví así, vi abundancia, no vi que se acabaran los animales porque siempre pedíamos a la tierra. Utilizaban el trago para darle a la tierra, para ofrendar en el potrero, ahora ya no hay nada porque ya no se acuerdan del trabajo de nuestros abuelos. Lo pisotearon porque nuestros abuelos sabían trabajar completo, le hablaban a Dios y les daba la bendición, había muchos alimentos, verduras, animales. Ahorita ya estoy muriendo de hambre y eso les digo a mis hijos que antes yo no me moría de hambre y ahorita ya estoy sufriendo de hambre. Les comenté que antes comía jabalí, y les decía que ha cambiado nuestra forma de vivir. (50 años aproximadamente, casa-da, junio de 2018).

El modelo campesino indígena de la tierra, subsumido por la agricultura capitalista, también sienta las bases de una lucha contra la degradación de los suelos y el cultivo de alimentos sin agroquímicos, por cuya aplicación generalizada muchas plantas alimenticias ya no abundan. Ante el deterioro biocultural, Manuela, compañera del colectivo *Xanich'* cuestionó en el taller sobre derechos de las mujeres y bienes naturales:

Vi cómo mis abuelos hacían el ritual, en temporada de calor lo hacían, ahora no se hace, pedimos que se haga porque se está acabando nuestro sustento. Ahorita el problema es que muchos ya trabajan con los químicos, pero trabajamos con los químicos y vamos a rezarle, entonces no concuerda, es como si me quemaran y vienen a ofrecerme comida. Mi abuelo, en temporada seca, iba con su cuarto de trago y antes de hincarse le daba a la Madre Tierra para pedirle permiso antes de trabajar. Le decía “mañana voy a venir a trabajar sagrada tierra, sagrada madre, espero que no haya bejucos para no tropezarme”. Después en la segunda visita le pedía perdón porque iba a

tseltales de Zapata fueron a un curso en la diócesis de San Cristóbal y a su regreso dijeron que no era bueno orar en los cerros, que adorar a otras cosas que no fuese Dios era no creer en él, por lo cual la gente dejó de ir a orar a El Calvario, ubicado en la cima del cerro de *Ahc'abal nah*, de hacer las fiestas de San Pedro y de pedir por el crecimiento de las milpas y de los animales. Pasaron 20 años para que algunos Principales retomaran las oraciones en El Calvario e hicieran la fiesta de la Santa Cruz y de los santos.

quemar la cara de la tierra y les pide a los dueños que no se vaya el incendio, y en la tercera visita ya iba con el pollo para sembrarla y pedir la cosecha. Ahorita no se hace porque todo depende de los químicos. (48 años, casada, mayo de 2019).

El altar maya es parte del proceso de la teología india mayense impulsada por la diócesis de San Cristóbal y la Misión, adquiere relevancia con la creación de la pastoral de la *Madre Tierra* en el contexto neoextractivista; suele realizarse dentro de la ermita en reuniones y eventos importantes a cargo de los diáconos, prediáconos o catequistas, acompañados por Principales hombres y sus esposas, de menor edad respecto de *te cuxul ants winiquetic*, elegidos por su vida ejemplar (no tomar alcohol) aunque no hayan nacido con el don del diálogo ritual.

El altar maya como representación del mundo y medio para fortalecer la espiritualidad de la comunidad indígena ha tomado un lugar importante en el discurso y práctica de los cargos eclesiales; no obstante, también constituye la institucionalización de la relación profunda con la Tierra al marco del catolicismo. El altar como posicionamiento político es parte de los pronunciamientos en las mega peregrinaciones, como ocurrió el 20 de agosto de 2019 en Tuxtla Gutiérrez, cuando fue hecho por unos diáconos para iniciar el mitin, mientras los sacerdotes jesuitas observaban.

Las mujeres de los colectivos luchan por la congruencia ante las problemáticas ambientales que enfrentan y las contradicciones que les alejan del buen vivir. Para ellas, es importante recuperar el ofrendar. En una actividad del taller sobre derechos de las mujeres y bienes naturales, un grupo del colectivo Balam reflexionó (mayo 2019):

Ya no sabemos cómo mostrar el amor a la Madre Tierra porque ya no hacemos lo que hacían nuestros abuelos, ahorita trabajamos con puro químico, antes no había catequista, no había cargos eclesiales, pero sabían pedir los alimentos, ahora ya no sabemos. Nuestros abuelos iban a una cascada a pedir, por eso había los alimentos, había como una colectividad armónica.

El derecho colectivo de los pueblos a tener, cuidar y defender su riqueza biocultural

En junio de 2019 nos reunimos con los colectivos *Xanich'* y *Balam* en Agua Dulce Tehuacán, la reflexión sobre las riquezas bioculturales generó un importante diálogo:

Manuela (tseltal):

Toda la riqueza de nuestro territorio es porque ahí vivimos, ahí nos mantenemos, son de nuestros hijos. Están los animales, hay montañas, hay árboles y con ellas respiramos, por eso la defendemos. Si los empresarios vienen a comprarlas, ¿a dónde vamos a ir? Si no la cuidamos, ¿qué vamos a hacer sin ella?

Juana (tseltal):

Es importante cuidar nuestra tierra porque hay muchas riquezas, hay lagunas, agua; las empresas nos la quieren quitar y si permitimos que nos la quiten podemos morir. Por eso es importante que la cuidemos y nos organicemos.

María R (ch'ol):

En ch'ol decimos *kux-täl-el* que significa la vida, lo que nos mantiene vivos, gracias a la tierra y las riquezas que hay en ella, nuestra Madre Tierra. También están nuestros conocimientos, el cuidado.⁵

María (ch'ol):

Existen partes del país donde no hay agua. Cuando entraron las empresas comenzaron a llevar el agua para venderla, como la Coca-Cola; si nosotras no la cuidamos vendrán las empresas a quitárnoslas y ya no podremos vivir bien.

Antonia (ch'ol):

Cuando hablamos del territorio pensaba que sólo era de la tierra, de lo que sembramos; no sabía que cuando decimos territorio incluye nuestra lengua, nuestro traje. Sin el territorio ya no tendríamos vida. Muchas veces ya no hacemos nuestras oraciones en las cuevas, los ojos de agua,

⁵ En el vocabulario de la actividad ritual y ceremonial ch'ol, “hay otros sustantivos de interés que no son títulos de cargos religiosos o rituales. Un amplio conjunto de ellos tiene que ver con conceptos del alma y de la naturaleza tripartita del Hombre, el cual según la concepción tradicional consta del *ch'ujlel* ‘alma’, el *bäk'tal* ‘cuerpo’ y el *wäy* ‘animal compañero’. Esta tríada de entidades ha sido imbuida de ‘vida’ *kux-täl-el* (con base en la raíz verbal de posición *kux* ‘estar vivo’)” (Josserand y Hopkins, 2016:31).

se van perdiendo. Tenemos que seguir hablando nuestra lengua, a mí me daba pena hablar mi lengua, pero es importante y que también les enseñemos a nuestros hijos. Somos campesinas porque sembramos, trabajamos la tierra. *Kuxul quiere decir que estamos vivas, no sólo yo, sino todas las personas, pero es gracias a que cuidamos el territorio.*

A la pregunta de dónde vienen todos esos conocimientos, señalaron:

Sebastiana (tseltal):

Nuestros ancestros no tenían Biblia, ellos respetaban tanto lo que está arriba como lo que está abajo, tomaban en cuenta los puntos cardinales, esos son los conocimientos que transmitían a los hijos. Los conocimientos vienen de nuestras-os abuelas-os, ellas-os nos enseñaron muchas cosas, ellas-os cuidaban nuestras tierras, nuestro territorio, nuestras montañas. Ahora ya cambió, hay dificultades, por ejemplo, este año no hubo mucha agua porque ahora no la cuidamos como lo hacían antes nuestras-os ancestros-os.

Manuela (tseltal):

Nuestras-os ancestros-os creían mucho en el sol, la luna, la Madre Tierra; esas eran sus costumbres, se transmitían de generación en generación.

María (ch'ol):

*Tyälel*⁶ es el don, el regalo, lo que traemos desde que nacemos, como cuando somos mamás que traemos a nuestros hijos, así son los conocimientos. Por ejemplo, las que saben cómo curar lo traen desde su nacimiento. También desde los sueños nos hablan, sabemos lo que va a pasar. Antes nuestros abuelos no conocían los libros, era con los sueños que sabían qué iba a suceder. Ahora muchas personas soñamos, pero ya no le damos importancia. Así era la transmisión de nuestros conocimientos, con el don y con los sueños.

A la pregunta de cuál es la importancia del trabajo de las mujeres para mantener todos estos conocimientos, respondieron:

⁶ Una actividad religiosa fundamental entre los pueblos ch'oles “es dar ofrendas, que pueden tomar la forma de flores, velas, e incienso de copal (*nich*, *nichim*, y *pom*), o de un regalo (*majtan*) o un servicio (*pät*)” (Josserand y Hopkins, 2016:33). En el mismo sentido: “*Wäy* es para personas que nacen solamente con el don, con sus *tyäyel*, literalmente quiere decir que así vienen, o así son” (Cruz, 2014:103).

María (ch'ol):

Hay cosas que reconocemos, por ejemplo, el conocimiento, el cuidado, enseñar a nuestros hijos, a nuestra familia, pero muchas veces no lo ven importante, aunque nosotras como mujeres lo compartamos.

Juana (tseltal):

Los hijos no aprendían solos, las madres les ensañaron. En mi caso, mis hijos se quedaron sin papá, pero yo les enseñé a trabajar la tierra, sembrar el maíz, el frijolar. [...] Agradezco mucho a las mujeres que me apoyaran. Yo le quiero preguntar a los hombres y los hijos, ¿qué importancia tenemos las mujeres?

Las compañeras del colectivo *Xanich'* siguieron por su cuenta y concluyeron: “nos dimos cuenta de que a pesar de las divisiones que hay en Peña Limonar, hemos podido conservar nuestro territorio ejidal gracias a la fuerza colectiva, a la organización colectiva”. Acordaron hacer un encuentro en la fiesta del patrono San Antonio, el 13 de junio, cuando de los ejidos cercanos asisten a la misa; invitaron a las compañeras de Agua Dulce, San Miguel Canxanil, Nueva Esperanza y del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

Entonces, al terminar la misa y con el aval de los trabajadores de la iglesia, Manuela tomó la palabra a nombre del colectivo *Xanich'* –acompañada de sus invitadas, entre el altar maya y el altar del templo, dentro de la ermita– para presentarse y dar la bienvenida. Ellas hablaron sobre la importancia de las ofrendas como agradecimiento a Dios, del gusto que les da juntarse como mujeres; abundaron sobre las riquezas y regalos de sus ancestros, de su derecho como pueblos indígenas a tener y cuidarlas, de la importancia de cultivar sus alimentos sin agroquímicos; de cómo la privatización y el despojo de la propiedad ejidal es latente, de sus repercusiones en las mujeres y sus derechos; del cómo “si nos quedamos sin tierras quienes van a sufrir son nuestras/os hijas/os que ya no tendrán de dónde sacar sus alimentos, por lo cual es importante trabajar y luchar juntas y juntos”.

Agradecieron que su palabra sea escuchada y valorada por la comunidad y el apoyo brindado para organizarse como mujeres: “Sabemos que como mujeres tenemos derechos, queremos que nos reconozcan nuestros derechos en nuestras familias y nuestra comunidad”. Afuera de la ermita mostraron alimentos que da la tierra e intercambiaron semillas, reparti-

ron carteles, folletos y trípticos elaborados por el Cdmch, relacionados con el impacto del Tren Maya y las zonas económicas especiales, de las propuestas de tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra, la soberanía alimentaria y el pleno reconocimiento de sus derechos como mujeres indígenas, incluida la vida libre de violencias.

Mujeres y pensamiento nosótrico

La relación entre lengua, cultura y sociedad (Lenkersdorf, 1996) en la lengua maya tojolabal plantea la posibilidad y el reto de la intersubjetividad que no es exclusiva de la sociedad humana porque todo en el universo tiene corazón. El modo tojolabal de ver, vivir, nombrar y de conocer el mundo supone el reconocimiento de que somos sujetos, iguales e interdependientes; esta comunicación dialógica apela a la capacidad de decir, escuchar, entender y respetar, da sentido a la lucha por la dignidad y a la comunidad de consenso en la pluralidad de sujetos con corazón: somos responsables los unos de los otros.

El pensamiento nosótrico es de importancia política para las mujeres indígenas (Tapia, 2018), quienes al reconocerse y reivindicarse como portadoras de un corazón (que abarca la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida) frente al sexismo intercultural e intracultural, reivindican su humanidad compartida con los varones y su capacidad de pensar, decidir, trabajar, enseñar y hacer cualquier cosa a la par que ellos; por lo cual deben ser tratadas con respeto y dignidad.

En la Selva Norte, este nosotros-comunidad se arraiga en el profundo sentido del respeto, concretado en acciones para el *engrandecimiento del corazón*. El buen vivir es confrontado desde la realidad patriarcal que permea a la vida colectiva y la situación de género de las mujeres campesinas indígenas. Los colectivos refieren que la vida comunitaria no es plena porque como mujeres sufren el machismo (*ya xjach xiwel ta c'otan*, cuando empieza a temer mi corazón), el maltrato (*uts'inel*) de los hombres y la injusticia de las autoridades (hombres); viven con miedo y vergüenza (*mel o'tanil*, cuando se altera el corazón).

Ellas cuestionan las contradicciones entre la concepción del cuidado y las prácticas que dañan a la sagrada *Madre*, incluidos los programas del gobierno, y plantean acciones para la sanación de la *Madre Tierra*,

los bienes naturales y la sostenibilidad de la vida, en su sentido integral y multidimensional.

La interrelación de los procesos sociales-naturales plantea una reflexión particular ante la innegable degradación biocultural que las mujeres denuncian y su impacto en las *actividades* destinadas a la sostenibilidad cotidiana de la vida. Frente a estos problemas, las mujeres y sus comunidades tienen el reto de politizar los principios nosótricos en la construcción de la justicia al reconocer la violencia patriarcal vivida como violencia de género hacia las mujeres y como rompimiento de la cultura nosótrica en el plano familiar y comunitario ejidal. Al hablar del cuidado, en distintos momentos, las compañeras tseltales emplearon los términos *scanantayel* y *c'uxubtayel*: el primero alude a sostener, mirar, proteger y hacerse responsable de alguien, además de aspectos subjetivos fundamentales para el cuidado (sabiduría, valores y principios); el segundo se comprende como reparar, hacer que sane o se recupere aquello que ha sido dañado.

Las reivindicaciones del cuerpo pasan por las reivindicaciones del territorio

Hacia julio de 2019, en el Encuentro regional de Mujeres (y algunos hombres autoridades) trabajamos en la zona Selva sobre la violencia en el ámbito familiar, comunitario y estructural, su repercusión en los cuerpos y las posibilidades de acción para la transformación:

- I. En la cabeza: preocuparse por la familia, la violencia, el alcoholismo, la drogadicción, pensar distinto, no tener ayuda en las labores cotidianas cuando las hijas o los hijos migran;
- II. En el corazón: miedo a decir lo que se quiere expresar para prevenir problemas, por lo que el coraje se queda en nosotras;
- III. En el estómago: no tener fuerzas ni ganas de comer por pensar en los problemas que tienen;
- IV. La espalda: cansancio y dolor por tantos partos y por trabajar más para darles de comer a sus hijos;
- V. Dolor en brazos, pies, ojos y hombros, piernas y nuca.

Las mujeres vincularon sus reflexiones con la afectación a la salud del cuerpo: tragar el dolor, el coraje y el enojo, no poder decir ni hacer nada, ni buscar ayuda, vivir con miedo, tristeza y llanto, así como el no ser tomadas en cuenta; “por las malas costumbres que violentan a las mujeres”; “porque las mujeres estamos en medio siempre de los problemas”; “cuando hay necesidad en los hijos somos las que nos preocupamos”; “somos las que estamos siempre enfrente de la familia”; “los dolores empiezan cuando hay mucho problema en la familia, tanto pensar en el pleito en la casa con el esposo, los padres también son malos”.

Abundaron en la violencia del silenciamiento: “el dolor no lo compartimos, sólo lo tragamos todo, sólo lloramos, no buscamos apoyo, pensamos que no podemos; [...] las mujeres nos sentimos presionadas, no podemos levantar ni decir nada, como que vivimos como un patrón”; “sin poder hacer nada, buscar ayuda o poder compartir con alguien, hay mucho miedo”; “las mujeres callamos para prevenir problemas, falta valorar nuestros derechos como mujeres”; “hay mucha violencia en la casa, lloramos, nos enojamos y ahí empieza la enfermedad”.

La enfermedad no se reduce al cuerpo físico, abarca su integralidad como mente, corazón y espíritu, así como las problemáticas enfrentadas por la degradación biocultural, al tener que realizar el trabajo para garantizar la sostenibilidad cotidiana de la vida.

Conclusiones

Por medio de la riqueza epistémica y política producida y reproducida por su fuerza colectiva, las mujeres tseltales ponen en el centro del debate el carácter integral y multidimensional de la defensa de la vida. A partir de su lucha por la tierra-territorio dilucidan aspectos estratégicos para combatir contra las imposiciones de la modernidad capitalista y su carácter patriarcal, en las que se encuentran inmersos sus pueblos: la separación cultura-naturaleza, el binarismo de género y la mediación patriarcal.

Contrario a esta lógica, ellas ponen en el centro de las transformaciones profundas necesarias para vivir bien, en comunidad, libre de violencias, aspectos nodales para la sostenibilidad de la vida, relacionados con

la reproducción social, la ecología de la tierra y el poder político. Desde su mirada no es suficiente hablar del buen vivir fincado en el respeto hacia la Madre Tierra y plantean que en la vida comunitaria se requiere también del respeto hacia las mujeres con reivindicaciones que atraviesan los planos material (económico), simbólico (cultural), político y afectivo (poder), en el ámbito personal, familiar, ejidal y nacional.

En este sentido, sus concepciones, saberes y prácticas, como sus horizontes y estrategias, tienden a interrelacionar la salud física, emocional y espiritual del cuerpo humano con la alimentación sana, la igualdad de género y el respeto a la Madre Tierra, al articular el cuidado y la regeneración de los bienes ambientales con su lucha por una vida comunitaria libre de violencias, en el marco de la autonomía y libre determinación de sus pueblos.

Bibliografía

- Arizpe, L. (1986), “Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina”, *Nueva Antropología* (en línea), vol. 3, núm. 30, pp. 57-65. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903004> (consulta: 23 de agosto de 2022).
- Bartra, A. (1989), “Base económica y carácter de clase”, *Cuadernos de antropología social* (en línea), núm. 3, pp. 3-10. Disponible en: doi: 10.34096/cas.i3.4847 (consulta: 23 de agosto de 2022).
- Benería, L. (1979), “Reproducción, producción y división sexual del trabajo”, *Cuadernos Agrarios*, núm. 9, pp. 3-30.
- Calva, J. L. (1988), *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*, México, Siglo XXI Editores.
- Cruz Pérez, M. D. J. (2014), *Mitos, cosmovisiones e historias ch’oles de Sabanilla*, tesis de maestría en Historia, CIESAS-Sureste.
- Espinosa Damián, G. (2009), *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, UAM-Xochimilco.
- Federici, S. (2013), *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Taller Editorial Escuela Calpulli.
- Fraser, N. (2016), “Las contradicciones del capital y los cuidados”, *New Left Review*, núm. 100, pp. 111-132.

- Gutiérrez Aguilar, R. (2017), *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), *Anuario estadístico del estado de Chiapas, edición 2010*, México, Aguascalientes.
- Josserand, J. K. y Hopkins, N. A. (1996), “Chol ritual language” (en línea), Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/94017es/94017esJosserand01.pdf> (consulta: 23 de agosto de 2022).
- Leff, E. (2020), “De la persistencia del campesinado en el capitalismo al ambientalismo de los pueblos indígenas y la sostenibilidad de la vida”, en J. Boltvinik y S. A. Mann (eds.), *Pobreza y persistencia campesina en el siglo XXI: teorías, debates y realidades políticas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 253-271.
- Lenkersdorf, C. (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI Editores.
- Mouffe, C. (1993), *El retorno de lo político*, Buenos Aires, Paidós.
- Olivera Bustamante, M. (1979), “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas”, *Cuadernos Agrarios*, núm. 9, pp. 43-55.
- Pérez Cruz, R. (2020), *Jóvenes tseltales y rituales hacia la madre tierra en Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas*, tesis de licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural, CESDER.
- Robles Berlanga, H. (2000), “Propiedad de la tierra y población indígena”, *Estudios Agrarios*, núm. 14, pp. 123-147.
- Tapia González, A. (2018), *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, España, Ediciones Cátedra.
- Villalobos Nivón, T. (2020), *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón: acercamiento desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón*, tesis doctoral en Antropología Social, CIESAS-Sureste.

Altepemayotl desde una perspectiva de resistencia por medio del territorio, identidad, organización y la relación con la tierra

BENITO TLAXCALA TLAXCALA

Introducción

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS SE HA SEÑALADO con énfasis que la organización comunitaria y las acciones que realiza pueden llegar a hacer la diferencia entre los actores pasivos y los actores activos para enfrentar las problemáticas que día a día atraviesan, por ejemplo, el alza de los precios en los productos de la canasta básica. En la actualidad las comunidades indígenas, y sobre todo las que viven en la marginación y pobreza, llegan a sentir con más impacto estos cambios que trae consigo el modelo capitalista.

En esta investigación se abordan los temas sobre el territorio, identidad, organización y la relación con la tierra. Esta propuesta estuvo orientada al actor social, como lo menciona Norman Long (2007:108):

[...] es necesario estudiar cómo se producen, reproducen, consolidan y transforman tales diferencias, e identificar los procesos sociales involucrados, tal perspectiva requiere una teoría de agencia basada en *la capacidad de los actores para ordenar y sistematizar sus experiencias* y las de otros, y actuar sobre ellas.

De tal manera, el presente capítulo se basa en las problemáticas planteadas y apoyadas en la metodología de la investigación acción participativa (IAP), donde los actores sociales de la comunidad de Tlaquetzaltitla, municipio de Tlaquilpa,¹ alzan las voces en busca de una reflexión y perspectiva cultural e identitaria nahua que refleje la vida social en el *altepemayotl*. La idea es acercar al lector a una experiencia nahua, en la que hoy continúa una lucha sobre el territorio, que se puede manifestar de diferentes formas en la sociedad.

Altepemayotl como territorio nahua desde lo local

Nuestro *altepemayotl*, nombre en náhuatl que significa “comunidad”, parte de una historia desde el asentamiento humano de los nahuas en la localidad. Por medio de una línea de tiempo se identifican aquellas problemáticas a las que se enfrentan las personas. A continuación, daremos un punto de vista de la definición del *altepemayotl*, ya que es muy complejo desde la perspectiva del investigador.

Para los nahua-hablantes, los conceptos de *altepemayotl* o *toaltepemayotl* tienen una estrecha relación con lo que es “nuestro de pertenencia”. El primero corresponde a “comunidad”, mientras que el segundo significa “nuestra comunidad”.

En muchas ocasiones el territorio es sinónimo de *altepemayotl*, lugar donde habitan las familias nahuas, que luchan día a día para sobrevivir dentro de la comunidad; esto se puede observar desde el núcleo familiar hasta lo social, cultural, ambiental y político. Una forma de dar a conocer desde el *altepemayotl* como territorio son las formas antiguas de organización, que con el paso de los años se fueron deteriorando e inclusive se perdió la parte fuerte de la organización.

¹ El municipio de Tlaquilpa, pueblo muy antiguo, tributó a la Triple Alianza antes de la conquista española. En el siglo XVI pertenecía a la jurisdicción de Zongolica, con el nombre de Santa María Magdalena. En 1831 constituía una municipalidad, limitando con Mixtla de Altamirano, Astacinga y Texhuacan. Tlaquilpa, nombre en náhuatl, tiene dos significados: el primero “hombres y mujeres ceñidos en la cintura por un ceñidor”, y el segundo “lugar de albañiles”. El municipio de Tlaquilpa se encuentra ubicado en la zona centro del estado a una altura de 2,240 msnm. Limita con los siguientes municipios: al norte con Xoxocotla y Atlahuilco, al sur con Astacinga, al este con Los Reyes y al oeste con el estado de Puebla.

Para entender mejor este territorio se indagó, por medio de entrevistas a profundidad, a los diferentes actores de la región. En el siguiente apartado se describe el territorio visto desde el *altepemayotl*.

Para esto se planteó la siguiente pregunta en náhuatl, “¿Pampa *tehwatzin tech-ontlapowi tlenon kihtosneki altepemayotl kanin nikan tichanchiwa?*”, traducida al español dice: ¿Me podría platicar para usted qué significa vivir en la comunidad? Tratamos de dar una definición desde la perspectiva nahua de lo que significa nuestro *altepemayotl*, y quedará abierta para que las futuras generaciones de investigadores puedan darle continuidad, ya que es muy compleja desde el punto de vista del autor.

El vivir en el *altepemayotl* lo podemos definir con las siguientes frases de algunos colegas de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), amigos, personas de la comunidad que nos dan su punto de vista y quedarán sus nombres en el anonimato, pero sus pensamientos y formas de vivir, ser y sentir-pensar del *altepemayotl* se llevan en la sangre. He aquí algunas definiciones, tal cual fueron expresadas.

Vivir en el *altepemayotl* significa mi identidad como comunidad, donde conservamos nuestras raíces *tonelwayowan*, donde aún tenemos costumbres y tradiciones, un idioma con el cual podemos comunicarnos. Pero también en el *altepemayotl* es parte de la unión que hacemos como *masewales* para el trabajo en colectivo que beneficia a todos(as), es decir, buscar un bien común.

Vivir en el *altepemayotl* significa que tenemos comunicación, con características propias, en donde la organización de las personas tiene sus problemas, pero también soluciones. Con una gastronomía propia que nos identifica y nuestra lengua.

Vivir en el *altepemayotl* significa encaminar nuestra identidad, vivir nuestras costumbres y tradiciones, reproducir lo que nuestros antepasados nos enseñaron a las nuevas generaciones.

Vivir en el *altepemayotl* es un privilegio, porque es un lugar muy hermoso, tienen paisajes bonitos, es un lugar tranquilo y esperamos que así siga para toda la vida.

Vivir en el *altepemayotl*, es ocupar un espacio, donde tengamos nuestras casas, donde compartimos convivencia entre todos, donde conservamos

nuestra cosmovisión, conservamos nuestros sones ceremoniales y nuestras artesanías.

Vivir en el *altepemayotl* significa estar más comunicados entre las personas, que hay una diversidad de plantas, árboles y animales. Que hay resultados positivos, pero también negativos para que la gente salga adelante.

Vivir en el *altepemayotl* significa renacer día a día entre las personas con sus diferentes pensamientos, en donde en el camino escuchamos el sonar de las voces de los abuelos que te cuentan sus experiencias. Pero también donde miramos lo que necesita mi *altepemayotl* y poder atender.

Hemos señalado acerca de la importancia del *altepemayotl*, que parte desde el nosotros por pertenecer a una cultura, como lo menciona Hernández (2001:5-9): “Que a pesar del choque cultural y lingüístico que significó la ocupación de los colonizadores españoles, las lenguas desarrollaron diversas estrategias de resistencia y han logrado mantenerse durante más de cinco siglos de represión y exterminio”. Los nahuas son considerados autóctonos por la lengua que poseen y por los usos y costumbres.

Desde este concepto del *altepemayotl* o del territorio, por si así lo queremos nombrar, también hubo problemas en las formas de organización de las personas, debido a conflictos internos dentro de la comunidad para realizar las faenas, las cooperaciones, ya que eran obligatorias por su autonomía.

Hasta el momento no se tiene definido qué es el *altepemayotl* como territorio, estamos tratando de dar a entender a nuestro lector que es un todo relacionado con las formas de organización de las personas dentro de la comunidad, y sería una ironía dar una definición en este apartado. Debemos recordar que hoy existen diferentes paradigmas que definen al territorio. En esta investigación sustituimos el concepto de *territorio* por el de *altepemayotl*. Para esto, vertimos diferentes puntos de vista de varios autores que definen el concepto de *territorio*.

Una primera definición del territorio según López Levi *et al.* (2012:s/p) considera “al territorio como una porción de la superficie terrestre sujeta a procesos de posesión, soberanía, gestión, dominio, administración, control, utilización, explotación, resistencia, aprovechamiento, apego, arraigo y apropiación”. Para el caso del *altepemayotl* la comunidad de

Tlaquetzaltitla presenta una delimitación geográfica que colinda con las comunidades vecinas.

Asimismo, la definición de Armando Silva, señala que:

[...] el territorio es algo físico al mismo tiempo que mental, que las fronteras se marcan a partir de elementos físicos concretos, tales como los ríos, montañas o barrancos y de otros humanos como los muros, barricadas y trincheras. Sin embargo, no siempre se trata de objetos materiales, en ocasiones son inmateriales, imprecisas, pero existentes. Son bordes sociales, muchas veces visuales y otras se expresan en el habitar, con el uso social del lugar, en donde se marcan los bordes dentro de los cuales los usuarios familiarizados se auto reconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero o, en otras palabras, al que no pertenece al territorio (1992:51-53).

De acuerdo con lo que señala Silva, los extranjeros son aquellas personas que sólo van de visita o paseo a la comunidad. Hay casos en que los hombres y las mujeres encuentran cónyuge entre la gente de la comunidad y llegan a formar parte de la vida cotidiana en el *altepemayotl*.

Dentro del *altepemayotl* día a día se crean nuevas formas de vivir, ya sea por satisfacer las necesidades familiares o comunitarias.

Por otra parte, respecto a Zambrano (2006:130, 142) y su planteamiento acerca de la emergencia del territorio, recuperamos su enfática afirmación de “que no son los territorios los que determinan las identidades, sino que las identidades las que coadyuvan a configurarlos históricamente”. Fue complicado llevar a cabo este análisis del territorio debido a que las personas nahuas no manejan en su lenguaje este concepto, por lo que hemos relacionado el tema del *altepemayotl* con lo que da una identidad comunitaria, lo cual ha sido por medio de la historia y la resistencia ante las problemáticas sociales que se enfrentan. El *altepemayotl* será uno de los pilares para entender la base del territorio, la identidad, la organización y la relación con la tierra.

Altepemayotl como la identidad indígena de los nahuas

En efecto, uno de los elementos estrechamente ligados al espacio donde habitamos los seres humanos es la identidad: quiénes somos, cómo

nos relacionamos con el entorno y de qué forma éste nos define. Esto es, cómo se establece la relación entre identidad y territorio, desde dentro, y cómo se define desde fuera, desde los otros. Como menciona Giménez:

[...] la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea (una roca, un árbol, un individuo o un grupo social) [...] no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto; también tienen que ser reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente (1997:11).

Ahora, analicemos algunos elementos que han cambiado conforme las metas para organizarnos han variado, debido a la intervención de distintos elementos externos y, también, a los cambios que nosotros mismos observamos en nuestro comportamiento y relaciones, como efecto de los acontecimientos históricos locales, por los conflictos o por las vías diversas para solucionar distintos problemas. Asimismo, debemos tener en cuenta el peso que ciertas personas tienen dentro de la comunidad y cómo esa importancia puede variar en diferentes momentos. Todo ello, en conjunto (cómo nos organizamos, en dónde estamos, cómo nos comunicamos, cómo definimos a los otros y cómo nos definen otros), constituye la referencia identitaria de nuestra organización comunitaria.

El *altepemayotl* define ser los únicos, desde la identidad de los *masehuales*; un rasgo característico es la lengua materna, que es el náhuatl.² La vestimenta propia de la región, los usos y costumbres, las cosmovisiones de los antepasados que han prevalecido, aunque con menos auge. Las personas se sienten orgullosas por pertenecer a esta comunidad, podemos observar que hay variantes en la lengua, como el saludo de los buenos

² La historia de la lengua náhuatl data de la conquista y en la actualidad se encuentra presente en el centro de la República mexicana. Como menciona Hasler: “todavía se habla de una manera muy parecida a como se habló en Tenochtitlan, existen algunas variantes, que, en su conjunto, reciben el nombre de *náhuatl del centro*. Desde antes de la llegada de los aztecas al altiplano, ya había ahí otros pueblos que hablaban el náhuatl central (entre ellos, los tlaxcaltecas), pues tenían su origen en las tribus nahuas chichimecas que habían llegado con anterioridad. Los pueblos que actualmente hablan el náhuatl tienen su propia historia. Algunos ni siquiera estaban sometidos a los aztecas. Por ejemplo, los nahuas de Tlaxcala y los de la Sierra de Zongolica nunca formaron parte del imperio azteca” (Hasler, 2001:21).

días, porque entre los nahua-hablantes tenemos una variante,³ como lo menciona Hasler: “cada municipio tiene su propia variante y, en general, las distintas comunidades de un municipio comparten un mismo dialecto náhuatl” (2001:25).

Para una mayor comprensión presentamos un ejemplo de lo complejas que pueden ser la pronunciación y la interpretación de las palabras en náhuatl. Para el caso del saludo es *kuals-kan-ti-mik*, la palabra no tiene una traducción al español en este caso, sólo se puede hacer una interpretación como: “bueno o bonito-a donde va usted o que le vaya bien”. La forma de expresión de las personas les da confianza y muestran una resistencia ante el español. Cabe señalar que hay palabras en lengua materna que son únicas y no tienen traducción al español, es el caso de los nombres de las plantas medicinales endémicas, que sólo los nahuas conocen y que se han transmitido de generación en generación. Un ejemplo de esto es el nombre de la planta medicinal *texika* o *tzintexika*, que los lugareños no saben cómo se llama en español. Otro de los rasgos identitarios propios son los apellidos de las personas en náhuatl, que les dan una identidad por ser únicos en la región o más bien únicos en el mundo.

Dentro del *altepemayotl* se hace una distinción entre las personas de la ciudad y del campo. Algunos rasgos característicos de la persona en náhuatl (*pinohmeh*⁴ o *koyomeh*) se refieren a aquellos que realizan una interacción cotidiana dentro de la comunidad, como vendedores de gas, refrescos, cerveza, productos de cocina, electricistas, etcétera. La ventaja de estas personas es que pueden comunicarse en su lengua materna y preguntarse: ¿quién es esa persona y qué busca aquí en la comunidad? A lo mejor es un ratero, como nosotros le decimos en náhuatl, *nehka ichtek*.

En cambio, cuando llegan personas hablando en náhuatl, da esa confianza de pertenencia. Dentro de la comunidad las asambleas comunitarias el diálogo siempre ha sido en náhuatl, ya que permite que se puedan escuchar todas las opiniones de la gente. Se han tenido problemas de

3 Variante: el náhuatl de esta región es producto de diferentes influencias históricas y, en consecuencia, presenta una gran variedad.

4 *Pinohmeh* en náhuatl son aquellos hombres que vienen de la ciudad y no hablan ni entienden el náhuatl, y a las mujeres de la ciudad se les conoce como *Xinolahmeh*. Nosotros podemos estar hablando de ellos-as, haciéndonos las preguntas: ¿qué buscan en la comunidad o qué quieren?

comunicación con las personas de la ciudad debido a que los abuelos sólo hablan la lengua náhuatl, y la gente de la ciudad puede llegar a aprovecharse de estas personas.

Se observa que las personas adultas mantienen la convicción de seguir enseñando a sus hijos para tener alguna ventaja hacia las formas de pensar y dialogar entre ellos mismos, para cuidarse entre ellos y mantener el sentido de pertenencia a su cultura. Pero también debemos señalar que debido a la migración de los jóvenes a las ciudades y ser discriminados ahí, prefieren enseñarles a sus hijos el español, con el objetivo de que no sean excluidos de la sociedad; es así como las palabras desaparecen poco a poco.

Otra de las características identitarias es el traje típico de la zona, principalmente el de las mujeres, que utilizan una falda larga de color negro, conocida en la zona como *kueyitl*, en náhuatl, y “pañó o lío” en español, así como una blusa de encaje bordada a mano con flores de varios colores. Estas prendas son elaboradas por artesanas de la misma comunidad: utilizan una faja en la cintura que es un pedazo de tela (diferentes colores de tela) para sostener la falda, el *kueyitl* y un rebozo para taparse, denominado *pahyo*, en náhuatl, o “tela de hilo”, en español. No todas las mujeres llegan a tener este rebozo, ya que su precio es muy alto, tiene un costo de 750 pesos. Por eso algunas mujeres sólo utilizan un pedazo de tela que se nombra *challi* en náhuatl. Ambos rebozos se utilizan para cargar a los hijos pequeños o también para hacer los mandados de la cocina.

Las características de los hombres en su vestimenta son formales: utilizan un pantalón de mezclilla o de vestir; camisa o playera; zapatos o huaraches y únicamente los abuelitos conservan el atuendo *tilmahkli*, en náhuatl, o “manga”, en español. Este último es elaborado con lana de borrego por artesanas de la comunidad. Se puede observar que, entre los hombres principalmente, se ha perdido el traje típico y solamente las mujeres mayores de 30 años conservan su atuendo, que las hace diferentes de las comunidades indígenas de la región y forma parte de su identidad nahua.

Un elemento ancestral es la relación que guardan con la tierra mediante la cosmovisión de la ritualidad que realizan a los *tlalokes*, seres sobrenaturales o dioses cuidadores de la tierra, en la cual llevan a cabo el *Xochitlalis* (puesta de flor a la tierra). Desde su visión existe una conexión espiritual entre las personas y la naturaleza; es decir, para las perso-

nas de la comunidad todo ser vivo sobre la tierra merece respeto y a su vez agradecimiento. Cuando se efectúa el ritual del *Xochitlalis* comienza la organización desde el núcleo familiar, principalmente, y así se continúa con la invitación a toda la población a celebrar dicha ritualidad.

Debe quedar claro que quienes portan estos elementos cumplen una tarea especial, importante en cuanto a los símbolos implícitos y los significados de cada acción y, sobre todo, del manantial como espacio, como recurso que viene de la naturaleza y la ferviente y respetuosa petición de que no falte, puesto que es necesario para toda la comunidad. He aquí un fragmento de la oración de *Xochitlalis*.

Tehwatzen tlalokan tata iwan tlalokan nana, ich inin tonalli, teh ameyaltzintli nikan tikwalikan ome totlawiltzin, nawi toxochitl-watzaltzin, se tepitzen popoxkatzintle iwan se tepitezn sesekatzintli, ika inon tiktlahtlatiwitzen mixcotzintli, ich inin tiotlatl nikan timitzmotlahtlanilia amo keman matechpolo atzintli, tehwahtzin notatzin iwan tinonantzin timitzmotlatlanillia ika miak mawisihalistli ika miak pakilistli pampa amo keman matechpolo atzintli tlen mehwan inkimotiochiwiliken.

Usted señor de la tierra y señora de la tierra, en este día, usted yacimiento de agua, aquí traemos dos fuegos (velas), nuestras cuatro flores semi-secas, un poquito de incienso y también un poquito de aguardiente-cito, con todo esto venimos pidiendo permiso ante tu rostro, en esta tarde te lo pedimos nunca nos falte la agüita, usted mi padre y mi madre te lo pedimos con mucho cariño-respeto-solidaridad con mucha alegría, para que no falte agüita que ustedes bendicen.

Hemos mencionado otro de los elementos que conforman parte de nuestro *altepemayotl* como territorio, sólo faltó mencionar y describir los sones ceremoniales y los cantos que simbolizan una convivencia entre las personas por medio de la lengua, como menciona Buxó (1983:31-32), que nuestra:

[...] lengua es la única forma cultural capaz de transmitir conocimiento, incluso fuera de su contexto de ideación y expresión, sin embargo, no cubre por sí sola la totalidad de posibilidades de significación cultural... por ello, en cuanto que la lengua es la clave más importante para la comprensión real de la cultura.

De esta manera, la lengua es lo que da la identidad en el *altepemayotl*, sin ella no podríamos comunicarnos ni expresarnos o escucharnos para organizarnos y resolver problemas internos dentro de una comunidad.

Para terminar con la exploración identitaria, demos un vistazo a las artesanías de la comunidad, que son símbolos de lo que sabe hacer la gente, como el tejar de la lana de borrego, conocimientos que se ha transmitido de generación en generación; por ello, si pierden estos conocimientos, sería perder su identidad, así como está sucediendo con la pérdida de la lengua materna, el náhuatl.⁵

Hasta aquí, se han señalado algunos elementos que conforman el *altepemayotl*, la lengua, nuestra cosmovisión, nuestros valores, el respeto a la tierra, los sones, los cantos, el *Xochitlalis*, el traje típico y la artesanía, como aquello que conforma el territorio nahua de la comunidad de Tlaquetzaltitla, lugar donde también se practica la gobernanza.

Nuestro *altepemayotl* y los espacios de organización

Desde un antiguo *altepemayotl* de la comunidad, ya existían espacios de organización, donde la gente se reunía para discutir temas relacionados con la mejora de la comunidad. Aquí no se trata de descubrir, sino de realizar una reflexión respecto al espacio y el valor hacia el territorio nahua.

La delimitación de los espacios organizativos actúa en diferentes actores sociales, sin embargo, se hace hincapié en este trabajo desde una investigación participativa, por lo que se recomienda al lector no perder de vista el territorio, un espacio donde converge el tejido social desde una autoridad local. A continuación, nos adentramos en una comunidad nahua.

Se mencionan las autoridades locales que hay y prestan un servicio comunitario, empezando por las jerarquías de autoridad que establece el municipio de Tlaquilpa, como menciona la asociación ARIC (2007:153): “el camino para la búsqueda del desarrollo y satisfacción de las necesi-

⁵ En términos conceptuales, la lengua indígena con mayor peso en la población es el náhuatl, perteneciente a la familia yutoazteca, y se localiza en las comunidades de la sierra de Zongolica, uno de ellos es la comunidad de Tlaquetzaltitla, municipio de Tlaquilpa, Veracruz (Hernández, 2001).

dades de cada región [...] estar unidos para defender nuestros derechos como indígenas, porque tenemos historia y cultura, que son la base principal de nuestra organización”.

Hay varios espacios de organización comunitaria, el primero es de la máxima autoridad *tekiwantlanawati*, en náhuatl, que es el agente municipal, tiene la obligación de comunicar, organizar y crear juntas donde se discuten problemáticas de la comunidad, es decir, son espacios de asambleas donde los hombres y las mujeres llegan a acuerdos que se cumplen, para el bienestar de las familias.

He aquí un ejemplo de la elección de la autoridad local, ¿cómo eligen al agente municipal de la comunidad? se convoca a toda la comunidad a una reunión y se espera que a esta asamblea asista la mayoría de las personas y puedan proponer a alguien responsable para asumir este cargo por un periodo como presidente municipal. En esta asamblea se elige por medio de votaciones a mano alzada a la persona que representará y que esté dispuesta a cumplir su responsabilidad como agente municipal.

Don Esteban cuenta la historia desde la experiencia de haber sido un agente municipal:

[...] antes pasabas como agente municipal y tenías todas tus componentes, es decir, tenías tu suplente, secretario, tesorero y los vocales o policías comunitarios. Cuando asumían este cargo las personas era de manera voluntaria, sin recibir ningún pago económico. El agente municipal tenía la obligación de organizar a la gente para hacer las faenas y dar sus cooperaciones. Antes, si no hacías tus faenas, el agente municipal podía pedir a sus policías que te fueran a traer hasta tu casa o en tu trabajo para que hicieras tu servicio comunitario que era obligatorio; si no cumplías, podía encerrarte en la cárcel por una noche.

Otra autoridad local que posee mayor peso es el comité de padres de familias, que es el encargado de organizar a las familias que tienen hijos estudiando, principalmente.

Se observa que la comunidad tenía reglas que se respetaban y se cumplían. Anteriormente la participación era de hombres, actualmente concurren en su mayoría mujeres y hay algo de extrañeza al respecto.

Hay otros espacios de organización comunitaria *kaltlapahtilka*, en náhuatl, “casa de salud”, en español, que se encarga de ver la salud de

los pobladores dando pláticas a las familias. Antes la participación de las mujeres era mayor debido a los programas sociales como Prospera, actualmente la asistencia al centro de salud es de señoras embarazadas.

Hay otros actores que trabajan por el bienestar de la comunidad, como el comité de agua, que se encarga del buen uso y manejo del agua. Por último, la religión forma parte del *altepemayotl* porque se ha transmitido de padres e hijos. Esta es una forma de organizar a las personas, como nos lo cuentan las lideresas religiosas, las señoras María Félix y doña Paulina. Ellas se encargan de organizar a los niños, a las niñas y a los jóvenes para que les den las pláticas⁶ de confirmación y primera comunión. Este culto se realiza a la diosa Tonantzin y al dios Totahztzin. La práctica relacionada al acompañamiento de las mayordomías,⁷ *maltohmotin*, actualmente no es obligatoria.

En el *altepemayotl* la relación con la tierra

En el *altepemayotl* son campesinos y campesinas que dedican al campo la siembra del maíz. Para comprender mejor este concepto consideramos esta cita de Bartra:

[...] la palabra campesino designa una forma de producir, una sociabilidad, una cultura... un embarnecido sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia. Ser campesino es muchas cosas, pero ante todo es pertenecer a una clase: ocupar un lugar en específico en el orden económico, confrontar predadores semejantes, compartir un pasado trágico y glorioso, participar de un proyecto común. Los campesinos no nacen campesinos, se hacen campesinos: se inventan a sí mismos como actores colectivos en el curso de su hacer, en el movimiento que los convoca, en la acción que ratifica una campesinidad siempre en obra negra (Bartra, 2008:11).

⁶ Las pláticas religiosas las da un catequista que va del municipio de Tlaquilpa y por lo regular son los sábados de 10 a 12 de la mañana. Acá en la comunidad las lideresas encargadas hacemos rosarios los jueves.

⁷ Las mayordomías de la comunidad, que son escasas, lo hacen hasta en el municipio de Tlaquilpa. La fiesta más importante se celebra el 22 de julio de la Santa Patrona “Santa María Magdalena” y, como ya es tradición, la mayordomía tarda una semana; de ahí le siguen las demás como fiestas de mayordomías de Semana Santa, Día de Muertos, la Navidad y el Año Nuevo.

Desde la perspectiva de este autor:

[...] los campesinos son diversos, como diversa es la naturaleza que los arroja. Diversos en sus formas de trabajar, de convivir, de ver el mundo, de nombrar las cosas, de celebrar... Y esta diversidad es su orgullo, su patrimonio, su riqueza. Desde que aprendimos a sembrar y nos fuimos quedando a vivir en un solo sitio ha sido consustancial a las estrategias de los pueblos rústicos el entrevero armónico de cultivos y otros quehaceres de los que depende la vida familiar y comunitaria (Bartra *et al.*, 2014:9).

Las anteriores citas son relevantes, pues reflejan en varios sentidos lo que se ha mostrado como el sentir y vivir la comunidad, como la necesidad de mantener un orden de las formas rituales que organizan y nutren el sentido, que cultural, históricamente, se ha construido y afirmado en las comunidades indígenas.

De acuerdo con lo señalado por Bartra,⁸ el trabajo campesino-a ha sido la relación con la tierra, donde las personas de la comunidad realizan sus sembradíos de temporal. Los nahuas llaman *milpa* a aquello que comúnmente las familias campesinas asocian con la siembra del maíz, junto con el frijol y la calabaza. En la organización para la siembra participan los integrantes de la familia, padres e hijos; sólo en sembradíos grandes se ocupa a trabajadores de la misma comunidad. En ocasiones son los mismos familiares o vecinos a quienes se les paga un jornal de trabajo; son muy pocas las veces que se da la mano vuelta, es decir, tú me ayudas y yo te devuelvo ese favor.

Las familias que se dedican al trabajo de la milpa cuentan con terrenos propios para la siembra, ya que son pequeños propietarios en todo el municipio. Algunas de las familias campesinas al terminar la *pixhka* (la cosecha de la mazorca), realizan la rotación de cultivos en siembra de *etolontzin* (chícharo), *awax* (haba) o cebada para los animales domésticos. Algunas de las herramientas tradicionales siguen siendo el azadón y el machete o la yunta, para los lugares que no tienen pendiente.

⁸ Los terrenos que se dedican a la milpa son muy reducidos y se localizan en las partes más elevadas. Se combina el cultivo de la milpa con la producción de chícharo, haba o cebada, los cuales han disminuido considerablemente en superficie ocupada y en productividad debido a los cambios climáticos, que han ocasionado la prolongación de la temporada de secas y, como consecuencia, la aparición de plagas y enfermedades (consultado el 14 de junio de 2017 en: www.cdi.gob.mx/50municipios/50_municipios.pdf).

Este cultivo de la milpa en la comunidad se practica desde hace muchos años, ya que es una de las actividades importantes para las familias campesinas; de aquí depende una parte de su alimentación y de los animales del traspatio. La cosecha que se hace cada año es sólo para el autoconsumo familiar.

En la actualidad el papel de las mujeres campesinas es muy importante, ya que realizan la recolección de quelites (*kilmeh*), las guías del frijol y las flores de la calabaza para una buena alimentación y la dieta de las familias. Dentro de la milpa se cultivan las calabazas *tzilakayotli* y *nawayotli*, nombres en náhuatl. Antes los abuelos consumían mucho las guías de las calabazas, las flores, los frutos tiernos y las semillas, en la actualidad estas generaciones ya no consumen lo natural, lo que se da en la milpa, por lo que quedan en el olvido por las generaciones nuevas.

A continuación, se describen con mayor detalle algunos trabajos que hacen las familias campesinas antes de la siembra del maíz y la forma de organizarse, lo que en muchas de las comunidades va en decadencia, el trabajo colectivo, es decir, lo tradicional, como se enuncia en los siguientes pasos:

1. Preparación del terreno para la milpa: la preparación de la tierra difiere dependiendo de su forma, ya que en la comunidad el terreno tiene mucha pendiente y podemos observar que son pocos los que son semi-planos. En los terrenos de pendiente la preparación se inicia con la roza *tlaixwitekilstli* (consiste en cortar los arbustos pequeños), dejar solamente los árboles de encino, ilite u ocote, posteriormente se tumba *tlahzinketzalis* para la elaboración del carbón *tehkol*, o extracción de la madera.

Las herramientas que se utilizan son el machete y el hacha para realizar esta actividad en el monte; participan los integrantes de las familias o en ocasiones se contrata a jornaleros como en el caso de la siembra. Por último, se realiza la quema, *tlahchinolistli*; de preferencia se hace por las tardes o por la noche cuando aún está fresco, con la finalidad de no provocar algún incendio forestal, por lo que se abren brechas para controlar el fuego, así se evitan también los problemas en los terrenos ajenos. Por último, antes de la siembra, se realiza el *Xochitlalis*, puesta de flores a la tierra del lugar donde se va a sembrar.

2. La limpia de la milpa por primera vez, *tlamewalis*: las familias realizan la limpia de la milpa en dos tiempos: la primera la realizan en mayo o junio, dependiendo del mes que hayan sembrado y del tamaño de la maleza. La segunda limpia, *ohpa tlapowia*, se realiza en septiembre, ya cuando la milpa está más grande y son temporadas de lluvia, por lo que la milpa comienza a jilotear, *xilohti*.
3. Problemas relacionados con la milpa: dentro de los principales problemas que encontramos son los ambientales; los fuertes vientos que llegan a presentarse durante el año. Estos fenómenos naturales en ocasiones causan pérdidas totales de la milpa. Otro de los problemas que se observan es el de las plagas de animales como el conejo, ardilla, tuzas, pájaros y tlacuache, que causan pérdidas durante el crecimiento de los jilotes o ya durante la cosecha.

Actualmente no todas las familias nahuas siembran maíz debido a que en ocasiones se invierte más en la mano de obra, en los abonos químicos y la cosecha resulta menor de lo previsto. Esto implica para muchos campesinos que su fuerza de trabajo fue en balde, porque la siembra pudo ser muy costosa y compleja, como hemos mencionado anteriormente. Además, no es redituable invertir en los abonos químicos, que son caros; y, por la mala experiencia que han tenido las familias, mejor prefieren comprar el maíz, lo cual les sale más barato. Sin embargo, las cosechas no son abundantes, ya que sólo les alcanzan para su alimentación de tres a cinco meses, el resto lo tienen que comprar con los ingresos obtenidos de la venta de la fuerza de trabajo o de la migración.⁹

Debido a una mejora de la milpa, algunas familias han aprendido de los conocimientos de otros campesinos al compartir sus experiencias, por lo que a veces comparten las semillas entre ellos mismos con la finalidad de obtener buenos productos, como menciona este autor:

[...] los campesinos y campesinas aplican sus conocimientos de modo creativo, de tal manera que, en la parcela, se generen microambientes que integran la vegetación y fauna local con los cultivos, según la ubicación geográfica –el manejo exitoso de las parcelas servirá para que los campesinos y campesinas indígenas puedan aprender de otros (Boege, 2002:84).

⁹ Disponible en www.cdi.gob.mx/50municipios/50_municipios.pdf.

Este otro elemento que conforma el territorio como el *altepemayotl*, es el trabajo de ser de los campesinos nahuas, de mostrar una cultura por medio de la milpa, de lo que hacen y saben hacer. En este artículo no profundizamos más acerca del tema debido a que no es el objetivo de esta investigación, pero queda abierto para tratar respecto a la complejidad de la milpa, que es conocimiento, sabiduría, cosmovisión y leyenda sobre la creación del maíz.

La relación entre el *altepemayotl* y la naturaleza

La importancia de las personas tiene que ver con el respeto a la naturaleza, como llegan a denominar a nuestra madre tierra. Señalaremos la cosmovisión nahua, sobre la tierra y los fenómenos naturales. Desde el comienzo del año nuevo, los abuelos predicen lo que va a suceder durante todo el año, gracias a los primeros 12 días contados en náhuatl, *tonaltlapowalli* (días que se cuentan), para los 12 meses del año.¹⁰

En el segundo mes del año, el 2 de febrero, se hace la bendición de las semillas (maíz, frijol, calabaza, papa y papas extranjeras) que se van a sembrar en marzo y también se realiza el *Xochitlalis* antes de la siembra: se encomienda a la madre tierra para que los cultivos y el trabajo en el campo sean de gran provecho.

Respecto a los manantiales, la representatividad del agua en un territorio nahua *ameyaltin* (manantiales), han prevalecido leyendas de la vida en el agua. Cuentan los lugareños que cerca del manantial vive una serpiente que es el cuidador el agua. Se le respeta si vive allí, no se mata, ni se espanta. Con base en las creencias nahuas, si se llegase a matar a este reptil, el manantial se secaría, por lo que los pobladores sufrirían por la falta de este vital líquido y estarían en graves problemas.

De la misma forma es el respeto hacia las montañas o bosques, ya que viven seres sobrenaturales que son sus cuidadores. Para el aprovechamiento forestal se seleccionan árboles de mayor antigüedad, que son

¹⁰ En el primer día del año nuevo, nosotros los nahuas comenzamos desde el 1 hasta el día 12 de enero, que son los 12 meses del año, en cada día conforme vaya sucediendo. Por ejemplo, si el día 6 de enero hizo calor, nosotros ya sabemos que en junio no va a llover mucho, sino más bien la mayor parte del mes va a hacer calor y en nuestra milpa va a faltar agua.

utilizados para elaborar subproductos de madera. Debemos señalar que esta actividad económica es mal pagada, por lo que algunas personas optan por salir a las ciudades en busca de empleos mejor remunerados, ya que de los bosques no es suficiente para mantener a la familia. Como lo señala el autor, tanto del agua como del bosque existe un desconocimiento por parte de los pobladores, que urge realizar gestiones que beneficien a los nahuas.

A partir de lo anterior consideramos que las experiencias buscan construir una buena organización desde el manejo del agua y la biodiversidad, pueden originarse tanto en las instituciones técnicas como en las organizaciones locales. Que los procesos de gestión deben de incluir los procesos locales existentes como pueden ser planes de desarrollo, infraestructura prevista, expectativas de procesos en realización, conflictos existentes, demandas sociales y por supuesto aspectos culturales en torno al agua y la biodiversidad (Tlaxcala, 2010:17).

Desde antes de la llegada de la tecnología, los pobladores eran cuidadores de sus propios recursos naturales. Se reconoce que en las futuras generaciones se han ido perdiendo las prácticas culturales, que se hacían antes en el *altepemayotl*. Por ejemplo, antes se cortaba un árbol en luna llena para garantizar la dureza de la madera y evitar la polilla por insectos. Actualmente estos saberes empíricos han quedado en el olvido para la juventud. Mientras campea la llegada de la motosierra en las comunidades, las personas pasan por alto los saberes ancestrales para el aprovechamiento forestal, simplemente ya no existe ese respeto hacia el territorio.

Conclusiones

Desde el inicio de la investigación se hizo hincapié sobre los procesos organizativos y la participación de las personas por medio del *altepemayotl*, que es el territorio, la identidad y la relación con la tierra. Se realizó un recorrido a través de la historia viva, una recopilación de conocimientos de los actores sociales que vieron nacer y dan cuenta de la trayectoria de la comunidad hasta la actualidad.

Las palabras territorio, identidad y organización fueron los elementos para entender la complejidad de una perspectiva y punto de vista del autor nahua y adentrarse a partir de una investigación de discusión a profundidad sobre la temática. Con estas experiencias, basadas en el trabajo de campo y la teoría, de una resistencia propia a partir de una cultura que posee una forma de resistencia para sobrevivir ante la era moderna, se logra mostrar que los actores nahuas se han organizado en los diferentes momentos y espacios, lo que implica tener liderazgos y una autoridad que los guíe para la buena convivencia de su población; de la misma forma sucede para el cuidado de la identidad y relación con la tierra.

La preocupación de los adultos hacia los jóvenes, al separarse de estas actividades del campo y en la defensa del territorio (*altepemayotl*), es que la comunidad llegue a ser endeble y que las reglas internas de la misma ya no sean respetadas, como sucede hasta ahora.

Se reconoce que hay un desgaste en el tejido social de la población, en la organización y participación en el *altepemayotl*, pero se sigue apegando a las raíces indígenas para la defensa del territorio.

Se señalaron algunos elementos identitarios en la organización comunitaria que son muy marcados, desde el punto de vista del investigador, por lo que no descartamos que sean los ejes para continuar explorando la vida cotidiana de los masehuales, considerados así por su idioma nahua, vestimenta, cosmovisiones, *Xochitlalis*, gastronomía, mayordomías, sones ceremoniales, usos y costumbres que los hacen ser y sentirse orgullosos de pertenecer a una comunidad indígena donde la libertad y la autonomía prevalecen.

El territorio, identidad, organización y relación con la tierra es objeto de una amplia reflexión ya que se trata de un fenómeno muy complejo, debido a la forma de vida de las personas que lo habitan, el espacio geográfico, la convivencia social, política y cultural donde convergen prácticas comunitarias de los antepasados, y es una manera de hacer utopías (sueños e ilusiones) para la comunidad en defensa y resistencia desde el *altepemayotl*.

Bibliografía

- ARIC-UUH (2007), “Unión de Uniones Histórica: hacia la construcción de estrategias de desarrollo”, en *Organización y desarrollo rural: cinco experiencias campesinas*, México, pp. 147-199.
- Bartra, Armando (2008), “Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 44, enero-diciembre, IPGH, Argentina, pp. 5-23.
- Bartra, Armando *et al.* (2014), “Haciendo milpa. Diversificar y especializar: estrategias de organizaciones campesinas”, México, Itaca, Circo Maya.
- Boege, Eckart (2002), “Cartilla 3. Diagnóstico y documentación de los recursos naturales” y “Cartilla 4. Planeación comunitaria: ordenamiento ecológico y territorial para la conservación de la biodiversidad y el desarrollo”, en *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*, Serie Manuales de Educación y Capacitación Ambiental 3, México, PNUMA.
- Buxó, María Jesús (1983), “La lengua y la cultura”, *Antropología lingüística*, Cuadernos Anthropos, núm. 3, Barcelona, Editorial del hombre, pp. 28-42.
- Giménez, Gilberto (1997), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Revista Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 9-28.
- Hasler H., Andrés (2001), *Gramática moderna del náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, Xalapa, Imprenta Universitaria/Fondo de empresas de la Universidad Veracruzana.
- Hernández, Iraís (2001), “Veracruz: un estado multiétnico y multilingüístico”, en *Diálogos Educativos*, núm. 10, año 3, TEGEV, Xalapa, pp. 5-9.
- Long, Norman (2007), “La construcción de un marco conceptual e interpretativo”, en *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, México, El Colegio de San Luis/CIESAS, pp. 107-148.
- López Levi, Liliana y Blanca Ramírez Velázquez (2012), “Pensar el espacio: región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales”, en María Eugenia Reyes y Álvaro López, *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, México, UAM-Xochimilco, pp. 21-48.

- Silva**, Armando (1992), *Imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paolo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Tlaxcala**, Benito (2010), “Participación y organización de actores sociales para el uso y manejo de los manantiales en la comunidad de Zacamilola, Atlahuilco, Veracruz”, tesis de licenciatura.
- Zambrano**, Carlos Vladimir (2006), “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural”, en *Ejes políticos de la diversidad cultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, pp. 127-166.

Acerca de los autores

Mauricio Arellano Nucamendi

Antropólogo social por la UNACH, maestro en Estudios Regionales en Medio Ambiente y Desarrollo por la Universidad Iberoamericana Puebla y doctor en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Académico del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, integrante del Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria de CLACSO y el SNI 1. Líneas de investigación: articulación con organizaciones sociales y grupos campesinos e indígenas, desde una perspectiva de género feminista, en torno a las luchas por la despatriarcalización de la vida comunitaria, la defensa de la tierra-territorio y por el cuidado de los bienes ambientales.

Jesús Janacua Benites

Egresado de la novena generación del doctorado en desarrollo rural en la UAM-Xochimilco, estudió la licenciatura en Psicología y la maestría en Filosofía de la Cultura en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es autor del libro *Resistencias comunitarias contra el despojo en Michoacán: berries, inmobiliarias y aguacate* y co-autor del libro *Extractivismo fresa: crónica de un conflicto ambiental en la Cañada de los Once Pueblos*, publicado por la Cámara de Diputados.

Alfredo Méndez Bahena

Biólogo por la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) y doctor en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. SNI Nivel 2. Profesor-investigador de tiempo completo y coordinador de la licenciatura en Biología de la UAGro. Acompaña procesos comunitarios de defensa del territorio, manejo de recursos naturales y educación intercultural desde hace 20 años.

Maritza Saraí Rodríguez Flores

Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestra en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Colabora en Mujer y Medio Ambiente A.C. desde 2011, en donde coordina el área de “Género y extractivismo”. Forma parte de la Red de Género y Medio Ambiente y del Grupo Territorio, Género y Extractivismo.

Carlos Rodríguez Wallenius

Doctor en Ciencias Sociales y maestro en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Profesor-investigador del Departamento de Producción Económica, jefe del Área de Investigación Economía Agraria, Desarrollo Rural y Campesinado, docente del Posgrado en Desarrollo Rural, de la maestría en Sociedades Sustentables y en la licenciatura de Economía.

Benito Tlaxcala Tlaxcala

Tengo dos niños que son pequeños, orgullosamente les enseño a hablar nuestra lengua materna: el náhuatl. Con mucho esfuerzo y dedicación logré terminar mis estudios hasta llegar a la maestría. Vengo de una familia humilde donde mis padres siempre me inculcaron valores de respeto y responsabilidad por mis actos, estoy muy agradecido.

Alejandra Toscana Aparicio

Doctora en Geografía por la UNAM. Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura, docente del Posgrado en Desarrollo Rural, de la maestría en Sociedades Sustentables y del doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Despojon capitalista y defensa de los territorios rurales, número 3 de Mundos Rurales, terminó de editarse en marzo de 2023. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Alejandro López Morcillo.

Los territorios campesinos e indígenas han estado bajo una enorme presión en las últimas dos décadas debido a la intensificación de distintos procesos de despojo capitalista y actividades extractivistas que gobiernos y empresas han impulsado para apropiarse de tierras, aguas, montes y bienes naturales. A pesar de que la mayoría de estos territorios están bajo el resguardo de las poblaciones rurales, ya sea por que son terrenos ejidales o comunales o por que han sido habitados y cuidados por las familias campesinas, en esos lugares se han instalado (o pretendido instalar) proyectos capitalistas que requieren apropiarse de los territorios, para poner en marcha actividades como minería, turismo de enclave, desarrollos inmobiliarios, megaproyectos de infraestructura, generación de electricidad, privatización y embotellamiento del agua, plantaciones comerciales, extracción de hidrocarburos, entre otros.

Este volumen pone sobre la mesa un conjunto de experiencias sobre defensa del territorio y resistencias campesinas que, frente a procesos de despojo, emprenden las poblaciones rurales con la finalidad de conservar sus modos y espacios de vida. El territorio actualmente es uno de los elementos más importantes para dar cuenta de las circunstancias, problemas y procesos que enfrentan los diversos Mundos Rurales que integran el país.

mundos rurales

