



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



LUCES Y SOMBRAS

*del mundo rural
en el nuevo siglo*

Gabriela Contreras Pérez

Miguel Meza Castillo

coordinación



**mundos
rurales**

LUCES Y SOMBRAS DEL MUNDO RURAL
EN EL NUEVO SIGLO

Primera edición: marzo de 2023

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

ISBN: 978-607-28-2819-3

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

LUCES Y SOMBRAS DEL MUNDO RURAL
EN EL NUEVO SIGLO

Gabriela Contreras Pérez
y Miguel Meza Castillo
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	9
<i>Miguel Meza Castillo</i> <i>Gabriela Contreras Pérez</i>	
La reconfiguración recíproca entre actores locales y externos en la comunidad de San Fernando, Sotepapan, en el sur de Veracruz, en procesos de intervención para el desarrollo	15
<i>Lucio Tehuitzil Valencia</i>	
Influencia del cultivo de la coca en los imaginarios del campesinado de Argelia (Cauca), Colombia	39
<i>César Suárez Téllez</i>	
Saberes mazatecos <i>Naxi'í</i> y autosuficiencia alimentaria campesina en San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca	71
<i>Rosaura Duarte Reyes</i>	
Se hace camino al andar: organizaciones de intérpretes en lenguas originarias, un acercamiento a las experiencias de la OMIT y del Cepiadet	97
<i>Yeimi Esperanza López López</i>	
Guerra contra el “narco” y vida cotidiana en Tierra Caliente, Guerrero. Más allá de la violencia criminal	123
<i>Sarahí Rueda Alfaro</i>	
La destrucción de la economía campesina de Milpa Alta por el desarrollo del capitalismo en México	149
<i>David Cilia Olmos</i>	

Presentación

MIGUEL MEZA CASTILLO
GABRIELA CONTRERAS PÉREZ

EN LOS ÚLTIMOS 50 AÑOS EL SECTOR RURAL MEXICANO y latinoamericano ha sufrido profundas transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales. La nueva fase de la globalización, el establecimiento del neoliberalismo, el desarrollo económico extractivista y el crecimiento de la economía ilegal han propiciado mayor desigualdad social, aumento de la pobreza y del hambre; pérdida de la autosuficiencia y soberanía alimentaria; aumento de la producción de estupefacientes y del narcotráfico; incremento del crimen organizado que expande sus fronteras, refina sus métodos de coerción y violencia, lo que resulta en el creciente número de desplazados, de personas migrantes y abandono del campo. Todo ello provoca debilitamiento del tejido social, pérdida de identidades colectivas, deterioro de los recursos naturales, contaminación, desequilibrio ecológico, personas desaparecidas y muertos. Aunado a esto, ha ascendido la migración, por lo que el envejecimiento de la población rural y el problema de la renovación generacional en el sector rural se han agudizado.

En contraparte, frente a todos estos cambios tan radicales y críticos, la resistencia y organización de las comunidades indígenas y campesinas ha sido consistente en la defensa del territorio y la apropiación productiva del mismo; en la defensa y el cuidado de los recursos naturales, aunada al impulso de propuestas de desarrollo sustentable. La experiencia recuperada de múltiples procesos previos que han violentado su vida cotidiana son base para la resistencia y organización en torno a la autosuficiencia y soberanía alimentaria.

El mundo rural constantemente da cuenta de expresiones de resistencia, formas de reinventarse desde lo cotidiano y lo comunitario. Contrario al sentido de las políticas de mediados del siglo XX y pese a las modificaciones constitucionales de fin de siglo, en la actualidad nos encontramos ante un panorama en el que las particularidades regionales-locales-comunitarias afloran paulatinamente y redimensionan nuestra perspectiva de análisis. Así, revalorar el idioma, el cuidado y la relación con el bosque, la cultura, los saberes locales, la identidad y las tradiciones da cuenta de renovadas formas de hacer y pensar.

Estos procesos ocurren de manera desigual y bajo circunstancias cambiantes como un futuro adverso, frente a las que se afirman con sus recursos, saberes, forma de ser en ese espacio social de lo rural. Lejos de perderse en la incertidumbre del futuro, han interiorizado como parte de su cotidianidad trasladar desde las vivencias del espacio urbano, o espacio migrante, las formas de subsistencia en las que revitalizan sus expresiones culturales, preservan sus raíces y memoria, además de mantener sus vínculos personales y afectivos.

La incertidumbre es una realidad en el mundo rural. Es una certeza que acompaña en todo momento. El contraste de vivir entre luces y sombras, entre condiciones favorables y situaciones críticas ha sido uno de los aprendizajes más importantes para quienes acompañan, experimentan y colaboran en los espacios rurales. Como se muestra en los trabajos que aquí se presentan, los procesos que se siguen no son ajenos a nuestra propia existencia. Lo que observamos transforma la perspectiva propia; las pautas definidas en una temporalidad específica cambian en la misma forma en que mudan los aires. Y es recíproco: incidimos en la vida del otro.

Acompañar estos procesos y comprender el impacto en las familias campesinas e indígenas implica pasar por un proceso que de manera respetuosa posibilite exponer detalladamente lo que ocurre en el espacio comunitario, en el medio campesino: por ejemplo, lo que implica la redistribución, extracción o pérdida de su territorio, la resistencia y reorganización de sus formas de trabajo ante el acoso violento de fuerzas y grupos ajenos que terminan por apropiarse y mantener el control de muchas localidades. En términos específicos, consideramos de suma importancia dar cuenta de los cambios en las formas de interacción social, relacionados con el proceso de urbanización, las migraciones internas y

externas, el proceso acelerado de pérdida de la autosuficiencia alimentaria, entre otros elementos.

En los capítulos que integran este libro encontramos distintas experiencias sustentadas en los saberes y conocimientos tradicionales, en el desarrollo de estrategias de supervivencia, así como en la organización defensiva contra la violencia. También se observa la fuerte tendencia de cambio del trabajo femenino, así como de cambios en la dinámica de interrelación de las mujeres en el núcleo familiar, en la toma de decisiones y la intervención en actividades colectivas. Estas resistencias y luchas configuran nuevas identidades colectivas y la formación de nuevos sujetos sociales.

En este número de *Mundos Rurales* se recogen seis experiencias diversas que muestran los efectos negativos y oscuros que tiene el neoliberalismo, pero también las resistencias, utopías y caminos luminosos trazados por las comunidades campesinas.

Los cambios observados en las comunidades a lo largo de 30 años dan cuenta de los espacios de ruptura o desplazamiento entre lo que se avizora en un primer momento y lo que ocurre en la región o localidad de la que se habla. De la misma manera, ocurren cambios en la perspectiva de análisis de quien acompaña, así se entiende en el trabajo de Lucio Tehuitzil Valencia, quien presenta la forma en que se reconfigura la relación entre actores locales y externos, en una comunidad popoluca del sur del estado de Veracruz, los *Nñintajuy*. En este trabajo destacan las intervenciones de organizaciones no gubernamentales, biólogos, actores políticos con intereses partidarios, vecinos de otras comunidades que influyen en el cambio de cultivos con lo cual se abandona parcialmente el cuidado de los solares.

Destacan diversos conflictos en este periodo de tres décadas y las formas de reorganización y/o ruptura de las jerarquías definidas al interior de la comunidad. Asimismo, se observa la mayor participación de las mujeres, promotoras de la organización campesina en esta localidad, cuyo logro fue su reconocimiento como sujetas de derechos agrarios.

En el artículo de César Suárez Téllez se analiza cómo los campesinos colombianos de la comunidad de Argelia, de la región del Cauca, Colombia, ante la crisis provocada por el neoliberalismo, la ausencia del Estado, la falta de una reforma agraria y la violencia de diferentes tipos, provocada por 50 años de guerra entre el gobierno colombiano,

la guerrilla, los paramilitares y los grupos armados vinculados con el narcotráfico –que provocaron ocho millones de desplazados, pobreza y dependencia alimentaria– desarrollaron estrategias de resistencia y de pervivencia teniendo como uno de sus ejes el cultivo de la hoja de coca, definiéndolo como un “cultivo de resistencia” que les “permitió acceder a ciertos derechos sociales y bienes de consumo”. Dicho proceso no fue nada fácil, pues, como señala el autor, “significó ajustes en varios campos vitales, pues agudizó las manifestaciones de violencia, la mercantilización de espacios de la vida cotidiana, exacerbó algunas prácticas machistas y patriarcales, le quitó peso a las prácticas de soberanía alimentaria (...) y acercó la ‘narco cultura’ a los pobladores”. El capítulo es muy ilustrativo respecto de la situación de los campesinos colombianos y el reto que significa para el nuevo gobierno encabezado por Gustavo Petro, enfrentar la problemática de los campesinos colombianos.

Por su parte, Rosaura Duarte, en su capítulo sobre los saberes mazatecos y la autosuficiencia alimentaria campesina, aporta diversos elementos sobre cómo, ante la crisis alimentaria, provocada en buena medida por el abandono al campo como consecuencia de las políticas neoliberales y el adelgazamiento del Estado, las estrategias de las familias campesinas, sustentadas en los saberes tradicionales, productos de su cultura, se convierten en elemento fundamental para enfrentar problemas tan acuciantes como la autosuficiencia alimentaria, que es central de la ruralidad mexicana. Como sostiene la autora, “estrategias campesinas basadas principalmente en la reproducción de los saberes mazatecos *Naxi’i*, es decir, saberes y conocimientos locales transmitidos mediante la oralidad de una generación a otra”.

Esta persistencia en los saberes nos remite a la riqueza cultural implícita en el idioma, en la particularidad conceptual que refiere una palabra. En este sentido, destaca el trabajo de las organizaciones de intérpretes en lenguas originarias, tal como lo presenta Yeimi Esperanza López López, quien aporta elementos para destacar la importancia de estas organizaciones en su labor ante instancias de impartición de justicia para pueblos originarios o población indígena que, por diversos motivos, debe resolver situaciones legales.

En este trabajo la autora expone la dualidad del discurso de igualdad de las leyes y la imposibilidad de contar con intérpretes para el esclarecimiento de los hechos; en concreto, la ausencia de garantía y reconoci-

miento oficial para contar con el “ejercicio de derecho lingüístico”. En este sentido, la labor de las organizaciones de asesoría, defensa y traducción en lenguas indígenas, así como de la organización mexicana de intérpretes y traductores, ha abierto camino no sólo en la defensa legal, sino también para señalar la discriminación por parte de quienes sancionan. Por otro lado, señala la autora, debe reconocerse su labor “en la construcción de un sujeto político que conozca sus derechos y, por tanto, sea capaz de ejercerlos”. El reconocimiento oficial de dichas organizaciones se consiguió apenas en 2022, tras una década de trabajo solidario, gratuito y posicionado en el ámbito jurídico.

El artículo de Sarahí Rueda Alfaro aborda, desde la experiencia de una comunidad de la región de Tierra Caliente, en el estado de Guerrero, el fenómeno cada vez más grave de la violencia provocada por el crimen organizado y de “la guerra contra el narco”. Dicha experiencia nos muestra la situación dramática que viven casi todas las comunidades de los diferentes municipios de la entidad guerrerense ante la ausencia de un Estado de derecho, como consecuencia de un Estado omiso que ya no tiene el “monopolio de la violencia”. Como resultado de esta situación comunidades enteras se ven atrapadas y son cautivas del crimen organizado, ante lo cual han tejido prácticas de resistencia que les permiten incorporar a su vida cotidiana el riesgo de convivir con grupos criminales.

Como señala la autora, “en una expresión de ‘resistencia’ por parte de la población, han tenido que continuar con su vida cotidiana en medio de las violencias que se redoblan” y, por otro lado, la localidad, atrapada en la dinámica productiva de esos grupos, requiere de la economía agraria para subsistir y mantener así el nivel de abasto que garantice la permanencia de quienes trabajan en la producción de estupefacientes.

Este ciclo voraz y siniestro también lo aborda David Cilia Olmos desde una perspectiva histórica en el trabajo sobre los cambios en la vida cotidiana, las formas de organización económica y social, la introducción de distintos cultivos y el impacto que todo esto tiene para la defensa de los bosques, de su organización comunitaria. La narrativa trata además los temas relacionados con proyectos homogeneizadores emprendidos por distintos gobiernos, desde el ámbito local como por indicaciones del gobierno federal.

Ya sea por la extinción de los idiomas, por la modificación de las costumbres o de los saberes para el cuidado y la producción, para la relación con el entorno natural, las comunidades de Milpa Alta han mantenido su cohesión comunitaria no sin sobresaltos, confrontaciones y mostrando –a la vez– una capacidad para reagruparse. Ante este panorama, el autor apela al sentido de comunalidad y de conciencia comunal como factor sustancial para mantener el arraigo y la cultura milpaltense.

La reconfiguración recíproca entre actores locales y externos en la comunidad de San Fernando, Soteapan, en el sur de Veracruz, en procesos de intervención para el desarrollo¹

LUCIO TEHUITZIL VALENCIA

Introducción

EN LAS SIGUIENTES LÍNEAS SE ABORDA LA RECONFIGURACIÓN que se dio en una comunidad de origen popoluca en el sur de Veracruz de manera recíproca entre los actores locales y una organización no gubernamental (ONG), de la cual formé parte desde 1996 hasta su desintegración en 2017, que intervenía por medio de distintos proyectos productivos enmarcados en el desarrollo sustentable. De manera específica, en un grupo de mujeres formado en 1993 y acompañado por una bióloga y el autor de este documento, como técnico auxiliar y pasante de biología.

La finalidad de formar este grupo de mujeres por parte de la ONG fue integrarlas al proceso de desarrollo comunitario mediante el manejo de su huerto familiar, a partir del enfoque de la corriente conocida como

¹ Este capítulo forma parte de la tesis “Repensar la intervención; resistencias, persistencias y reconfiguraciones del modo de vida de las y los popolucas de San Fernando, Soteapan, Veracruz a partir del impulso de proyectos de desarrollo de 1993-2017”, presentada para obtener el grado de doctor en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Tesis dirigida por Cristóbal Santos Cervantes y Roberto S. Diego Quintana.

“Mujeres, medio ambiente y desarrollo”² (Vázquez, 1999:78). En el proceso hubo una reconfiguración de las mujeres al interior de la comunidad en distintos niveles, pero también del agente externo (ONG). Dicha reconfiguración se realizó, primero, a nivel micro en las relaciones de género, al interior del núcleo familiar; después, en el nivel meso, al abandonar el huerto familiar como “espacio privilegiado de acción femenina” y sumarse en el año 2000 a la iniciativa del cultivo de palma, proyecto acompañado y formado por un biólogo con especialidad en botánica en 1993 y que hasta el 2000 se conformaba sólo por campesinos, representando de esta manera un espacio “privilegiado” de acción masculina. En tercer lugar, la reconfiguración a nivel macro, tras el reconocimiento de las mujeres como sujetas de derecho agrario al ser registradas, de manera coyuntural, como ejidatarias. Por otro lado, esta reconfiguración implicó a su vez la del agente externo, al modificar su área de acción y la manera en la que se abordaba el proyecto del cultivo y comercialización de la palma camedor: en primer lugar pasó de ser un espacio de acción “masculina” a uno de participación mixta; en segundo, las relaciones de poder al interior de la ONG, lo que llevó a un replanteamiento de las formas de intervención y, por último, el cambio en el enfoque, durante el acompañamiento del proceso, al pasar de una visión equilibrada de desarrollo sustentable entre las dimensiones ambiental, económica y social, a una visión productivista y mercantil.

La intervención para el desarrollo busca incidir en las formas y mundos de vida de los “otros” para que logren mejorar sus condiciones de vida. Estos procesos en los que el agente externo establece relaciones con los actores locales mediante una influencia directa o indirecta, equitativa o inequitativa, de manera libre o mediante algún sometimiento, de manera voluntaria o involuntaria (Diego, 2016:167), implican no sólo que exista una transformación o reconfiguración del agente local con el cual se interviene, sino también del propio agente externo influenciado por su dinámica y el proceso de los actores, pues toda intervención actúa no

² Este enfoque visibiliza el gran aporte que hacen las mujeres a la producción agrícola y argumenta que ellas no sólo no han recibido beneficio alguno de los proyectos de desarrollo, sino que incluso éstos han tenido un impacto negativo en su posición social derivada de la introducción de nuevas tecnologías. Se hace énfasis en que ellas deben ser “integradas” al desarrollo. Su principal impulsora fue Esther Boserup en la década de 1970 por medio de su libro *El papel de las mujeres en el desarrollo económico*.

sólo sobre quien se pretende intervenir, sino también sobre el propio sujeto de su ejercicio de manera recíproca (Salazar, 2014:27).

Hablar de reconfiguración es hablar de lo dado dándose, es hablar del cambio, de la transformación de la realidad, no sólo de la dialéctica sobre cómo un objeto puede ser o no ser al mismo tiempo, sino de la transformación que no sólo debe quedarse en un ámbito contemplativo, sino de cómo ese cambio, además de deseable, puede ser viable (De la Garza, 2001:3).

La reconfiguración evoca la relación dialéctica entre estructura y proceso en donde la primera se presenta en diferentes niveles de abstracción: como regularidades –macro, meso y micro– que resultan de objetivaciones; regularidades que tienden a actualizarse o algunas a desactualizarse como producto de las interacciones, por lo que estas regularidades no se imponen a los sujetos, sino que pueden ser subvertidas o crearse nuevas con otras legitimidades (De la Garza, 2001:4). No obstante, la reconfiguración no puede limitarse a cuestiones estructurales, sino que establece otras configuraciones desde las prácticas, desde los sujetos (configuración de sus relaciones sociales) y de la capacidad de darles sentido (configuración subjetiva) (De la Garza, 2001:30).

El manejo integral del solar

Una de las líneas de trabajo más representativas de la ONG era la denominada “mujer, salud y medio ambiente”, creada en 1993 y acompañada por una bióloga formada desde un enfoque de género. Esta línea buscaba la integración de las mujeres al proceso de desarrollo comunitario mediante el manejo de su solar o huerto familiar. Éste era considerado por la ONG como un espacio “privilegiado” de acción femenina y por medio de su diversificación y del trabajo productivo se esperaba lograr el “empoderamiento” de las mujeres, para posteriormente, una vez conformadas como sujetas capaces de transformar su realidad, integrarlas al proceso de desarrollo comunitario (Velázquez, 1997:144).

Sin duda alguna, las relaciones de género en la comunidad al inicio de la intervención de la ONG, por ahí de 1996, eran por demás desiguales; basta con recordar mis primeras incursiones en la comunidad para realizar una investigación etnobotánica en donde era común encontrar estas respuestas:

Él (ella) no tiene su razón... no tiene su entendimiento, el que sabe aquí soy yo, él (ella) sólo sabe hacer lo de la casa y lo del solar, los animales y cuidar chamacos, nada más... y también, por qué le pregunta a ella, si aquí el que manda soy yo.³

Esta frase con la que don Damián contestó a una pregunta que yo le hacía a la mujer, mostraba el poder al interior de las relaciones familiares que colocaba a las mujeres en una posición desfavorable, la cual, mediante la intervención de la ONG y el trabajo con las mujeres, se buscaba transformar.

Esta posición desigual era muy evidente, incluso desde la manera en la que el hombre se refería a la mujer como “él” y no “ella”, borrando lo femenino en la lengua castellana, aun cuando en su lengua materna, el Nñintajuy, sí existe la diferenciación sexual del “ella” con la palabra *Yoomo*.

Igualmente percibimos cómo humilla a la mujer frente a un desconocido al tratarla como ignorante, al calificarla como un objeto que no tiene entendimiento, aun cuando de manera contradictoria dice que lo que ella sabe es del solar, con lo que remarca su espacio exclusivo de acción y reduce su espacio social; en la misma respuesta observamos cómo el hombre se posiciona en el papel de dominador y de macho en defensa de su territorio físico y lo extiende hasta la corporeidad de la mujer.

Hasta en las mejores ocasiones encontraba respuestas similares durante mi recorrido por la comunidad, en otras, las mujeres simplemente corrían a encerrarse a su casa sin contestar el saludo.

Las condiciones culturales en las que vivían las mujeres también incluían restricciones de carácter simbólico, como el hecho de hablar con algún desconocido o saludarlo de mano, pues podría interpretarse como que existían ciertas intenciones de establecer alguna relación entre la mujer y el extraño, sobre todo cuando se hacía en público.

Esta serie de restricciones formaban parte de la estructura familiar y comunitaria que configuraba el actuar de las mujeres en lo que Bourdieu conceptualiza como *habitus*:

El *habitus* es el sistema de posiciones duraderas y transferibles estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructuran-

3 Don Damián López, habitante de la comunidad 1997.

tes; es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de sus fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente, reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (1997:92).

El *habitus* se encuentra constituido por el poder y se hace presente en las instituciones (familia), en el cuerpo y en el cerebro, por lo que el poder, además de existir objetiva y físicamente, también existe de manera simbólica (Capdevielle, 2010:31).

El *habitus* de la mujer populuca en su comunidad estaba condicionado por varios aspectos: en primer lugar, por estar sujeta a las “costumbres” sobre sus relaciones de pareja y sobre su cuerpo, ya que su papel era sólo reproductivo. No existía la figura del noviazgo, sino que era objetivada e intercambiada por la “dote” del hombre que la “elegía” como esposa:

Aquí no existía el noviazgo como ahora, aquí si le gustabas a un hombre sólo buscaba un representante e iba a dar las “vueltas”. El representante iba a mi casa y le decía a mi papá que su “ahijado” quería casarse conmigo porque le había gustado, y pues yo apenas si lo había visto una o dos veces, y eso de lejos, sin hablar... mi papá le dijo: “Si le gusta mi hija pues qué se le va a hacer, dile que me traiga en la siguiente vuelta seis cajas de cerveza y un aguardiente (...) a la siguiente vuelta le pidió seis pollos asados para compartir con la familia (...) la siguiente le pidió media res..., y así fue pidiendo por vuelta, cigarros, aguardiente, fueron como seis vueltas hasta que en la última ya fijaron mi fecha de boda...⁴

Las mujeres eran subsumidas al espacio doméstico, aun cuando también participaban en la milpa y el cafetal, pero no así en otros espacios de acceso a los bienes naturales (monte), por considerarlas inferiores en cuanto a sus conocimientos locales, así como incapaces de realizar trabajo productivo, considerado sólo del ámbito masculino.

4 Felipa Rodríguez, entrevista realizada en diciembre de 2019.

Entonces, si el solar era considerado desde la propia comunidad como el ámbito, ya no “privilegiado”, sino restringido de acción femenina, ¿nuestra intervención realmente ayudaba a cambiar las condiciones de desigualdad o sólo prolongábamos y reducíamos el solar a ese ámbito de acción contribuyendo a la sedimentación de su *habitus*?

El solar o huerto familiar es un agroecosistema sumamente estudiado desde la agronomía, la agroecología, la etnobiología, la etnobotánica, la etnoecología, la biología e incluso la economía, y forma parte central de las propuestas, sobre todo de las organizaciones de la sociedad civil, desde distintos enfoques, aunque a partir del desarrollo de las políticas de género el solar o huerto familiar también fue impulsado por las instituciones gubernamentales como la Secretaría de Desarrollo Social, Oportunidades, Prospera y la Dirección de la Reserva de la Biósfera Los Tuxtlas, y en todos ellos el foco de atención es la mujer relacionada con el ámbito de cuidado de ese espacio productivo y de la familia.

¿Acaso esto no refuerza la idea de que el solar es un ámbito de acción privilegiado y restringido de las mujeres Nñntajuy?

Si bien algunas mujeres veían en el solar un espacio de compartición, no sólo de prácticas de cultivo o de manejo de los animales, sino también de reflexión sobre sus situaciones de vida, algunas otras continuaban trabajando sólo porque su marido lo mandaba o porque eran las únicas opciones del ámbito femenino:

Pues yo sembré porque así lo decidió mi esposo. Yo sí estuve en la reunión a donde se habló lo de las hortalizas, pero él decidió que sí; y ya cuando se sembró, sólo aventó la semilla así en ese lugar a ver qué salía... En realidad, quien decidió que estuviera en el proyecto fue mi esposo por la invitación de mi cuñado y aunque yo estuve en las reuniones, pues ya estaba decidido... pues no me gustaba participar, pero pues si había... (apoyo) igual y sí intentaba sembrar.⁵

Es que a mi esposo le daba flojera trabajar... él no me dejaba hacer nada y pues él era el que se encargaba de hacer las cosas del solar porque decía que era su casa, ora sí que me metió porque vino el apoyo de la Sedesol en ese año y pues me dijo que no podíamos desaprovechar el apoyo. Él me metió

⁵ Aliberta Cruz, ex integrante del grupo de mujeres “Manejo integral del solar”, entrevista realizada en agosto de 2018.

porque dice “al fin es grupo de puras mujeres”, pero pues el dinero yo lo recibí y él lo aprovechó en ese momento.⁶

Pues es común que los programas para nosotras siempre vengan para trabajar en el solar, que las hortalizas, que los cochinos, los pollos, el hacer pan, pero la verdad a mí me gusta el ganado, mi papá tenía sus vaquitas, pero eso no está bien visto para la mujer. Casi siempre quieren que hagamos cosas que son para la mujer y sí soy mujer, pero también está bien aprender otras cosas, como la que te digo de las vacas, pero que eso sólo para los hombres, nosotras ni pensarlo.⁷

Desde las instituciones gubernamentales las situaciones van más allá, pues no sólo se promueve el solar como ámbito exclusivamente femenino, sino que se refuerza la idea de que es una opción como “madre de familia”, como muchas veces fue promovido por medio de los altoparlantes de la comunidad al invitarlas a participar en los proyectos. Estos discursos y la posición desde la que se enuncian refuerzan el dispositivo del género en lo que Foucault (1988) denomina la *histerización* del cuerpo de la mujer, donde se refuerza el rol de madre, de cuidadora de la solidez familiar y de la salud de los hombres y los niños, con énfasis en la mujer como pilar de la familia y cuidadora del hogar.

La reconfiguración en la familia: cuando dije ya no más...

Durante un ejercicio de evaluación rural participativa que se llevó a cabo en la comunidad en 1996, en el grupo focal de las mujeres se identificó a una joven con una participación muy activa y entusiasta. Tenía 18 años para ese entonces y se distinguía de las demás mujeres Nñntajuy no sólo por su entusiasmo, sino también por sus rasgos físicos, ya que era de tez clara y ojos verdes, lo que contrastaba con el moreno de la mayoría de las mujeres de la comunidad. Emilia Arizmendi es su nombre y junto con Sorficia y Felipa Márquez se convirtió rápidamente en referente del grupo del huerto familiar.

⁶ Antonia Márquez, ex integrante del grupo de mujeres “Manejo integral del solar”, entrevista realizada en septiembre de 2018.

⁷ Cornelia Santiago, ex integrante del grupo de mujeres “Manejo integral del solar”, entrevista realizada en diciembre de 2019.

La *Güera*, como le decían en la comunidad, también era conocida en el pueblo por dos cuestiones de su vida personal: por ser esposa del profesor de la escuela secundaria de la cabecera municipal y por el estigma que representaba para ella el color de su piel y sus ojos, pues se sabía que era producto de una infidelidad de su mamá con un hombre de Minatitlán con quien huyó y la abandonó, junto a su padre y su hermano menor, de quien ahora se hacía cargo como “nana”. Desde muy pequeña Emilia había asumido el rol de madre y del cuidado familiar:

Desde niña me hice cargo de mi hermanito y de mi papá. Mi papá, cuando lo engañó mi mamá, se dedicó a tomar. Todos los días salía bien borracho de la cantina y tenía que ir a buscarlo diario para que se fuera a la casa; él no trabajaba, por lo que yo iba a la milpa y al café y aparte llegar a hacer las cosas de la casa, la tortilla, la comida... Así fue siempre, un borracho. Mi mamá se fue porque mi padre la golpeaba y a nosotros nos dejaba sin comer; siempre le pedía a Dios que se lo llevara o que me diera las fuerzas para salir adelante, hasta que hubo un día que él me quiso pegar otra vez, y es cuando pensé que “ya no más”... Y no sé de dónde saqué fuerza para pegarle con una botella en su cabeza, aunque fuera mi padre, pero ya no iba a permitir que me maltratara y que hiciera sentir que no tenía mi “valor”,⁸ así como lo que sentía tal vez mi madre al perder su “valor”. Así que me fui con mi hermanito a casa del profe (ahora su esposo) y ahí me refugié.⁹

Desde la narración de Emilia podemos intuir que la violencia y la humillación constante que sufría de parte de su padre la llevó al empoderamiento y hacia su conformación como sujeta (Butler, 2015:18); en este sentido, los aspectos emocionales fueron centrales en la formación de su capacidad de agencia.

Calvero (2005:47) refiere el uso de la violencia como confrontación y respuesta al uso de la violencia de quien ejerce el poder en esa relación

⁸ Las y los Nñintajuy utilizan su concepto de “valor” como una forma de referirse a cuestiones que tienen que ver con sus capacidades en un amplio sentido, pero también como una cuestión de dignidad. Es común que digan lo realicé con mi propio “valor”, refiriéndose a que tal o cual trabajo o actividad lo realizaron con sus propios medios, ya sea económicos, como con sus habilidades y aptitudes. Pero también es usado como “sentí que perdí mi valor”, es decir, como un acto de humillación o de pérdida de su dignidad. Desde mi punto de vista el término “valor” en los popolucas podría referirse a su capacidad de agencia.

⁹ Emilia Arizmendi, entrevista realizada en diciembre de 2019.

desigual; para ello la víctima, desde su posición subordinada, debe salir de ese estado de “hipnosis y paralización” producto del temor, y cuestionar la legitimidad del dominio, no sin antes haber ocurrido otras transformaciones que posibiliten esto, como puede ser una toma de distancia, la cual no sólo puede ser de manera física, sino también desde el punto de vista afectivo, al “desconocer” su condición de hija, que le hizo recurrir a la violencia para asegurar su existencia.

Tanto lo emocional como el “tomar distancia” son aspectos que Butler considera en la conformación del sujeto en donde, por un lado, el subordinado se “da la vuelta” sobre sí y a veces “contra sí” para su propia conformación, y es en el vínculo apasionado en donde el sentido de humillación, como sentido retardado de indignación, afirma: “No es posible que haya yo amado a una persona como esa”, donde se admite la posibilidad, al mismo tiempo negada, del repudio fundado en y por esa imposibilidad firmemente imaginada (Butler, 2015:13, 19).

La propuesta de la ONG en el trabajo de los huertos familiares si bien por un lado reducía nuevamente a las mujeres a un espacio considerado como “privilegiado” femenino, al mismo tiempo representó para ellas una “línea de fuga”, una “línea de escape”, “vectores que les permiten un lugar para sobrevivir y encontrar resquicios dentro de las formas de poder masculinas” (Calveiro, 2005:22).

Cuando se formó el grupo de mujeres tenía un año de casada. Cuando llegaron ustedes era yo muy niña, tenía creo 18 y ya estaba con el profe; escuchaba con atención lo que decían y por dentro me decía a mí misma “yo puedo”, y de ahí me agarré para decir “yo puedo trabajar”... desde ahí nunca perdí mi fe; nos decía (la bióloga) que no deberíamos soportar tanto machismo. Se sentaba con nosotras y nos platicaba sobre su propia vida, sobre los celos y control enfermizo de los hombres y sobre la importancia de transmitir a los hijos esto para que no fueran igual a los padres.¹⁰

Yo iba por invitación de Maty y me gustaba platicar con las mujeres y escucharnos entre nosotras, era bonito hacer las actividades; y también me gustaba hacer cosas como la construcción (estufas y tanques), porque, como te digo, desde niña podía hacer cosas de hombre, pero eso no le gustaba a mi marido, decía que parecía yo macho usando la cuchara y haciendo mezcla,

¹⁰ Emilia Arizmendi, entrevista realizada en diciembre de 2019.

y a mí no me importaba lo que pensara; pero eso lo veía como que yo lo retaba y a veces me quería pegar, pero me volvía a escapar para estar en el grupo cuando nos citaba Maty, ellas (las compañeras) fueron también mi apoyo.¹¹

De acuerdo con Calveiro (2005), existen dos líneas generales de relaciones de poder al interior de la familia: la primera relacionada con el aspecto generacional, es decir, el de padres a hijos, y la segunda de género, en las relaciones de hombres con mujeres. Sin embargo, a pesar de que estas dos líneas persisten en el seno familiar, también se reconocen cambios o modificaciones originadas a partir de nuevos procesos sociales, que incorporan algunos de los miembros de la familia, cuando interactúan con otros en actividades externas al núcleo familiar y su dinámica establecida; y que, algunas de ellas, llevan a una cierta autonomía y atenúan o modifican los principios de autoridad de la familia (Calveiro, 2005:32).

La labor en el solar y las pláticas entre las mujeres y la responsable de la línea de trabajo eran esos espacios de fuga para las mujeres; esos espacios externos a los que se refiere Calveiro, en donde el proceso de intervención actuaba mediante la intersubjetividad entre la responsable y las mujeres, donde “el mundo de los hombres (*y mujeres*) está así hecho de seres en comunicación que se perciben unos a otros como semejantes porque comparan al otro con ellos mismos (*mismas*)” (Xirau, 2002:437).

Entonces, podemos decir que la relación intersubjetiva entre la responsable de la línea como detonante y la propia historicidad de las mujeres como catalizador llevaron al devenir de las mujeres como sujetas.

La participación de las mujeres en espacios externos al núcleo familiar incrementó su autonomía y modificó el principio de la autoridad en la familia mediante la forma de distribución de los recursos, la toma de decisiones o la modificación o transformación de los roles familiares, aunque esta modificación también puede incluir nuevas formas de vigilancia, control y castigo (Calveiro, 2005:32).

Las pláticas que nos daban en los talleres y luego en las pláticas que teníamos entre nosotras creo que tuvieron cierto efecto en algunas de noso-

¹¹ Domilia Santiago, entrevista realizada en marzo de 2019.

tras... la relación con el profe ahora cambió (2019), tal vez en parte en él y en parte de que traté siempre de que cualquier cosa primero hablar; y pues hay cosas que ahora miro que cambiaron en mi familia; por ejemplo, con mi niño, con Vicente: desde niño le enseñamos a cooperar en casa, y cuando era soltero, aquí ya hacía quehacer, lavaba platos y cocinaba; y con el profe, pues todo tranquilo, pues me entiende y sabe que trabajo también como apoyo a la casa; cuando me casé pues me apoyó a terminar la secundaria, luego la prepa y me estaba apoyando en la carrera de Gestión Empresarial en el Tecnológico de Sayula de Alemán; pero pues tuve que dejarla, porque preferí que mi hijo Vicente estudiara para ingeniero electrónico y Diego se fuera a Veracruz a estudiar. Así que me metí a trabajar al IVEA,¹² o sea, tengo ahora tres cargos: alfabetizadora del IVEA, secretaria del consejo de vigilancia del comisariado ejidal y secretaria de turismo del ayuntamiento, y también en su momento fui representante del PRD¹³ en el municipio. Así que en casa el trabajo ahora se hace en equipo, cada ocho días se hace limpieza general y mi papá, que ahora está en la casa y ha dejado la bebida, el profe, mi nuera, que aunque vive en otra casa, ayuda al igual que mi nieta. Veo que hubo un cambio en esta casa, aunque en la comunidad aún persiste el machismo. Algunas señoras se siguen quedando en su casa y nomás las ponen a hacer tortilla, no ha habido tantos cambios de tareas como aquí... ahí las señoras siguen haciendo sólo cosas de vieja... y no como mujer.¹⁴

La intervención como coadyuvante en la constitución de sujetas de alguna manera logró, como podemos ver, relaciones un tanto más equilibradas; la reconfiguración familiar constituyó un cambio con respecto a la relación de poder entre la pareja. Sin embargo, aún se nota una situación diferenciada en cuanto a los hijos e hijas. Por un lado, Emilia hace referencia a la cooperación de su esposo y padre en las labores domésticas, e incluso en la ayuda de su hijo mientras estaba soltero; pero posteriormente, como menciona, ella prefirió dejar de estudiar para que su hijo continuara la carrera y, en segundo lugar, menciona que, los fines de semana, en las labores domésticas participa toda la familia, excepto los hijos, pero sí su nuera y su nieta.

¹² Instituto Veracruzano de Educación para los Adultos.

¹³ Partido de la Revolución Democrática.

¹⁴ Emilia Arizmendi, entrevista realizada en marzo de 2019.

A este respecto Calveiro (2005:36) menciona que existen maneras diferentes de establecer los vínculos entre la madre y los hijos, donde aquélla establece los parámetros de género vigentes al educar a las hijas para la vida intrafamiliar y a los hijos con la vida extrafamiliar, pues en palabras de Walters *et al.*, “El temor de marginar a un hijo varón de su cultura masculina, y exponerlo así al ridículo y la vergüenza, es muy profundo, aun entre las mujeres que rechazan esa cultura para ellas y sus hijas” (1991:182).

El cultivo de palma camedor

Otra de las líneas de acción de la OSC que tenía influencia en la localidad de San Fernando fue la promoción en el cultivo, cosecha, manejo y venta de la palma camedor (*Chamaedorea spp.*). Esta línea de trabajo se inició a partir de los primeros talleres de planeación comunitaria de 1993 y fue acompañada por un biólogo con especialidad en botánica. El trabajo se reforzó con investigación económica sobre el aporte que ofrecía la palma a la economía familiar y los usos que les daban a las hojas.

La formación del grupo inició al identificar el cultivo de palma como una opción económica viable, alterna al cultivo del café, lo cual representaba un ingreso económico para las familias Nñintajuy y aprovechar que el corte de palma era una actividad que realizaban los campesinos desde mucho tiempo atrás, como también lo habían manifestado en el taller de planeación comunitaria.

La formación del grupo de la comunidad fue a propia iniciativa de los campesinos, como lo narra uno de los fundadores:

Veíamos al técnico que subía y bajaba de la comunidad de arriba, sabíamos que traía algún “programa” porque nos habían comentado algo ya nuestros conocidos de ahí. Nos llamaba la atención que fuera y viniera, hasta que un día le dije: “Oye cabrón, ¿y tú de dónde vienes? Le pregunté cuando iba bajando de la comunidad –en ese tiempo había un buen de monte, te estoy hablando de creo el 93 porque era yo el comisariado ejidal– y me contestó: “De allá arriba, porque estamos sembrando palma”. Le pregunté que cómo era ese “programa”, y me explicó que estaban sembrando palma para

cuidar el monte y porque era una planta que iba a tener un buen mercado. Eso ya lo había visto con don Mario Mateo porque él se dedicaba a cortar hoja de palma en el monte y también vendía con los intermediarios, sólo que a volúmenes pequeños... no como ahora. Bueno, a la siguiente vez que vino nos regaló creo como un cuarto de kilo de semilla, la primera era *elegans* y la otra creo que negrita de Atoyac¹⁵ y cada uno la sembró como pudo. Ya para otra vez nos preguntó si no queríamos una capacitación sobre cómo sembrar la palma y entonces ya nos trajo más semillas, y ahora fue de mayan¹⁶ y fue entonces cuando le junté a la gente y pusimos el primer vivero de dos metros por uno de ancho. El primer grupo éramos 32 compañeros y yo fui el primer comité.¹⁷

Este primer grupo de trabajo recibió apoyo económico constante, pues uno de los principales objetivos, como se ha mencionado, era promover su cultivo y lograr su expansión para tener los volúmenes necesarios y cubrir las demandas del mercado. Esta actividad estaba ligada a la investigación básica, asociada al cálculo óptimo de la cosecha y cultivo de hojas, la cual duró aproximadamente siete años, periodo en el que el grupo de palmeros fue creciendo en el número de sus integrantes hasta contar con más de 250. Es decir, casi un cuarto de las familias de la comunidad.

Este crecimiento en el número de integrantes del grupo en algunas ocasiones representó situaciones de tensión tanto al interior de la comunidad como en la relación interna entre los miembros de la ONG, teniendo como base las relaciones de género, las relaciones de poder y la lucha por el espacio.

Hortalizas frente a palma: las luchas por el derecho al solar

Las relaciones de género y el acceso a los bienes naturales se encuentran permeadas indudablemente por las relaciones de poder, como lo ha

¹⁵ *Chamaedorea elegans* Mart.

¹⁶ *Chamaedorea hooperiana* Hoedel.

¹⁷ Raymundo Márquez ex comisariado ejidal de San Fernando y primer presidente del grupo de palmeros, febrero de 2020.

demostrado la corriente de pensamiento denominada “ecología política feminista” (Rocheleau, 1995). Rocheleau argumenta que esta corriente de pensamiento aspira a entender la manera en que los diferentes intereses sobre el acceso y manejo del medio ambiente se generan y se desarrollan a partir de las relaciones de poder en el uso, acceso, percepción y control de los recursos (Vázquez, 1999:85). Tal es el caso del uso del solar o huerto familiar, el cual, como hemos visto, se consideraba un espacio privilegiado de gestión para las mujeres. Sin embargo, a partir de la ampliación de los integrantes del grupo de palmeros, las mujeres comenzaron a ver mermado el acceso a los “mejores espacios” para la siembra de sus hortalizas, pues el solar poco a poco fue acondicionado para instalar viveros con la finalidad de producir palma:

[...] pues parte tal vez del desánimo de las mujeres para seguir la siembra de hortalizas y el trabajo en el huerto fue que el hombre comenzó poco a poco a ocupar las camillas que algunas de nosotras ya habíamos preparado para sembrar, como quien dice él sacó provecho de lo que ya habíamos hecho nosotras y pues aquí así es, el que manda es él (esposo), esta es su casa.¹⁸

Yo tenía mis hortalizas bien bonitas, sembraba nomás ahí en lo planito cerca del *atempenkawa*, quedaba ahí cerca el puro abono y cerca del agua, pero cuando empezó más fuerte el programa de los palmeros pues ya mi *wiyaya* (esposo) me dijo si vas a seguir en el programa de las mujeres entonces siembra ahí y me pasó a la parte más boluda (inclinada) de mi solar y ya más lejos del abono y el agua; y pues ya me fue dando más trabajo hacer la siembra, porque además había que aplanar y luego acarrear agua; pero entre los chamacos y la tortilla, me ganaba la flojera y lo fui dejando. Pero como dice mi suegra (Sorficia): ¿cómo le iba a reclamar a Carlos si es su casa?¹⁹

Pues ahora todo el solar es de palma. De plano yo dejé de sembrar la hortaliza. Si aquí, como dice mi comadre, ya Facundo me fue poco a poco quitando el terreno, pues decía que nos iba a dejar más dinero la palma que la hortaliza: “si esa no se vende, nomás para puro consumo”, me dice, y pues

¹⁸ Sorficia Márquez, entrevista realizada en diciembre de 2019.

¹⁹ Estela Ramírez, nuera de Sorficia Márquez e integrante de la triple S W++ty Kotsik, entrevista realizada en diciembre de 2019.

mejor me quitó mis camillas y ahí les sacó su provecho sembrando semilla de pura negrita.²⁰

El acceso al uso y control de los bienes naturales, de manera específica en el uso del solar, también tuvo su correlativo en la distribución, acceso y manejo de los recursos monetarios al interior de la ONG, por lo que las tensiones empezaron a surgir, pues durante las reuniones de coordinación un tema ampliamente discutido fue la distribución presupuestal para la operación de las diferentes líneas de trabajo, siendo siempre el más castigado el presupuesto para la línea de trabajo con mujeres; no así el de los palmeros. Los dos argumentos principales por parte del técnico de la palma eran: “tengo un mayor número de beneficiarios, mientras mis grupos son de más de 250 campesinos, ustedes sólo tienen 87 mujeres” y “la palma es un cultivo para el mercado, van a obtener recursos económicos y las hortalizas y estufas sí tienen muy buenos beneficios, pero no se puede comparar con su mejora económica”, como si la mejora económica por sí sola se pudiera traducir en una mejora de su calidad de vida de las y los campesinos en un sentido amplio.

La apertura de espacios a las mujeres: su reconocimiento como sujetas de derecho agrario

La línea de trabajo con mujeres en el solar poco a poco se fue debilitando, los roces entre la bióloga responsable y el que escribe propiciaron que terminara por abandonarse por completo el grupo de mujeres en esa comunidad, en tanto que el crecimiento y expansión de la palma camedor continuó ahora con la visión de formar una organización social para su venta al mercado, ya no sólo local, sino regional y nacional.

Con el crecimiento del área de cultivo, el biólogo responsable de la línea creía que era necesario que el proceso de la venta fuera dirigido por alguien formado en las ciencias sociales y de manera más específica en la sociología. De esta forma, en el año 2000 se incorporó a la ONG un joven sociólogo para fortalecer el proceso organizativo. El responsable

²⁰ María Márquez, ex integrante del grupo de mujeres “Manejo integral del solar”, entrevista realizada en diciembre de 2019.

(biólogo) se hacía cargo de la parte técnica del cultivo, en tanto que el sociólogo hacía un primer esbozo sobre el estudio de mercado y las figuras asociativas más convenientes.

De esta manera, en el 2005 se comenzó con la formación de la figura asociativa con los campesinos, la cual sería una sociedad de solidaridad social²¹ (SSS) denominada “Palmeros de San Fernando”. Para su conformación se contó con el apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), como menciona Rubén Cruz, primer presidente de la sociedad:

Somos dos grupos ahora y pues desde el principio hubo mucha inconformidad, nosotros trabajamos con el compañero Oswaldo, él nos comentó que teníamos que organizarnos para poder obtener el permiso de venta, que teníamos que formar una triple S, para poder tener apoyos económicos para las plantaciones; y el camino era la organización. Hizo una asamblea con el grupo de palmeros que llevaba Fernando; y pues desde el principio hubo quienes no quisieron y quienes sí; yo estaba entre los que sí y me apunté con el compañero Raymundo. Oswaldo se empezó a mover y consiguió recursos para la construcción de la bodega, compramos parte de su solar a Melquia-

21 La sociedad de solidaridad social o triple S es una figura jurídica creada en 1976 como respuesta a la crisis económica que enfrentaba el país y el reconocimiento al desarrollo industrial urbano acelerado en comparación con el lento o nulo crecimiento del sector rural, lo que implicaba una alta tasa de emigración, baja producción, subempleo y desempleo; y si bien la estructura gubernamental a todos los niveles no contaba con los recursos económicos para subsidiar al campo mexicano, sí contaba con instrumentos legales que le permitieron hacer una reforma al párrafo tercero del artículo 27 constitucional, en el cual se permite ahora “la explotación de los recursos naturales colectivos como palanca de desarrollo y generadores de riqueza y a la ley de crédito rural cuya finalidad será reorientar y fortalecer el desenvolvimiento de México mediante la creación de nuevos mecanismos de participación e integración social que hagan alcanzar con mayor eficacia, equilibrio y dinamismo los objetivos fundamentales del país” (Cámara de Diputados, 1976).

La triple S (SSS) se constituye con un patrimonio colectivo, sus socios deberán ser personas físicas de nacionalidad mexicana –en especial ejidatarios, comuneros, campesinos sin tierra, parvifundistas y personas que tengan derecho al trabajo– que destinen una parte del producto de su trabajo a un fondo de solidaridad social y que podrán realizar actividades mercantiles. Los socios convendrán libremente sobre las modalidades de sus actividades, para cumplir con las finalidades de la sociedad (artículo 1, LSSS).

Existen tres particularidades de la triple S con respecto a otras figuras asociativas del sector rural: la primera es que se busca el uso racional de los recursos naturales; en segundo lugar, trabajar a favor de la ecología y su conservación; y tercero, que se practique la solidaridad social con la creación de un fondo social.

des y construimos ahí la casa; y también compramos una camioneta para el transporte, todo eso salió de la CDI. Caminamos a Acayucan y ahí nos dieron el apoyo. Los que no quisieron, siguieron trabajando con Fernando por su parte. En nuestro grupo había palmeros “viejos” que ya estaban trabajando desde el principio con el biólogo y decían que tenían mucha palma sembrada, en total éramos 30 palmeros, aunque después se incorporaron algunas mujeres.²²

La formación de la SSS si bien podía realizarse con un número reducido de socios, varios de los apoyos gubernamentales estaban condicionados a un mayor número de integrantes y sobre todo que existiera paridad de género. Es así que el sociólogo invitó a las mujeres, esposas de los palmeros, a integrarse a la sociedad para obtener un segundo recurso de la CDI en 2005, ahora para la producción de viveros y extensión de plantaciones; de esta manera se integraron al menos 30 mujeres al “programa” de la triple S, tomando en cuenta, además, que desde 2001 la responsable del trabajo en género había dejado al grupo, por lo que continuaba el desplazamiento de las mujeres del espacio del solar para la expansión del cultivo de la palma y se carecía de opciones acordes con los intereses de las mujeres, por lo que algunas de ellas optaron por incorporarse a la naciente sociedad:

Nos invitaron nuestros esposos a participar en el programa de la palma, pero con el sociólogo. Consiguieron dinero de la CDI y decían que había oportunidad de tener un recurso para la siembra de la palma, que teníamos que enlistarnos y firmar para que pudiéramos ser parte de la sociedad, nos dieron creo que como 250,000 porque con eso teníamos que construir un bodega de almacenamiento, el famoso centro de acopio, y se compró la camioneta; y con el dinero de la CDI se compró el terreno a Melquiades, y nosotros, mujeres y hombres, trabajamos parejo para que se levantara con nuestro propio valor.²³

Pues digamos que recursos, o sea dinero, no nos tocó; al contrario, a veces tuvimos que poner el refresco o la comida. Pero también lo que hicimos fue trabajar como los señores; cargábamos cemento, hacíamos mezcla, pegamos

²² Rubén Cruz, primer presidente de la triple S palmeros de San Fernando hoy W++ty Kotsik, febrero de 2020.

²³ Dionisia Rodríguez, ex presidenta del grupo de mujeres “manejo integral del solar” y actual presidenta del grupo de palmeros “los pinos” diciembre de 2019.

block, porque “ese bodega” lo hicimos con nuestro valor; y es que decía el sociólogo que se trataba de que hombres y mujeres trabajáramos parejo, entonces, en los otros proyectos que conseguíamos dinero, como el de desarrollo forestal, ya nos tocaba; pero para eso debíamos tener terreno propio. Eso obligó que por ahí del 2005 o 2007, no recuerdo bien cuándo fue la titulación y revisión del Procede, algunos de nuestros esposos nos dieran una o dos hectáreas de sus parcelas para que fuera nuestro propio terreno, para comprobar que éramos integrantes diferentes y así nos tocara también recursos.²⁴

Sí, yo soy ejidataria, mi nuera también y mi hija Minerva; y ahorita, como ya hubo esa dotación de medición de parcela, a donde tiene cada uno, tanto nuestros esposos como nosotras, pues ya somos palmeras. Bueno, algunas desde más antes ya su esposo les había dado una o dos hectáreas de su parcela para que pudiera tener apoyo de los programas; pero después ya fueron pidiendo, como quien dice, su título; y es que, reclamábamos, si nosotras también ’tábamos trabajando la palma, pero sin documento, el recurso le llegaba nomás a él. Entonces, cuando vinieron los ingenieros dijeron “No, las mujeres también tienen derechos, la mujer tiene derecho de hablar y reclamar; esto ya lo habíamos pasado con la encargada de los solares”, y en ese momento varios de los hombres ya les dieron su terreno a las mujeres para seguir con la palma. Al fin y al cabo, se necesitaban para los proyectos.

Son creo como 50 mujeres ya ejidatarias. Todas fueron al mismo tiempo, pues como te digo, mientras median los ingenieros, de una vez se les media a las señoras una o dos hectáreas. Algunas de las mujeres no son casadas y otras sí, algunas les dejaron su marido la parcela cuando murió y ahí si tienen sus hectáreas completas.²⁵

La coyuntura entre la presentación de la propuesta de construcción de un centro de acopio y la ausencia de proyectos dirigidos a los inte-

²⁴ Alicia Rodríguez, ex integrante del grupo de mujeres “manejo integral del solar” y secretaria del grupo de palmeros “Los pinos”, diciembre de 2019.

²⁵ Felipa Rodríguez, ex presidenta del grupo de mujeres “manejo integral del solar” de “la zona de abajo” y actual integrante de la triple S, Wity Kotsyk, diciembre de 2019. Cada ejidatario tenía en promedio 20 hectáreas distribuidas por tipo de uso de suelo: zona de milpa, monte, pastizal y zona de pinar. En la actualidad la comunidad cuenta con 550 ejidatarios (Herminio Ramírez, ex promotor campesino de la Ong. Com. Pers. febrero 2021).

reses de las mujeres tuvo un efecto positivo al reconocer a las mujeres como sujetas de derecho agrario, aun cuando su voz y voto como “palmeras” aún no era tomada en cuenta.

La actual Ley Agraria, derivada de la modificación al artículo 27 constitucional en 1992, reconoce al fin a las mujeres como sujetas de derecho agrario al decir “Son ejidatarios los hombres y mujeres titulares de derechos ejidales” en su artículo 12. Sin embargo, el pleno ejercicio de sus derechos fue obstaculizado por tres razones principales: 1. Al no contar con la titularidad comprobable de sus tierras. Sin contar con el documento acreditable era menos probable recibir apoyos y créditos, aun siendo del gobierno; 2. Aspectos socioculturales como: algunas actividades agrícolas, ganaderas, silvícolas, extractivas, son masculinizadas y los dobles roles que cubren las mujeres como la atención a la familia y la producción agrícola, y 3. La condición biológica de la mujer relacionada con la maternidad influye directamente en el acceso a su desarrollo económico (Cubillas, s/f:5).

La reconfiguración del agente externo

Como vimos en la experiencia del trabajo con solares, hubo roces entre los técnicos responsables, lo que en un principio llevó a la desarticulación del equipo y al abandono paulatino de la línea de trabajo; esto reforzado por el bajo presupuesto que la ONG destinó para llevar a cabo el acompañamiento del proceso, en donde se daba prioridad a la producción de la palma dirigida al mercado.

Posteriormente, la ampliación de cultivo y la formación de la triple SSS implicaron que las mujeres se integraran al proyecto de palma. Sin embargo, esto trajo nuevamente roces entre el equipo técnico de la palma, pues mientras el responsable de la producción y fundador del grupo incorporaba a los campesinos por igual, sin importar la cantidad de palma producida ni la calidad de ésta, el responsable del aspecto organizativo restringía la participación por medio del comité, en donde se priorizaba la calidad y cantidad de hojas entregadas para su venta al mercado.

Esto trajo una nueva ruptura producto de dos visiones contrapuestas, pues mientras por un lado se contaba con una visión fuertemente

paternalista en donde se daba a todos recursos económicos por igual, mediante proyectos gestionados en las dependencias gubernamentales, del otro lado se priorizaba la producción para el mercado, aun cuando las cantidades producidas no eran las óptimas para contar con un mercado sostenido. Esta nueva ruptura trajo consigo el desmembramiento total de la ONG, al pasar de una figura que, a decir de Leonard (2011), se identificaba con un ambientalismo social, a una profesionalización determinada por un enfoque netamente productivista.

Conclusiones

Como se ha visto, la reconfiguración se hizo presente a lo largo de los diferentes procesos de intervención y en los tres niveles que menciona De la Garza (2001:4); no estuvo exenta de tensiones, negociaciones y resignificaciones, tanto al interior de los actores locales como en el agente externo.

Esta reconfiguración actúa en lo que conocemos como mundo de vida en el sentido fenomenológico de Husserl (1991:3), objetivado y traducido en la práctica, en las acciones que realizamos en la vida cotidiana, en las actitudes y en los sentidos, en las costumbres y normas que regulan la vida social (Schutz y Luckman, 1973:8; Campana, 2018:23), presentándose como situaciones problemáticas a las que los sujetos y las relaciones se enfrentan, en esa tensión que subvierte, resignifica y termina por regularizar una rutinización cuando la situación deja de ser problemática, “hasta nuevo aviso” (Berger y Luckman, 2001:42).

Nuestra intervención, de manera directa, con el empleo de la intersubjetividad entre la responsable de la línea de género y las mujeres del grupo del solar tuvo efectos en la reconfiguración a nivel micro en torno a la familia y las relaciones de poder, pues las mujeres iniciaron un proceso de lucha por el espacio no sólo físico sino también social. Sin embargo, este efecto no se vio reflejado de manera inmediata, sino que tomó cierto tiempo de maduración, casi 12 años, en el que las mujeres integraron esta reflexión sobre su situación intrafamiliar al repertorio que constituyó a futuro su capacidad de agencia (Long, 2000:108), misma que puso también en tensión la estrategia de intervención basada en el solar como espacio privilegiado de acción femenino; pero que también fue re-

legado, cuestionado y transformado por las mujeres cuando decidieron formar parte del grupo de palmeros, dejando de lado esas actividades que, desde el marco de acción de las instituciones gubernamentales y de la propia ONG, eran consideradas del “ámbito femenino”.

Uno de los logros más importantes y como efecto de la propia intervención, dado de manera coyuntural, fue el reconocimiento de las mujeres como sujetas de derecho agrario a partir de la implementación del proyecto de constitución de organización campesina, lo que las encaminó aún más hacia su proceso de autonomía mediante su empoderamiento, pues ahora algunas de las mujeres cuentan con una parcela propia trabajada por ellas mismas y que de alguna manera se encaminan también hacia una independencia económica, aunque en esta resignificación de las regularidades cada familia tiene una manera diferente de negociar cómo se administran y manejan los recursos económicos obtenidos.

A nivel meso el agente externo transformó los objetivos de su conformación, se pasó del acompañamiento a grupos locales con opciones técnicas de manejo de bienes naturales y producción para el autoconsumo, con una visión de género, a una paulatina “tecnificación y profesionalización de los servicios” con miras a la vinculación con el mercado.

La reconfiguración de las mujeres en todos sus ámbitos, incluido el comunitario, tuvo efectos concatenados en la reconfiguración del agente externo.

Bibliografía

- Campana, P. (2018), *Cultivo de café y modos de vida local: caso familias del cantón Puyango de la provincia de Loja*. Resumen extendido de tesis magister en Desarrollo Local y Comunitario, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Berger, P. y Luckman, T. (2001), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1997), “La ilusión biográfica”, en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, España, Anagrama, pp. 75-93.
- Butler, J. (2015), *Los mecanismos psíquicos del poder*, 5a ed., Valencia, Cátedra Universitat de Valencia.

- Calveiro, P. (2005), “Familia, violencia y confrontación”, en *Familia y poder*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, pp. 25-64.
- Cámara de Diputados (1976, 27 mayo), Ley de Sociedad de Solidaridad Social, *Diario Oficial de la Federación*. <https://www.diputados.gob.mx>
- Capdevielle, J. (2010), “El concepto de *habitus* en Bourdieu y contra Bourdieu”, *Anduli. Revista Andaluza de ciencias sociales*, núm. 10, noviembre, pp. 31-45.
- Cubillas Melgarejo, A. (s. f.), Derechos de las mujeres en la ley agraria. www.tribunalesagrarios.gob.mx. Recuperado 26 de enero de 2022, de <https://www.tribunalesagrarios.gob.mx/ta/cigta/pdf/21araceli.pdf>
- De la Garza Toledo, E. (2001), “La epistemología crítica y el concepto de configuración”. <http://sgpwe.izt.uam.mx> > artículos > configuraciones. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Recuperado 2021, de <http://sgpwe.izt.uam.mx>
- Diego, R. (2016), “La producción de lo social y la teoría del actor-red, o la sociología de las asociaciones en procesos rurales”, en *Sociedades rurales: debates contemporáneos y nuevos retos*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, pp. 167-184.
- Foucault, M. (1988), “El sujeto y el poder”, *Revista mexicana de sociología*, núm. 50 (3 julio-septiembre), pp. 3-20.
- Husserl, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz y Salvador Mas, España, Crítica, S. A.
- Leonard, E. (2011), “Las variantes del desarrollo sustentable en la Sierra de Santa Marta/Fragmentación de los proyectos de la sociedad civil y los proyectos sectoriales”, en Erik Leonard y J. Foyer (eds.), *De la integración nacional al desarrollo sustentable. Trayectoria nacional y producción local de la política rural en México*, México, IRD-CEDRSSA, pp. 260-338.
- Long, N. (2007), “La construcción de un marco conceptual e interpretativo”, en *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, México, CIESAS-El Colegio de San Luis, pp. 107-148.
- Rocheleau, D. (1995), “Gender and biodiversity: a feminist political ecology perspective”, *International Development Studies Bulletin*, vol. 26, núm. 1, pp. 9-15.

- Salazar Villalba, C. M. (2013), “La intervención social hoy: consideraciones generales”, en *El abismo de los ganadores. La intervención social entre la autonomía y el management*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, pp. 25-31.
- Schutz, A. y Luckman, T. (2001), “El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural”, en *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 25-40.
- Vázquez García, V. (1999), “Género, medio ambiente y desarrollo sustentable: algunas reflexiones”, en V. Vázquez García (ed.), *Género, sustentabilidad y cambio social en el México rural*, México, Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas (Colpos), pp. 65-92.
- Velázquez, E. (1997), “Prólogo”, en L. Paré y E. Velázquez (eds.), *Gestión de recursos naturales y opciones agroecológicas para la Sierra de Santa Marta, Veracruz*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 9-12.
- Walters, M., Carter, B., Papp, P. y Silverstein, O. (1991), *La red invisible. Pautas vinculadas al género en las relaciones familiares*, Buenos Aires, Paidós.
- Xirau, R. (2002), *Introducción a la historia de la filosofía*, 5a ed., México, UNAM.

Influencia del cultivo de la coca en los imaginarios del campesinado de Argelia (Cauca), Colombia

CÉSAR SUÁREZ TÉLLEZ

EL PRESENTE CAPÍTULO DERIVA DE LA TESIS “Identidad campesina, coca, violencias y resistencias: construcción de paz con enfoque territorial en el municipio de Argelia (Cauca)” presentada en 2021 para obtener el título de maestro en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Se rescatan algunos elementos incluidos en el segundo capítulo de la investigación, donde se advierten cambios significativos en la identidad colectiva del campesinado de Argelia-Cauca (Colombia), dados por la progresiva decisión de asumir a la coca como el principal cultivo en la región y se explican algunos ajustes sociales, políticos, ambientales y culturales que dicha decisión significó con el devenir de los años, todo esto enmarcado en la apuesta del campesinado por acoplarse a las nuevas realidades y reproducir su condición de pervivencia en el territorio.

Para la investigación se utilizaron herramientas como diarios de campo, informes y planes de vida elaborados durante mi estancia en Argelia (2017-2018), entrevistas semiestructuradas y prácticas de observación participante realizadas en escenarios del municipio como billares, discotecas, canchas de fútbol, fiestas populares y cultivos de coca o cocales, entre otros, todo esto bajo las severas limitantes provocadas por la pandemia del covid-19. Así fue como busqué acercarme a esas experiencias de vida y entramados simbólicos que se tejen alrededor del campesinado cocalero, a partir de un contexto social marcado por grandes conflictos y deudas sociales, que se alimenta de un Estado sistemáticamente ausente en el territorio.

El artículo está estructurado en cinco partes: en la primera se citan algunos elementos contextuales de Argelia; en la segunda se realiza un resumen de la llegada de la coca al municipio; en la tercera se ubica la coca como un “cultivo de resistencia”, que permitió el acceso del campesinado a ciertos derechos sociales y bienes de consumo y en las dos últimas partes se desarrollan las transformaciones observadas en los estilos de vida de dos grupos poblacionales: juventudes y mujeres, hasta finalizar con algunas someras reflexiones.

Descripción de Argelia

Argelia es uno de los 42 municipios que conforman el departamento del Cauca y junto con otros 11 constituyen parte de la Provincia del Sur. Se encuentra en el piedemonte de la cordillera occidental sobre la llanura del Pacífico, que alberga la Serranía del Pinche y forma parte del denominado Macizo del Micay. Tiene un área de 674 km², de los cuales 99.77% corresponde a zona rural y 0.23% a zona urbana.

En términos de población, Argelia es el resultado de un proceso de colonización campesina extendido en el tiempo, con varios picos a lo largo del siglo XX: el primero de ellos de 1901 a 1930, que se impulsó gracias a la extracción de ciertas materias primas, en especial la cera de laurel; el segundo durante la violencia bipartidista y la búsqueda por escapar de los principales focos de horror al interior del país y, el tercero, con la bonanza cafetera, entre las décadas de 1960 y 1970, al margen de los débiles ejercicios de colonización impulsados desde el ámbito central.

Aunque cada periodo de poblamiento tiene sus particularidades, se puede ubicar al menos una generalidad: familias agrarias desposeídas y desarraigadas que llevan a cuesta múltiples agravios, ante lo cual deciden tumbar monte para establecer nuevas zonas de vida y de trabajo. Un fenómeno que, para Alfredo Molano, en la mayoría de las partes del país contribuyó, a mediano y largo plazo, a agudizar el problema de la concentración de la tierra, resumido en el círculo “deforestación-despojo-concentración-deforestación” (Molano, 2017), en el supuesto de que la progresiva ampliación de la frontera agrícola es una manifestación de las continuas quiebras de la economía campesina colonizadora.



Ubicación del municipio de Argelia en el departamento del Cauca.

En la actualidad, dadas las dificultades para aplicar correctamente los instrumentos de medición poblacional, no hay un dato definitivo en cuanto a la población real del municipio, al contrario, existen discrepancias entre una y otra fuente, sin embargo se puede hablar de un cálculo de entre 30 mil y 40 mil habitantes.¹ Es importante anotar que Argelia está caracterizada por fuertes flujos migratorios, tanto por procesos históricos como por el tipo de economía que prevalece en la región y las circunstancias derivadas del conflicto armado interno.²

¹ El conflicto armado, la dificultad para acceder a algunas zonas y los fuertes flujos migratorios dificultan la tarea de medición. Según el diagnóstico para el Plan de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), Argelia tiene una población que oscila los 30 mil habitantes (Agencia de Renovación del Territorio, 2019); en el censo elaborado para el SISBEN III en diciembre de 2014 se registraba una población de 25,149 personas, y en el vigente Plan de Desarrollo Municipal se habla de una población de 41 mil habitantes (Alcaldía Municipal de Argelia, 2020:13).

² Según la Red Nacional de Información de la Unidad de Víctimas, entre 2008 y 2014 se desplazaron de manera forzada 15,262 personas del municipio (Alcaldía Municipal de Argelia, 2016).

La cabecera municipal se ubica a 175 kilómetros de la ciudad de Popayán, capital departamental. La principal vía de acceso al municipio se desprende de la ruta Panamericana desde El Estrecho (Patía), a partir de ahí se empieza el ascenso hacia las estribaciones del Macizo. Después de pasar Balboa, la mayor parte del camino está sin pavimentar y faltará entre hora y media y dos horas para llegar a la cabecera municipal; el tiempo variará según las condiciones de la carretera. La vía continúa hasta el corregimiento de El Plateado que está un par de horas más abajo.

Acorde con el Plan de Desarrollo Municipal vigente, 95% de los habitantes de Argelia dependen directa o indirectamente del cultivo de la hoja de coca (Alcaldía Municipal de Argelia, 2020:13). En el municipio existe una importante cantidad de establecimientos comerciales que alimentan una economía de servicios, en la que prevalecen espacios como restaurantes, discotecas, billares, supermercados, distribuidoras de insumos agropecuarios, almacenes de ropa, droguerías y tiendas de variedades o misceláneas, con focos comerciales en la cabecera municipal y El Plateado.

Aparte del cultivo de la coca, la mayoría de los plantíos están poco tecnificados y tienen escaso rendimiento, de tal manera que prevalece la economía de agricultura familiar en cultivos como el café, maíz, plátano, yuca y caña, además de algunos frutales como lulo, tomate y piña. La



Valla de bienvenida a Argelia. Fotografía: César Suárez Téllez (2021).

huerta familiar³ perdió importancia en las labores culturales de los habitantes ante la prevalencia de la economía de derrame⁴ que caracteriza a la coca. No se cuenta con centros de acopio de gran calado ni con plantas de procesamiento industrializadas para la transformación de los productos que emanan de la región.

El 65% del campesinado no tiene tierra; del restante 35% aproximadamente 60% tiene menos de una hectárea para cultivar; 70% del territorio municipal se encuentra dentro del área de reserva forestal designada por la ley 2ª de 1959, que impide la formalización de la propiedad; así pues, el campesinado no se puede declarar propietario de su tierra (Agencia de Renovación del Territorio, 2019:5). La sobreposición de figuras territoriales, además de la falta de voluntad política, son algunas de las razones que impiden la constitución de la Zona de Reserva Campesina⁵ impulsada durante años por el campesinado organizado.

En términos medioambientales, la importante diversidad natural de Argelia está cercada por diferentes amenazas, como la continua y descontrolada ampliación de la frontera agrícola, la tala del bosque nativo, el monocultivo de coca, el vertimiento de químicos altamente tóxicos derivados de la transformación de la coca a las fuentes hídricas y la minería ilegal en algunas zonas del municipio. Ello sin contar que hay tres títulos de exploración minera otorgados por la Agencia Nacional Minera, los cuales comprometen cerca de 3 mil hectáreas del territorio municipal, además existen otras 13 solicitudes que pretenden hasta 60% del área del municipio (Gutiérrez y Mosquera, 2017).

Por último, en relación con la dinámica del conflicto social, político y armado, Argelia es uno de los municipios del país más azotado por la violencia en todas sus formas.⁶ Fue escenario de disputa entre conservadores y liberales, área de actuación para algunos “bandoleros” y, años más adelante, zona de arraigo y consolidación de estructuras guerrilleras, que fueron ferozmente combatidas por las fuerzas militares y paramilitares, en especial desde la década del 2000, esto dejó profundas

3 Equiparable a la milpa en México.

4 El investigador Francisco Gutiérrez Sanín (2019) habla de “efecto derrame” en la economía.

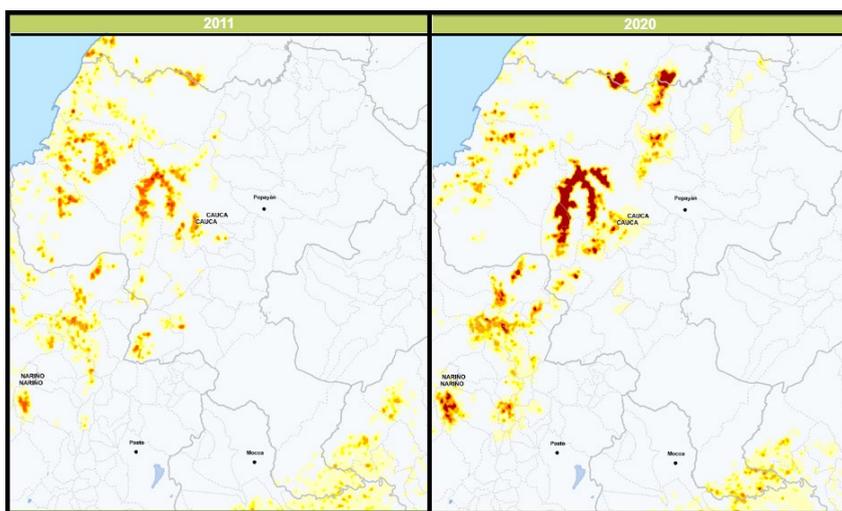
5 Figura de ordenamiento territorial amparada en la Ley 160 de 1994 que promueve la autonomía organizativa campesina.

6 En la investigación se desarrolla cómo en Argelia se ha dado violencia simbólica, estructural y directa desde la perspectiva de Johan Galtung (2016).

huellas en el campesinado y la naturaleza. Para 2021 ya tenía una de las tasas de homicidio más alta del país, con 289 muertes por cada 100 mil habitantes, mientras que el promedio nacional era de 24 (Fundación Paz & Reconciliación, 2021). Al mismo tiempo se observan elevados niveles de pobreza, una manifiesta debilidad institucional y una marcada presencia de economías ilegales, fundadas debido a la existencia de cultivos de uso ilícito.

Llegada de la coca al municipio

El departamento del Cauca tiene, de manera histórica, una alta concentración de cultivos declarados de uso ilícito como la amapola, la marihuana y la coca. En el caso de la coca, de las 171 mil hectáreas sembradas con que el país cerró 2018, el departamento albergaba aproximadamente 17,117 hectáreas, es decir, un poco más de 10% del total nacional, cifra en franco crecimiento desde 2010, en especial dentro de los municipios del sur y del Pacífico caucano, como Argelia, Balboa y El Tambo, tal como se puede apreciar en la siguiente ilustración (UNODC, 2019).



Comparativo densidad de siembra de coca por hectárea en el Cauca, entre 2011-2020 (SIMCI, 2022).

Para 2020 la mayor concentración del cultivo al interior del departamento se encontraba en la zona comprendida entre Argelia y El Tambo, entonces ésta era una de las cinco regiones con mayor siembra de coca en el país (UNODC & SIMCI *et al.*, 2019:32). Los dos municipios forman parte de cañón del Micay,⁷ corredor ecológico que actualmente es ruta clave para el narcotráfico, pues ofrece la materia prima, brinda condiciones para la transformación de ésta y permite el transporte del alcaloide hasta el océano Pacífico, ya que usan el río Micay como ruta de movilidad (UNODC, 2019).

Y aunque Argelia en la actualidad se puede reconocer como un municipio clúster de producción de coca a escala nacional, no siempre fue así, el origen y la consolidación del municipio no se soportaba en dicha economía. Entre 1912, año en que se rastrean los primeros pobladores, y 1967, año en que se funda el municipio, la producción de coca para la elaboración de la cocaína no hacía sus primeros pininos en la zona, para ese entonces predominaban los cultivos de café, maíz, frijol, cacao, caña y maní, así como algo de ganadería ovina y caprina.

De acuerdo con los más ancianos del municipio, durante la década de 1970 no había una sola mata de coca en Argelia con miras a producir clorhidrato de cocaína, las pocas matas sembradas eran parte de los cultivos de pancoger⁸ del campesinado, y se usaban principalmente en remedios caseros o para mambear.⁹ Recuerdan que sus padres intercambiaban la coca tostada en talegos de tela,¹⁰ en los municipios de Almaguer, Bolívar, Timbío y Popayán, versión que concuerda con la compartida por el investigador Alfredo Molano, quien ubica que durante las tres o cuatro primeras décadas del siglo XX, en el Cauca, la coca fungió como moneda de cambio entre campesinos e indígenas, además se utilizaba como medio de pago en especie por las familias latifundistas de la región.

⁷ El cañón del Micay comprende cuatro municipios: Argelia, El Tambo, López del Micay y Timbiquí, pero también confluyen ahí, por su cercanía, los municipios de Guapi, Patía y Balboa, que están ubicados en la cordillera occidental, en la vertiente del océano Pacífico.

⁸ Cultivos que complementan parte de las necesidades alimenticias.

⁹ Hay diferentes tipos de mambeos, variará según la preparación que se haga de la hoja, es una práctica ancestral utilizada como aporte nutricional y que permite sobrellevar el hambre y la fatiga ante las extenuantes jornadas de trabajo. Entre el uso del clorhidrato de cocaína como enervante y el “mambeo” hay un enorme abismo farmacológico y cultural.

¹⁰ Costal o bolsa de tela.

Para la década de 1970 pobladores de los municipios de Bolívar y La Vega (Cauca) llegaron a Argelia y promovieron el cultivo de la coca con el fin de procesarla y sacar la base utilizada para la producción del clorhidrato de cocaína. En las versiones recogidas por Guillermo Mosquera estas personas recibieron las fórmulas y el entrenamiento técnico para dicha transformación por miembros de las misiones de los Cuerpos de Paz de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), quienes enseñaron y promovieron el procesamiento de la hoja¹¹ (Mosquera s.f., citado en: ASCAMTA, 2017:7).

Desde ese momento el cultivo de la hoja de coca empieza a ganar espacio en el sustento económico de algunas familias, según comenta Isney Solano, funcionario de la Asociación de Productores de Argelia (Asoproa).¹² Las variedades cultivadas eran de la zona, como la pajarita o la caucana, se tenían los mismos cuidados que cuando su destino era para el mambeo, se fertilizaba con abonos orgánicos, se acudía al calendario lunar y, en algunos casos, se entraba a cosechar en ayunas o sin haber consumido nada de sal, acciones que denotaban la carga simbólica que aún albergaba la planta.

Ya para la década de 1980, pese a ser un cultivo aún incipiente y con escaso desarrollo, la Policía Rural ejerció importantes acciones de control y erradicación; éstas debieron ser suspendidas tras la consolidación y la presión del movimiento guerrillero.

La llegada y el posicionamiento de la economía cocalera en Argelia tienen cabida en la segunda mitad de la década de 1980 y se arraigan en la de 1990. El mercado se expande durante los primeros años de la década de 2000, y el número de “laboratorios”¹³ se incrementó; finalmente el

¹¹ Dichas versiones coinciden con lo documentado en el texto “La Macarena. Reserva biológica de la humanidad”, en este se compila las denuncias hechas por Víctor Mosquera Chaux desde los micrófonos del congreso de Estados Unidos a principios de la década de 1970. Denuncia citada en el ensayo: “Aporte de la historia de la coca en Colombia” (Rivera, 1998).

¹² La Asociación de Productores de Argelia es una de las cooperativas locales que más grano de café comercializa en la actualidad en el municipio, forma parte de la Cooperativa del Sur del Cauca (Cosurca), fue fundada en el 2000 por parte de los caficultores del municipio como una alternativa de comercialización, para hacer frente a las dinámicas usureras de los intermediarios o el coyotaje.

¹³ Ahí se hace el primer proceso de transformación de hoja de coca, que da como resultado la pasta base de la cocaína, es una infraestructura usualmente improvisada que tiene una plataforma de cemento en la que se trabaja la hoja y algunos recipientes plásticos donde se da la extracción del alcaloide. Algunos productores tienen pequeños laboratorios en sus

cultivo se consolida entre 2005 y 2012 bajo algunas particularidades históricas, entre éstas la crisis en los precios del café y las fallidas acciones de erradicación.¹⁴ Este proceso expansivo y de consolidación, que se prolonga durante cuatro décadas, incidió de manera definitiva en el devenir del territorio, en el conflicto armado de la región, en sus instituciones y en las formas de vida de sus habitantes.

Las crisis económicas y la coca como opción para acceder a ciertos derechos

En el caso del Cauca, una de las condiciones centrales para el auge de la coca fueron las múltiples crisis que vivió el sector cafetero en las décadas de 1980 y 1990 con la ruptura del pacto de cuotas, no se debe olvidar que los caficultores no atravesaban su mejor momento a raíz de las importantes pérdidas que dejó la roya.¹⁵ Una situación que en el contexto de Argelia fue agudizada por el rol usurero de los intermediarios, por la tardía llegada de cooperativas compradoras del grano, así como por la falta de tecnificación de los cultivos y las acciones de contrabando o coyotaje.

Con la caída de los precios del café que se dio de 1986 a 1993,¹⁶ importantes contingentes de trabajadores agrícolas quedaron liberados de zonas tradicionalmente caficultoras, por lo que muchos de ellos retornaron a sus zonas de origen, es decir, a departamentos como el Cauca. De acuerdo con Denis Arboleda, los cultivos de coca en el Cauca inician su expansión no precisamente en aquellas zonas dedicadas al cultivo del

fincas, otros tan sólo venden la hoja. La etapa final de la producción de la cocaína se da en las “cocinas” o “cristalizaderos”.

14 La aspersión con glifosato fue el mecanismo más lesivo que se usó. Durante el trabajo de campo encontré veredas que contaban con escasos cultivos de coca que fueron fumigados, se quemaron sus cultivos de café y pancoger, tras ello se posicionó el monocultivo de la coca y se dio una nueva ampliación de la frontera agrícola.

15 Marco Palacios plantea que el cultivo del café tuvo un desarrollo diferencial entre las distintas regiones del país, generó y alimentó brechas sociales que finalmente repercutieron en la puesta en marcha de proyectos de infraestructura, así como en la superación de condiciones de pobreza, un desarrollo diferencial que también determinó la respuesta del Estado y la Federación Nacional de Cafeteros en los periodos de crisis en cada una de las regiones (Palacios, 2002).

16 En este periodo el precio de la carga bajó de \$1,629,095 a \$808,956, es decir, en ocho años se registró una reducción de 50.34% del precio acumulado (cálculos propios hechos para el informe de resultados).

café, sino en donde la debilidad institucional y las condiciones climáticas adecuadas propiciaban ventajas comparativas para el cultivo (Daza, 2016, citado en Arboleda, 2017).

Poco a poco el nuevo cultivo empezó a ofrecer algo que el café no brindaba como un mercado seguro, con precios rentables y relativamente estables, acceso a rápidos créditos informales, la hoja cosechada suele ser recogida en la finca, los tiempos de cosecha son más reducidos, se logran tres o hasta cuatro cosechas en el año, la posibilidad de adelantar la primera transformación de la materia prima (de hoja a pasta base) sin tener que realizar una gran inversión y, aún más, la materia transformada demanda menores costos en el transporte. Es así como, poco a poco, la marcada influencia de las rentas cafeteras fue sustituida, en buena medida, por las rentas provenientes de la coca.

La coca también empezó a significar la primera vez que el trabajo agrícola del campesinado dejaba un margen de rentabilidad, el cual no sólo llegaba a manos campesinas, sino que creó una “red de beneficiarios”, como transportadores, almacenes, albañiles, restaurantes, comerciantes, inclusive la misma guerrilla. Cuando la coca tomó vuelo en el pueblo los cambios se empezaron a hacer evidentes, la excesiva austeridad al interior del hogar empezó a quedar en segundo plano, como lo comenta don Luis Hoyos:

(...) yo de las primeras cosas que hice con el dinero que me dejó las primeras maticas fue ponerle paredes en bloque al rancho y cambiarle unas tejas que ya estaban rotas (...) los maestros de construcción se empezaron a hacer escasos en el pueblo, eso tocaba rogarles para que le vinieran a trabajar a uno, tocaba tenerles sancocho con gallina para que vinieran (risas) (Entrevista en campo: Luis Hoyos, 2020).

Además de las mejoras en algunas viviendas, la coca también significó la posibilidad para que muchas familias pudiesen acceder, por primera vez, a artefactos como un televisor, una nevera, una estufa a gas o un carro de segunda, bienes que representaban “la llegada de la modernidad”. Según lo plantea Francisco Gutiérrez Sanín:

(...) la coca permite a distintos sectores sociales un avance social modesto pero sostenido. Cultivadores y trabajadores no se enriquecen con ella; pero

los primeros logran invertir en educación, en finca raíz y en activos fijos, y los segundos tienen acceso a una economía que es una empleadora vigorosa con salarios buenos para los estándares rurales y regionales. Más aún, la coca tiene un “efecto de derrame” –en este caso, positivo– sobre la economía regional, irrigando el comercio y otras actividades (Gutiérrez, 2019:72).

Una consolidación que tampoco fue lineal e inmediata, durante los primeros años de la expansión de la coca varios campesinos tradicionales se resistieron a la siembra de ésta, sin embargo, los hijos surgidos tras la colonización, que ya se encontraban en la juventud o la adultez, buscaban opciones de vida, una nueva generación que, a diferencia de sus progenitores, no habían vivido las épocas “idílicas de la caficultura” y buscaban forjar sus propios “emprendimientos”.

Según las versiones en campo, esta nueva generación fue la primera en experimentar seriamente con la coca (cultivos de más de una hectárea). Algunos mayores se resistieron por un tiempo, pero al ver los beneficios que ésta significaba cedieron su posición gradualmente.

(...) Mi abuelo no quería, pero en la casa empiezan a ver que los niños del vecino empezaron a tener zapatos, a tener una maletica para ir a la escuela, que ya no les faltaba la remesa y que estaban viviendo como mejor, en nuestra casa éramos seis niños y no había para todos (...) uno se compartía los zapatos y la ropa, cuando a mí me llegaba ya iba remendada y de ahí para abajo faltaban dos más, imagínese al más chiquito cómo le tocaba (...). Cuando uno de mis hermanos murió y mi abuelo no tuvo (dinero) para sacarlo hasta El Patía, mi abuelo se cansó de la situación y decide pedirle al vecino que le vendiera un poco de semilla (de coca), así empezamos, eso sí mi abuelo seguía teniendo sus maticas de plátano, yuca, arracacha, no como ahora, que ni eso tienen (Testimonio corregimiento El Diviso).

Con base en las historias de vida con las cuales tuve contacto, el grueso del campesinado asume la decisión de sembrar coca debido a un acumulado de externalidades negativas; el sembrar coca en sus orígenes no se hacía con el ansia de riqueza ni por la presión de actores armados como algunos lo suelen afirmar. En términos muy generales, sin querer llegar a una posición reduccionista, el campesinado, que vive de lo que produce en su tierra, siembra lo que le garantice el sustento; esta premisa

guía buena parte de su estrategia y sus repertorios de acción, por tanto, a partir de las regiones y características físicas, biológicas y de infraestructura, se cultiva aquello que sea más eficiente y conveniente, en este caso: coca.

Además, el cultivo de coca permitió que el ciclo colonización-despojo-colonización, del que habla Alfredo Molano (2017), fuera alterado o se dilatara en el tiempo, de ahí que en algunas zonas se reconozca la coca como un “cultivo de resistencia”, que permite que ciertas familias de los primeros colonos, pese a los embates de la guerra y los múltiples hechos de despojo, permanezcan en el territorio y generen –en algunas circunstancias– cierta tolerancia a la guerra, pero con la posibilidad de acceder a una “calidad de vida” que en otros contextos no podrían tener.

Durante el tiempo que estuve en Argelia también encontré algunas familias que buscaban otras fuentes de ingresos, se resistían a sembrar y trabajar la coca, el criterio central para tomar dicha decisión no radicaba en ser una actividad declarada ilegal o ilícita por el Estado. Pesaba mucho más la racionalidad moral y ética, pues catalogaban el dinero proveniente de dicho cultivo como “plata maldita”, “causante de pecado”, “un mal para la humanidad”, particularmente varias de las familias que mantenían dicha posición asistían a iglesias cristianas o evangélicas, que tenían un considerable crecimiento en el municipio y se disputaban la hegemonía de la iglesia católica.

Periodos de bonanzas

Una de las esferas sociales que mayores cambios sorteó con la entrada de la coca y la amapola en Argelia fue la economía, un vasto contingente de trabajadores rurales logró obtener ingresos económicos que estaban por fuera del promedio regional o nacional, con lo cual se alteraron otras esferas vitales del orden territorial como la organización comunitaria, la comprensión del mercado, las prácticas de integración y la configuración de la identidad colectiva.

En términos generales las bonanzas se pueden comprender como periodos en los que se da un importante crecimiento del cultivo y de la producción de coca, “las cuales están acompañadas por la ampliación del poder adquisitivo de algunas familias, el consumo suntuario, los festejos

rituales de socialización y vivencia de la bonanza y de la presencia de otras actividades que no son propias del sector, pero que son consideradas como la llegada de la modernidad” (Ahumada y Cortés, 2005:25).

En el texto *Colonización, coca y guerrilla*, que asumió al departamento de Caquetá como zona de investigación, se plantea que dicha disponibilidad de administrar nuevos ingresos económicos aceleró los procesos de colonización en las nacientes zonas cocaleras, lo cual llevó a una nueva población que, cargada de una serie de valores y pautas de conducta disruptivas, contrastaba con el “*ethos campesino*”¹⁷ de quienes ya estaban establecidos en las montañas, es decir, los primeros pobladores o el campesinado tradicional. A raíz de esta coyuntura surgieron y se expandieron algunos patrones de consumo¹⁸ como alcohol, prostitución, discotecas, juegos de azar y altos flujos migratorios en las temporadas de cosecha, entre otros (Jaramillo, Mora y Cubides, 1989:60-63). Aunque incipiente, la primera bonanza cocalera que tuvo Argelia fue a finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980; ésta mayormente se vivió en la parte baja o norte del municipio. Luego, en la década de 1980 vinieron las primeras jornadas de erradicación y los planes de sustitución, pero su fallida implementación y el descalabro en los precios del café permitieron en la década de 1990 el posicionamiento de la amapola en las zonas más frías y de alta montaña, lo que ocasionó agresivas acciones de deforestación.

Una nueva bonanza ocurrió a mediados de la década de 1990 tras el regreso de aquellos trabajadores que migraron, a comienzos de la década, a los departamentos de Caquetá, Putumayo y Guaviare, y trajeron consigo nuevas variedades de coca, técnicas de recolección y cultivo e incluyeron la transformación primaria, es decir, la elaboración de la pasta base. La figura del *raspachin*¹⁹ se empieza a perfilar como un oficio central en la cadena productiva, en tanto comienzan a llegar cuantiosos capitales externos que buscaban invertir en la generación de nuevas áreas de

¹⁷ Cursivas en el original.

¹⁸ Una característica evidente de las zonas de producción de coca y amapola es el aumento vertiginoso del consumo de bienes y servicios tanto en cantidad como en variedad. Éstos siguen las leyes del mercado ante la ampliación de la demanda y la capacidad de compra, la oferta de productos llevados desde los centros urbanos más cercanos y aun desde la misma capital del país redefinen modas en el vestuario, los utensilios, los electrodomésticos, los maquillajes, los adornos y los muebles (...) En el nivel sociocultural estos cambios económicos redefinen tipos, cantidades, hábitos y acceso a los consumos, con lo cual se articulan patrones de consumo de otros lugares del país (Ferro *et al.*, 1999).

¹⁹ Raspachin: persona que se dedica a recolectar la hoja de coca de los arbustos.

cultivo, lo que provocó el nacimiento y consolidación de ciertos caseríos o centros de población.

Una muestra de dichos periodos de bonanza se puede encontrar en la historia familiar de Carmenza, mujer de 52 años y lideresa de su comunidad, madre de cinco hijos, tres de los cuales aún viven en la misma vereda,²⁰ dos de ellos (varones) trabajan en un laboratorio y su hija cocina para los trabajadores de éste. Ella desea que sus hijos sí sepan aprovechar y administrar el dinero producto del cultivo de la coca, que no repitan los mismos errores que su hermano. En Argelia es común encontrar historias y testimonios de personas que “supieron aprovechar” el dinero de la coca y la amapola y aquellos que no:

(...) cuando mi hermano regresó traía su buen dinero ahorrado, en esa época él metió amapola (finales de los noventa y principios de siglo) (..) él rozó un buen tajo de tierra arriba en el Cucho, llevó trabajadores e hizo unas ranchas para que se quedaran (...) cuando vino la fumiga él perdió harto dinero, luego se metió con la coca, montó un laboratorio, ahí también ganaba bueno y se recuperó bien bonito (...) cuando llegaba a las fiestas se volvía como loco, le brindaba trago a todo el que se le arrimara, gastaba plata ventiao,²¹ las mujeres llegaban a retacarlo, él les levantaba la blusa y les metía dinero entre las tetas, yo le decía que no hiciera eso, pero eso era como hablarle a una pared (...).

Luego mi mamá se puso enferma, nosotros le dijimos que nos ayudara para llevarla a Popayán, pero con nosotros sí era tacaño, nos daba algo y nos echaba en cara (...). Cuando murió mi mamá, fue como si todas las desgracias le cayeran encima, (...) ahorita está solo y enfermo por allá en la montaña, vive con lo que saca para él mismo, la esposa lo dejó y los hijos no quieren saber de él, a mí me da pesar, pero siento que fue como un castigo divino por todo lo que hizo, como una maldición que le cayó (Entrevista en campo: Carmenza, 2020).

En el testimonio de Carmenza hay varios elementos a destacar, entre ellos la progresiva apertura de la frontera agrícola en los periodos de bo-

²⁰ Vereda es un término usado en Colombia para definir un tipo de subdivisión territorial de los diferentes municipios del país.

²¹ En abundancia.

nanza, la movilización de importantes contingentes de trabajadores para satisfacer la demanda de mano de obra en las nuevas zonas de producción, el consumo desaforado y la alta explotación sexual de las mujeres, los ciclos de buenas y malas rachas, las fracturas familiares, el carácter místico de “obrar bien” y “obrar mal” y el “castigo divino”, éste usualmente representado por la enfermedad, la soledad, la pobreza o la infidelidad.

Las reflexiones en torno a saber o no aprovechar los periodos de bonanza no son exclusivas de los adultos y ancianos, los jóvenes también lo comentan, Marcos de 25 años recuerda:

(...) la verdad mi papá bebía mucho, él se iba a trabajar para abajo, de La Emboscada pa' allá, por allá duraba hasta tres semanas y nosotros nos quedábamos en la casa con mi mamá (...). Cuando mi papá regresaba, más duraba en entrar a la casa que en volver a salir, sólo se cambiaba de ropa y comía lo que hubiera, (...) mi mamá me mandaba a que fuera a buscarlo a las cantinas, porque nosotros no teníamos en veces nada para la remesa,²² pero él en vez de darme para el mercado me compraba una cerveza y me decía que me sentara a tomar con él. El que me enseñó a tomar fue él, yo era aún un niño (...) mi papá no se supo parar bien bonito, como otra gente de por aquí; él no supo en qué invertir y ahí está: enfermo y pobre, pero además a nosotros no nos supo dejar nada, sólo dolores de cabeza (Entrevista en campo: Marcos, 2020).

Las apuestas, los juegos de azar, los billares, las galleras y burdeles también son parte de un repertorio de actividades y escenarios que asumieron mayor relevancia comunal durante los periodos de bonanza. Lo anterior no significa que actualmente dichas prácticas ya no tengan peso, simplemente los montos de dinero que se pueden mover durante una transacción bajaron considerablemente; en palabras de Carmenza: “la gente ha aprendido a administrar y cuidar un poquito más el dinero”.

Para aquellos que tienen laboratorios en sus fincas o trabajan la hoja en compañía,²³ los periodos de bonanza también están relacionados con

²² Despensa.

²³ Un laboratorio pequeño puede trabajar aproximadamente entre 150 y 250 arrobas de hoja a la semana.

el rinde que deje el corte,²⁴ pese a seguir los mismos pasos una y otra vez, durante el proceso de transformación hay un margen de incertidumbre y, en ocasiones, una apuesta de suerte. Como lo relata Juan:²⁵ “(...) hay veces que da al 12 y otras que da al 25, después de 20 ya es un rinde bueno, hay ganancia, de ahí para abajo se va en pérdidas y queda colgado para pagar trabajadores o insumos”. El rendimiento del corte estará afectado por variables como la diversidad de hoja cosechada (hay unas variedades que dan más alcaloide), el estado de maduración de la mata (si se cosecha muy biche –tierna– el rinde será menor) y las habilidades del quimiquero.²⁶

Por otro lado, a partir del diálogo con campesinos cocaleros y la observación en campo, comprendo que mayores ingresos económicos no significan o aseguran una dignificación de las condiciones materiales de vida. Son numerosos los casos de hogares campesinos argelianos que devengan ingresos económicos por encima del promedio nacional, pero cuyas necesidades básicas insatisfechas están por las nubes; al interior del hogar no se presentan mejoras en la dieta básica, inclusive hay severos problemas de malnutrición infantil, los espacios de descanso son nulos, no se presentan mejoras en la vivienda o inversiones en otras áreas productivas. A partir de las conversaciones encuentro que la decisión de cambio está mediada por las experiencias de vida del actor, el tipo de acompañamiento que ejerza el núcleo familiar, la intención de no heredar a sus descendientes situaciones traumáticas causadas por la pobreza o la miseria y el acceso a programas de capacitación, entre otras variables.

Lo anterior no puede evitar la reflexión sobre qué significa la plena dignificación de las condiciones de vida de una comunidad, pues en el caso de Argelia, el Estado, en su rol como garante de derechos, tiene una deuda histórica y estructural, sin brindar una debida actuación en renglones de inversión social como infraestructura, educación, salud, seguridad, cobertura de servicios domiciliarios, formación para el trabajo, etcétera.

²⁴ Tras el proceso de transformación en el laboratorio, en el cual se extrae el alcaloide de la hoja, el producto final es la pasta base de coca, la cual se pesa y la cantidad de gramos extraídos determinará el rinde. Así: trabajar 10 arrobas (125 kilogramos) con un rinde del 22, equivale a extraer aproximadamente 220 gramos de pasta base.

²⁵ Sobre la historia de vida de Juan se hablará más adelante, en el apartado de Juventudes y coca.

²⁶ Quimiquero: persona que trabaja en un laboratorio realizando la transformación primaria de la hoja de coca.



Pasta base de coca en zona rural de Argelia-Cauca. Fotografía: César Suárez Téllez (2021).

Dicha inoperancia termina por agudizar las condiciones de agravio y despojo que viven los pobladores, y profundizan las brechas sociales.

Otro hecho importante a valorar en la comunidad argeliana es que la coca permite financiar ciertas acciones de la organización y la gobernanza campesina, que reproduce la vida social y comunitaria que les permite permanecer y resistir en el territorio. Así pues, la coca les acercó ciertos derechos sociales, no sólo en la individualidad familiar, sino también en la vida colectiva, materializados en acciones como: construcción o mejoramiento de escuelas o casetas comunales, adecuación de vías, realización de eventos culturales, actividades de solidaridad y construcción de puentes, entre otras.

Juventudes y coca

Para Juan, un joven de 23 años que se dedica a raspar desde los 11, “trabajar la coca es como trabajar cualquier otro cultivo, sólo que la plata se

ve un poco más”. En su caso le gusta trabajar en la zona de abajo-norte del municipio, en los límites con López de Micay. Desde muy joven aprendió a trabajar por su cuenta, la figura paterna o materna estuvo ausente y quien se encargó de su cuidado fue Oscar, su hermano mayor, quien también trabaja la coca, pero no tiene un espíritu tan “aventurero”. Una característica muy marcada en las juventudes de las zonas cocaleras es la posibilidad de lograr una independencia prematura de la familia de origen, pues a temprana edad se rompe la relación de dependencia económica con la familia.²⁷ Juan, pese a su corta edad, ya es un trabajador experimentado, y como en la coca no hay diferencia entre lo pagado a jóvenes o adultos, un joven se puede llevar mejores salarios que una persona mayor, todo depende de la experticia y la capacidad física del raspachin. Como todo oficio, raspar y trabajar la coca demanda una técnica y ésta es aprendida por muchos jóvenes en su niñez y adolescencia, y es la familia, usualmente, el primer ente transmisor.

Juan comprende que tiene algunas ventajas en relación con otros raspachines: primero, no tiene esposa o hijos, lo cual le brinda mayor facilidad para ir a trabajar a donde toque, al no estar “amarrado” no tiene que “pedirle permiso a nadie”; además, tiene la “maña”²⁸ para “quimiquear”, un oficio que no a todos se les da. Hace un par de años “hacer química” era un misterio al que pocos podían acceder, hoy la aprenden adultos o niños al mirar al químico de turno mientras éste realiza el proceso. Juan lo ratifica:

(...) hacer química tiene su arte, su ciencia, hay a personas que no les da el rinde, que la mercancía no les corta bien bonito o que son flojos, porque eso sí, cuando llegan cortes bravos, pues toca apretar y se puede durar toda la semana en lo mismo, uno sale mal de allá, pero con su plata en el bolsillo (Intercambio de experiencias: Juan, 2020).

Hay un elemento central en la configuración de la identidad campesina argeliana que se puede extraer de la experiencia de vida de Juan y de muchos otros cocaleros, es la dignificación que se hace del trabajo. Para el cocalero lo poco o mucho que se tiene es producto de su propio esfuer-

²⁷ Juan Ferro y el equipo investigativo de la Universidad Javeriana realizan un acercamiento a las condiciones de vida de los jóvenes en contextos cocaleros (Ferro *et al.*, 1999).

²⁸ Habilidad o conocimiento.

zo, “a nadie le han robado nada, ni nadie les ha regalado nada”,²⁹ así, su trabajo es altamente legítimo, aunque les signifique ser criminalizados o estigmatizados desde el establecimiento. El grueso de los pequeños cocaleros relata que las condiciones de vida los orillaron al oficio, aunque no es lo deseado, “es lo que nos permite comer”, “no tener la coca significaría estar pasando necesidades en las ciudades”, así la coca se perfila como un mecanismo que les permite continuar su vida como campesinos.

Aunque Juan es una persona sencilla, en su vida pública aflora su gusto por la vida ostentosa y de consumo desmedido, para obtener un mayor estatus al interior de los raspachines. Juan aún no es un patrón, no tiene cultivo propio o trabajadores a su cargo, pero al hablar con él logro percibir que su estilo de vida no va sólo dirigido a impactar entre sus iguales, sino ante los patronos; con su estilo de vida busca ganarse la complacencia de algún “duro” y al recibir su voto de confianza y ser socio en un negocio, hasta lograr la “transición a la independencia”.



Joven raspachin en Argelia-Cauca. Fotografía: César Suárez Téllez (2021).

²⁹ Parafraseando una expresión y sentir muy recurrente entre el campesinado cocalero de Argelia.

Un “sueño” recurrente entre los jóvenes argelianos es llegar a trabajar en una cocina, pero para ello necesita ganarse la confianza “del patrón”, por lo que aparentar resulta fundamental, en palabras de Víctor Armero, diputado del Cauca y oriundo de Argelia:

(...) si el patrón está tomando “Buckhanas”,³⁰ él se pide una de “Buckhanas”, así le cueste la mitad de lo que se ganó esa semana, incluso se pide la otra y se la manda al patrón, así se quede sin una moneda para devolverse a la casa, porque está en esa burbuja que genera el narcotráfico, vivir de la apariencias, (...) asumiendo que, si encajo allá, voy a entrar al negocio (Entrevista en campo: Víctor Armero, 2020).

Otra característica propia de los jóvenes cocaleros es el acceso de manera más temprana y continua a espacios de diversión y ocio que anteriormente estaban vedados. Es un hecho que es mucho más rentable ser dueño y no un raspachin. Los jóvenes lo saben y también saben que muchos grandes coqueros fueron raspachines, sin embargo, este oficio es una etapa central en la transmisión y adquisición de conocimientos; esta es una pirámide social en la que ascender depende de múltiples repertorios de acción.

Otro eje de análisis se refiere a la inscripción de la guerra y la violencia en las juventudes, pues son el sector más apetecido por los actores armados. Al respecto el docente Denis Arboleda (2017:95) comenta: “las escuelas eran no sólo el escenario donde los docentes intentaban educar a los niños y jóvenes, también fue el espacio predilecto en donde los guerrilleros hacían sus campañas de adoctrinamiento”. Tras la aparición de actores armados en la zona, enlistarse en las filas de los grupos guerrilleros fue visto como una opción de vida por muchos jóvenes, tanto hombres como mujeres.

Así como el prototipo cocalero, con lujos y ostentos, se constituyó en el imaginario de vida de muchos jóvenes, la cercanía de los grupos guerrilleros también incidió en la creación de unos imaginarios bajo los cuales un número significativo de jóvenes decidieron empuñar las armas y enlistarse en la guerrilla, todo bajo un estado que no brindaba garantías

³⁰ Pese a que la escritura correcta es Buchanan’s, así suena al ser pronunciado por el interlocutor.

mínimas para vivir una juventud plena. El ingreso a grupos paramilitares, como Los Rastrojos, no fue tan recurrente, ellos llegaron a la zona con sus ejércitos conformados desde antes y no les interesaba establecer un tejido social, sin embargo no se puede negar que algunos jóvenes fungieron eventualmente como mensajeros o auxiliares, atraídos por promesas económicas, de venganza o asumir ciertos cargos al interior de la organización. Según las versiones en campo, la mayoría de ellos terminaron muertos o desterrados.

Como lo plantea Arboleda, la coca y sus múltiples dimensiones de desarrollo también alteraron las dinámicas educativas. El desarrollar otras capacidades y habilidades a partir de los procesos educativos asume una relevancia menor en un importante porcentaje de la juventud argeliana (Arboleda, 2020:5).

La deserción escolar fue una constante, tanto en los periodos de bonanza como en los de crisis, al igual que las acciones de erradicación, pues cuando las familias perdían sus cultivos migraban a otra zona, en ese proceso los niños, niñas y jóvenes dejaban la escuela; aquellas familias que no migraban debían enfilar todas sus fuerzas para recuperar las pérdidas registradas, lo que significaba sacar a los hijos de la escuela para que hiciesen su aporte de trabajo, ya que estudiar era sinónimo de perder tiempo y dinero.

Durante la realización de los planes de vida logré percibir cierta resignación en algunas cabezas de hogar por llevar una vida campesina, se reconocía la complejidad y el esfuerzo que ésta significa, anhelaban que sus hijos pudiesen escapar de dichas condiciones de vida, para ello la educación era una alternativa. Incluso algunas familias declaraban tener su cultivo de coca con el fin de financiar la educación superior de sus hijos en ciudades como Popayán, Cali o Pasto. Bajo dichas condiciones se puede decir que, para estas comunidades, la coca se convierte en un mecanismo que permite acceder a un derecho humano básico: la educación.

El avance del monocultivo de coca también incidió en la producción local de alimentos, al provocar la pérdida de la soberanía alimentaria. Hay niños y niñas de Argelia, de vocación campesina, que el único producto agropecuario que han visto cultivar y cosechar en las fincas y parcelas de sus familias es la coca. Como lo comenta el docente del corregimiento de El Diviso, Harold Hoyos:

(...) durante una clase un niño de tercero, de más o menos 9 o 10 añitos, creía que el plátano se sembraba metiendo un plátano completo en la tierra, así tal cual (risas), muchos niños se rieron, incluso yo también me reí, pero luego me di cuenta de que otros también pensaban lo mismo, que el problema era mayor, que muchos niños desconocían como era el proceso de siembra de cosas tan básicas como el plátano, la yuca o la arracacha (Entrevista en campo: Harold Hoyos, 2020).

La anterior anécdota refleja la pérdida progresiva de la vocación para producir alimentos en Argelia, del intercambio generacional entre padres, madres e hijos en lo referente a las labores del campo y la formación de una nueva generación que sólo sabe producir coca, una situación que presumiblemente es más crítica en aquellos corregimientos donde la consolidación del monocultivo lleva más tiempo.

Por último, el constante flujo de población migrante en Argelia genera un proceso ininterrumpido de transformaciones en la identidad de las juventudes, que altera de manera radical sus expectativas de vida y cimienta una cultura hedonista, con escenarios de ostento, derroche y violencia. El proceso de *hibridación cultural*³¹ se presenta ante la conexión entre una esfera social determinada (las juventudes argelianas) y la “otra”, la externa.

Es así que las juventudes argelianas reciben, reciclan, adaptan e incorporan localmente ciertos elementos de la cultura globalizada, algunos de éstos muy relacionados con lo que se denomina “narco-cultura”, en los que se exaltan las hazañas de los traficantes y criminales, el uso de joyería ostentosa, algunos elementos de la estética corporal y patrones de conducta, como el consumo de ciertos tragos³² y el culto a las armas; pero además reciclan conocimientos, formas de vida y saberes que tienen orígenes en contextos urbanos, modas y jergas que no son propias de la región, incluso en ocasiones se escuchan frases mexica-

31 Néstor García Canclini define el hibridismo cultural como: “procesos socioculturales en los que (algunas) estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (Canclini, 1989).

32 Un par de años atrás, por influencia de un narcotraficante local oriundo del Valle del Cauca, el aguardiente Blanco del Valle se arraigó en las formas de vida y consumo de los argelianos, y perduró en el imaginario colectivo durante varios años. Desde la visión de Víctor Armero, en la actualidad, el patrón de consumo está relacionado con el tequila, dado el aparente vínculo que han tejido cárteles mexicanos en la zona.

nas, que usualmente son adquiridas mediante novelas o plataformas digitales.

No menos importantes, y con merecido desarrollo durante la investigación, son los escenarios de resistencia y organización que impulsan a algunos jóvenes del territorio, desde áreas como el deporte, el arte, la cultura, el rescate de saberes tradicionales y la construcción de paz, los cuales no se desarrollan en el presente artículo por motivos de extensión.

Las mujeres y su participación en el mundo cocalero

Las brechas de género en el sector agropecuario en Colombia son evidentes: “las mujeres experimentan un acceso desigual a la propiedad de la tierra, están excluidas del sistema de crédito, reciben menos asistencia técnica y tienen una tasa de desempleo mayor que la de los hombres” (Parada y Jaramillo, 2019:46).

De acuerdo con el Comité de Oxford de Ayuda contra el Hambre (Oxfam), las mujeres en Colombia se ven especialmente afectadas por la falta de acceso a tierras, sólo 26% de las unidades productivas están a cargo de mujeres y sus explotaciones son más pequeñas, con menor acceso a maquinaria, crédito y asistencia técnica (Oxfam, 2017). Esta distribución inequitativa de activos alimenta otros problemas como mayores niveles de pobreza rural, inseguridad alimentaria, violencia de género, entre otros.

En el caso de la coca, el acceso a las actividades remuneradas no es un campo exclusivo para los hombres, en algunos eslabones las mujeres también se ven insertas en la cadena productiva. Incluso un ejercicio de investigación en Puerto Asís-Putumayo, concluye que la economía cocalera facilita el acceso de las mujeres a recursos productivos y al mercado laboral agrario, en condiciones muy similares a las de los hombres, y muy superiores a las de otras mujeres rurales (Parada y Jaramillo, 2019).

Si bien en Argelia no hay un documento sistemático que analice la participación de las mujeres en la economía cocalera, sí se puede asegurar que existe una participación diferencial entre hombres y mujeres en algunos de los eslabones de la cadena productiva.



Mujer raspachina embarazada, Argelia. Fotografía: César Suárez Téllez (2020).

El proceso que va desde el cultivo de la coca hasta la producción de pasta base (aún no es cocaína) se divide en cuatro fases: cultivo, cosecha, transformación y venta. En la primera etapa, cosecha, usualmente no se contratan mujeres, aquellas que participan lo hacen en sus propias unidades productivas o en los predios de sus familiares y vecinos que les solicitan apoyo, por lo cual reciben la paga del jornal. En la segunda etapa, “la raspa”, que es donde mayor mano de obra se demanda, hay una participación significativa de mujeres y eventualmente niñas o adolescentes; en la recolección de la materia prima las mujeres suelen contribuir con llevar los registros de producción. En la tercera etapa, en los laboratorios, la participación de las mujeres vuelve a ser menor, al indagar el porqué, se suele argumentar que es debido a las extenuantes jornadas y el riesgo que significa para la salud el contacto con los reactivos químicos, pues aseguran que repercuten en la fertilidad. Ya en la etapa final, el corte de la pasta, las mujeres pueden volver a aparecer en las labores de compra y venta de “la mercancía”.

Tal como la historia de Juan, las mujeres jóvenes también migran a sitios distantes y buscan acceso a mayores ingresos económicos, algunas lo hacen para raspar, pero en menor medida, pues los riesgos por su condición de mujer son mayores; muchas migran y realizan labores como el cuidado de los trabajadores, la preparación de los alimentos, tareas de

limpieza y atención de establecimientos comerciales y buscan que haya alguien que esté mínimamente al tanto de su seguridad o bienestar.

A diferencia de un raspachin, que su ingreso estará mediado por la cantidad de hoja cosechada, los ingresos de una cocinera son fijos, no tiene la oportunidad de mejorarlos, a menos que lleve a cabo una actividad complementaria; ocurre una situación similar con las mujeres incluidas en eslabones de la economía de servicios, el único ingreso adicional que eventualmente podrán recibir son las propinas que dejan los clientes.

No es usual encontrar mujeres ocupadas en los laboratorios o cristalizaderos (donde se pagan mejores salarios), por lo cual se puede ver que en la economía de la coca también hay rastros de segregación de género, se destina a las mujeres a las actividades de cuidado (cocina, limpieza) que son, además, las peor pagadas.

Existe un imaginario en la cotidianidad, que da cuenta de las relaciones machistas y patriarcales. Cuando una mujer compra ciertos bienes materiales, así sea mediante su trabajo, se asume que ella se convirtió en la amante de algún hombre, y le restan peso a su capacidad productiva.

Para las mujeres que acceden a la administración de activos, las condiciones de vida son sustancialmente diferentes y eventualmente se apoyan en redes familiares, así como vecinales.

(...) yo antes vivía con el miedo a mi marido, siempre me tocaba estar tras el culo de él a ver si me quería dar algo, era una rogadera a toda hora. Cuando ya empecé a trabajar, pues era más fácil para mí y para los niños, yo ya empecé a manejar mi propio dinero, podía ir al pueblo si quería, podía comprarme mis propias cosas (...), ya ahorita hago tratamientos de cabello, vendo ropa o comidas por encargo, ahí me rebusco de alguna manera (Entrevista en campo: Nubia, 2020).

A la luz de lo expuesto y en concordancia con lo presentado por Parada y Jaramillo (2019), se puede asegurar que si bien la economía cocañera facilita el acceso de las mujeres a recursos productivos y al mercado laboral agrario que les brinda cierta autonomía económica, que a su vez se traduce en posibilidades de movilidad social, aún falta bastante camino por transitar en cuanto a paridad de género.

Un ejemplo que demuestra lo anterior es el de Diana, mujer de 25 años, quien viajó en compañía de su compañero sentimental a la zona de La

Leona en 2018. A él se le entregó la administración de una finca con casi seis hectáreas de coca, ella asumió las labores propias de “la esposa del cuidandero”, estaba al tanto de la remesa, de coordinar la cocina y de llevar los registros de pago a los trabajadores. Sin embargo, el acuerdo hecho entre el propietario de la finca y el compañero de Diana no incluía un pago para ella, así su remuneración se debió más a un “reconocimiento” que le hizo su compañero desde sus propios ingresos. En Argelia, al igual que en la mayoría de zonas rurales, no es común encontrar un reconocimiento y la debida remuneración del trabajo reproductivo o la economía del cuidado,³³ las mujeres se ven sujetas a dobles y triples jornadas de explotación, sobrecarga que usualmente es invisibilizada.

Por otro lado, como se dijo en la parte introductoria, la población flotante en Argelia es alta, puede oscilar entre las 6 mil y 8 mil personas. Un alto porcentaje de esa población está representada por mujeres, aunque con significativas excepciones muchas de ellas no llegan a Argelia para raspar, como es el caso de los hombres, sino buscan insertarse en otros renglones productivos de la economía de servicios que prevalece, y además aprovechan la economía de derrame.

El tráfico sexual o la prostitución es una de las actividades que se fortalecieron en Argelia a partir del posicionamiento de la coca. En campo se suelen encontrar relatos de la llegada masiva de trabajadoras sexuales durante los periodos de mayor opulencia económica, por lo que se instalaron en el municipio numerosos establecimientos para tales fines.

Desde la perspectiva de Isabel Ruano, miembro de la Asociación de Mujeres de Argelia (AMAR), en la zona hay un marcado machismo y accionar patriarcal, que suele justificar los actos de violencia de género. Desde su apreciación, la cultura de la coca potencializa la mercantilización de la mujer, pues se le considera un objeto de compra y venta:

(...) la cultura que hay en el territorio, ligada a la dinámica que da la coca, lleva a entender que todo es posesión, todo se puede comprar, asimismo como un almuerzo de \$10,000, se puede comprar una mujer; todo se consi-

³³ Según la ley 1413/2010 la economía del cuidado se refiere “al trabajo no remunerado que se realiza en el hogar, relacionado con el mantenimiento de la vivienda, los cuidados a otras personas del hogar o la comunidad y el mantenimiento de la fuerza de trabajo remunerado”, y además afirma que “esta categoría de trabajo es de fundamental importancia económica en una sociedad”.

gue, así sea con plata (...) hay un machismo generalizado en el cual se ve a la mujer como una cosa (Entrevista en campo: Isabel Ruano, 2020).

Isabel también asegura que dichas prácticas machistas no son nuevas ni tienen origen con la coca, ya venían de atrás, lo que ocurre es que la actividad cocalera genera una burbuja económica que exagera la mercantilización de la vida.

En lo referente al destino que se da a los recursos adquiridos por las mujeres en el marco de la economía cocalera, Isabel comenta que, aunque se debería hacer un estudio más riguroso al respecto, desde su apreciación las mujeres piensan más en la administración eficiente de los recursos; en el futuro, en cubrir las necesidades más básicas del hogar, en la educación de sus hijos, en la salud, en escenarios familiares y en aspectos de belleza o vanidad.

Las mujeres también reciclan elementos de la cultura fundada en el hedonismo, el consumo desaforado y la “narco-cultura”. Los parámetros estéticos del cuerpo esbelto son los principales referentes por seguir, lo cual provoca una alteración en las representaciones y esquemas mentales de belleza. De manera reciente el realizarse una cirugía plástica estética se ha posicionado con fuerza en los imaginarios de las mujeres argelianas, las “lipudas” son una tendencia que gana fuerza en el municipio; mujeres que buscan encuadrar en ciertos patrones de belleza se someten a procedimientos médicos como la liposucción, entre otros. Muchos de esos procedimientos se realizan en centros médicos clandestinos ubicados en ciudades como Cali o Popayán, los cuales ofrecen tarifas más bajas y operan con estándares de calidad cuestionables, por lo que las pacientes se exponen a considerables riesgos.

En algunos casos, el cultivo de la coca también se convierte en una respuesta para afrontar la jefatura del hogar por parte de las mujeres, sin excluir la responsabilidad del cuidado de sus hijos, así lo relata Omaira, mujer de 35 años, quien fue “dejada”³⁴ por su esposo hace cuatro años y asumió la tutela y el cuidado de tres niños:

A mí las maticas (de coca) que tengo me dan lo necesario para vivir, si yo me fuera a trabajar afuera quién cuida de estos niños, yo no me estoy haciendo rica con esto, por eso es que cuando dicen que vienen a acabar con la mata

34 Ella usa la frase: “Mi marido me dejó por otra”.

yo me azaro, porque si me tumban las maticas de qué voy a vivir, con qué le voy a dar de comer a estos niños (...) yo me voy para la ciudad y allá ni para lavar baños me contratan, porque uno no tiene estudios, entonces uno sí se azara (Entrevista en campo: Omaira, 2020).

Sin embargo, si bien la coca puede representar acceso a mayores recursos, no necesariamente implica la mejora en el estatus de las mujeres al interior de la comunidad, pues los activos productivos (sobre todo la tierra), el trabajo y los servicios continúan, mayormente bajo el control de los hombres; se les limitan las posibilidades en la comercialización y la negociación. En el fondo existen relaciones sociales de género que les impiden un control pleno y efectivo de los recursos.

Un último eje de análisis que vale la pena ubicar, así sea someramente, es el ejercicio de resistencia que muchas mujeres ejercen en la preservación de la soberanía alimentaria local. Como ya se expuso, la mayoría de los alimentos agrícolas que consumen los argelianos provienen de otros sitios, la racionalidad de la coca incitó que muchas familias dejaran extinguir sus cultivos de pancoger. Y quienes están tras bambalinas en los procesos de resistencia de la soberanía alimentaria, en muchos casos, son las mujeres, aquellas que velan por mantener sus huertas familiares y la producción de especies menores. No menos importante son las acciones de apoyo, coordinación y liderazgo que vienen de diferentes mujeres en el territorio que buscan fortalecer escenarios organizativos, de comunidad campesina o de reconversión productiva.

Breves reflexiones de cierre

El proceso de poblamiento de Argelia se caracteriza por familias campesinas desarraigadas y desposeídas que, al buscar tierras para establecer sus proyectos de vida, deciden asentarse en el Macizo del Micay y sus áreas de influencia, ello bajo una sistemática ausencia de la institucionalidad del Estado, lo cual dificulta los mínimos ejercicios de ciudadanía.

Al margen de ello, emergieron diferentes procesos de gobernanza y organización en el territorio, que también trataban de responder a los recurrentes episodios de crisis económica, agravio y despojo, los cuales se hacían cada vez más severos y lesivos. Desde la década de 1980, el

asumir la instalación de los cultivos de coca se entendió, por parte de las comunidades de Argelia, como una alternativa para enfrentar la crisis en los precios del café, la inoperancia del Estado, la ausencia de ciertos derechos sociales básicos y la pobreza generalizada, entre otros. Un acceso a derechos que se materializó en los ámbitos familiar y comunitario, y reforzó escenarios organizativos que le permitían a los pobladores permanecer en el territorio y fortalecer su hacer campesino.

El cultivo de la coca en Argelia permitió que el campesinado retardara las dinámicas de despojo y concentración de la tierra tras los episodios de crisis económica; le dio un nuevo impulso para la integración del municipio en las dinámicas de mercado e incitó una explosión demográfica sin precedentes, hechos que ocasionaron nuevos patrones de vida, en especial bajo los periodos de bonanza, que generaron un choque con los modelos más tradicionales de apropiación y producción del territorio. Factores que, entre otros, permitieron perfilar el cultivo de la coca como un cultivo de resistencia, pues acercó derechos sociales, políticos y económicos a las comunidades de Argelia, permitió construir unos mínimos sociales para la permanencia en el territorio y, a pesar de los embates del conflicto armado, frenó el éxodo de las comunidades.

La expansión del cultivo de la coca en el territorio con fines de producir clorhidrato de cocaína no fue un proceso fácil o lineal, significó ajustes en varios campos vitales, pues agudizó las manifestaciones de violencia; la mercantilización de espacios de la vida cotidiana; exacerbó algunas prácticas machistas y patriarcales; le quitó peso a las prácticas de soberanía alimentaria; acercó la “narco-cultura” a los pobladores; ocasionó una enorme huella ambiental y convirtió el Cañón del Micay en una zona de retaguardia para los grupos armados ilegales al acercar aún más la guerra a las nuevas generaciones.

La comunidad argeliana no es un ente homogéneo, las particularidades y diferencias afloran cuando hay una revisión en detalle del territorio. En el presente artículo se expuso someramente a dos grupos poblacionales: juventudes y mujeres. Para eso se acudió a ciertas experiencias o trayectorias de vida. A partir de lo abordado, esa condición nosotrica de ser cocalero, está acompañada por una aún más fuerte, el *ser campesino*. Un campesinado que ve en la coca una posibilidad para resistir y permanecer en el territorio, aunque ello implique considerables ajustes en los repertorios de vida.

Bibliografía

- Agencia de Renovación del Territorio (2019), *Pacto Municipal para la Transformación Regional-PMTR. Municipio de Argelia, Bogotá*. Disponible en: https://www.renovacionterritorio.gov.co/Documentos/planes_estrategicos/programas_de_desarrollo_con_enfoque_territorial_pdet/pactos_municipales/alto_patia_norte_del Cauca.
- Ahumada, M. A. y Cortés, J. A. (2005), “A la sombra de la buena coca”, *Revista PoriKan*, núm. 10, Facultad de Ciencias Contables-Universidad del Cauca, pp. 313-337. Disponible en: http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.10porikan/porikan_13.pdf.
- Alcaldía Municipal de Argelia (2020), “Plan de Desarrollo Territorial del Municipio de Argelia 2020-2023: Argelia Territorio de Vida”. Argelia, Cauca, Alcaldía Municipal de Argelia, p. 155.
- Arboleda Suárez, D. A. (2020), “Memoria histórica del proceso educativo en el Corregimiento de El Plateado-Municipio de Argelia Cauca”, *Amazonia Investiga*, vol. 9, núm. 30, pp. 40-49. doi: <http://dx.doi.org/10.34069/AI/2020.30.06.4>.
- ASCAMTA (2017), “Plan de Desarrollo Integral Campesino. PLADEICA”, p. 30.
- Ferro, J. G. et al. (1999), *Jóvenes, coca y amapola. Un estudio sobre las transformaciones socioculturales en zonas de cultivos ilícitos*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Instituto de Estudios Rurales. Disponible en: http://www.mamacoca.org/ed-especial2/libro_jovenesAmapolaCoca_portada_indice.html.
- Fundación Paz y Reconciliación (2021), *La tragedia del Cauca, un escenario de reconfiguración armada*, Fundación Paz & Reconciliación. Disponible en: <https://pares.com.co/2021/04/13/la-tragedia-del-cauca-un-escenario-de-reconfiguracion-armada/>.
- Galtung, J. (2016), “La violencia: cultural, estructural y directa”, *Cuadernos de Estrategia*, núm. 183, pp. 147-168. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>.
- Gutiérrez, J. A. y Mosquera, G. A. (2017), “La batalla de Argelia, Cauca. La disputa por el territorio en clave del post-acuerdo”, *Agencia Prensa Rural*. Disponible en: <https://prensarural.org/spip/spip.php?article22007>.

- Gutiérrez Sanín, F. (2019), “Tensiones y dilemas de la producción coca-lera”, *Análisis político*, núm. 97, pp. 71-90.
- Molano, A. (2017), “Tierra y tierrita”, *El Espectador*, 8 de julio. Disponible en: <https://www.elespectador.com/opinion/tierra-y-tierrita-columna-702070/>.
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito y Sistema Integrado de Monitoreo de Cultivos Ilícitos (2019), “Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2018”, Bogotá, UNODC-SIMCI, p. 117. Disponible en: https://www.unodc.org/documents/colombia/2019/Agosto/Informe_de_Monitoreo_de_Territorios_Afectador_por_Cultivos_Illicitos_en_Colombia_2018_.pdf.
- Oxfam (2017), “Radiografía de la desigualdad. Lo que nos dice el último censo agropecuario sobre la distribución de la tierra en Colombia”, Bogotá, Oxfam América. Disponible en: https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/radiografia_de_la_desigualdad.pdf.
- Palacios, M. (2002), *El café en Colombia (1850-1970): una historia económica, social y política*, 3a ed., Bogotá, Planeta Colombiana.
- Parada, M. y Jaramillo, M. (2019), “Mujeres y coca: una relación agri-dulce”, *Análisis político*, núm. 97, pp. 45-70.
- Rivera Galindo, L. G. (1998), “Aporte de la historia de la coca en Colombia”, *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, núm. 13, pp. 147-156. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2292612>.
- SIMCI (2022), *Densidad de cultivos de coca en el tiempo. Censo cultivos de coca en el tiempo*. Disponible en: <https://biesimci.org/index.php?id=51>.
- UNODC (2019), *Informe de Monitoreo de Territorios Afectados por Cultivos Ilícitos en Colombia (2019)*. Disponible en: <https://www.unodc.org/colombia/es/informe-de-monitoreo-de-territorios-afectados-por-cultivos-ilicitos-en-colombia-2019.html>.

Saberes mazatecos *Naxi'í* y autosuficiencia alimentaria campesina en San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca

ROSAURA DUARTE REYES

Introducción

EL PRESENTE TEXTO FORMA PARTE DE UN TRABAJO de investigación que se realizó con familias campesinas de la comunidad mazateca *Naxi'í* (San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca) y sus dos agencias: Los Naranjos y Plan de Guadalupe, con el objetivo central de comprender cómo los saberes mazatecos *Naxi'í* contribuyen a la autosuficiencia alimentaria campesina, al mismo tiempo que se reconocen sus alcances, límites y tensiones.

El trabajo se realizó mediante una metodología de corte cualitativa, que estuvo afectada por las implicaciones del covid-19, ya que el inicio de esta pandemia coincidió con el trabajo de campo, situación que provocó realizar algunos ajustes y posponer las actividades en la comunidad con la esperanza de un pronto retorno a la “normalidad”, situación que no sucedió dado su alargamiento, pero una vez que la ola de contagios empezó a disminuir logré iniciar dicho trabajo de campo. Un elemento favorable para mí fue formar parte y radicar en la comunidad. Las principales motivaciones de esta investigación fueron: mi vínculo comunitario, mi sentido de pertenencia e identidad mazateca y la experiencia laboral de más de 15 años en el sector rural, así como los saberes-haceres, sentires, experiencias y vivencias de mujeres y hombres campesinos que sobreviven gracias a su lucha y resistencia.

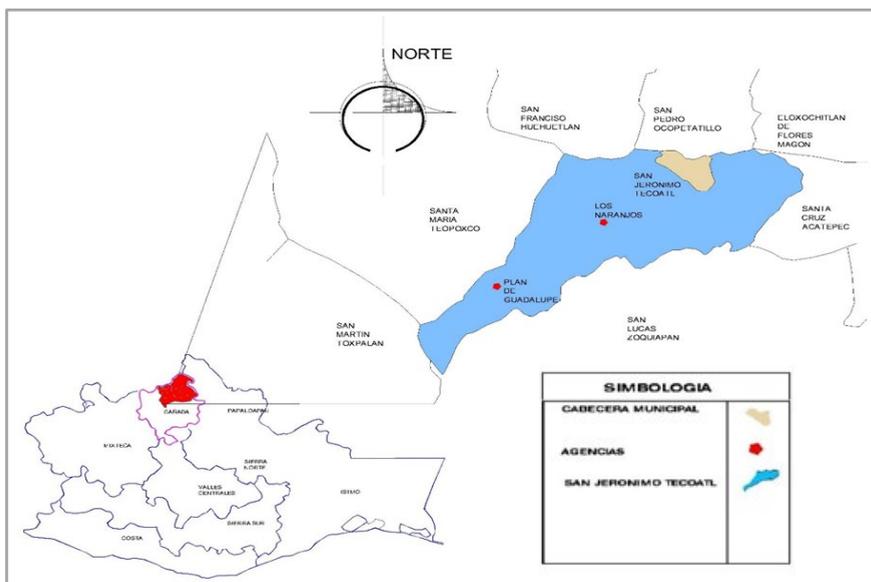
En este trabajo destaco la importancia de las estrategias que las familias campesinas en *Naxi'í* llevan a cabo para hacer frente a una limitada autosuficiencia alimentaria, ya que la producción de granos básicos no es suficiente para el autoabastecimiento durante cada año, aunado a la problemática de la ruralidad mexicana que se vive en los ámbitos local y nacional (la migración, el envejecimiento del campo, la importación de alimentos como el maíz, la alteración de patrones alimenticios, el cambio climático y la degradación de los suelos, principalmente). Estrategias campesinas basadas en la reproducción de los saberes mazatecos *Naxi'í*, es decir, conocimientos locales transmitidos mediante la oralidad de una generación a otra, que se configuran y adaptan a lo largo del tiempo para dar respuestas a sus necesidades y problemáticas, en este caso particular del ámbito agroalimentario. Saberes mazatecos *Naxi'í* que se manifiestan en espacios como: la milpa, los huertos familiares, la cocina, las festividades y el mercado local, que junto con las formas locales de organización y prácticas comunitarias permiten contener los desafíos propios de la autosuficiencia alimentaria.

El territorio mazateco *Naxi'í*

Naxi'í es una palabra mazateca que significa peña grande y con la cual se nombra a San Jerónimo Tecóatl, también conocido como “el umbral de la sierra mazateca” debido a que es la primera comunidad en la que inician los pueblos mazatecos de la región cañada.

San Jerónimo Tecóatl se ubica al noroeste de la capital oaxaqueña, a 222 kilómetros de distancia, aproximadamente. Colinda con siete municipios¹ y está conformado por la cabecera municipal conocida como el centro, dos agencias denominadas Los Naranjos y Plan de Guadalupe, una congregación conocida como Santa Catarina y dos rancherías: el Edén y la Esperanza. Aunque estas dos últimas, de manera oficial, siguen reconocidas, no se encuentran habitadas debido a que las familias asentadas en éstas se desplazaron hacia el centro de la comunidad

¹ Cinco de los municipios colindantes son mazatecos: San Pedro Ocopetatlillo, San Francisco Huehuetlán, Santa Cruz Acatepec, Eloxochitlán de Flores Magón y San Lucas Zoquiapam, y dos municipios nahuas: Santa María Teopoxco y San Martín Toxpalan.



Ubicación del territorio *Naxi'í*. Elaboración propia a partir de los datos del portal <https://www.inegi.org.mx>.

para poder acceder a los servicios básicos, ya que dichas rancherías carecen de energía eléctrica, transporte público, escuelas de nivel básico y casa de salud.

Lo anterior es un aspecto que cabe mencionar, al ser una de las situaciones que pone de manifiesto el rezago social que, de forma más severa, padecen las familias campesinas asentadas en las zonas más alejadas del centro, al no contar con los servicios básicos mínimos que les permitan tener una mejor calidad de vida. Por ejemplo, en las dos rancherías de *Naxi'í*, las familias que se desplazaron a la zona más céntrica alteraron su dinámica de vida, ya que tuvieron que buscar dónde vivir o rentar, encontrar algún empleo, adaptarse a las nuevas condiciones y, en algunos casos, las parcelas y/o terrenos de siembra quedaron abandonados.

Ante dicha situación, ¿qué sucede con la responsabilidad del Estado para garantizar los servicios básicos a toda la población?, ¿en dónde queda la planeación, la política gubernamental y el recurso económico para dotar a estos grupos poblacionales de los servicios básicos?

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), el municipio cuenta con una población de 1,577 habitantes (Inegi, 2020) y de acuerdo con el informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2022 de la Secretaría de Bienestar, 47.1% de la población se encuentra en pobreza extrema, lo cual significa que 743 personas están por debajo de la línea mínima de bienestar, presentan tres o más carencias sociales² y disponen de un ingreso tan bajo que si lo utilizaran por completo para la adquisición de alimentos no podrían obtener los nutrientes necesarios para lograr una vida sana. El 40.38% se encuentra en pobreza moderada³ (637 personas) y 33% tiene carencia por acceso a la alimentación, es decir, por falta de dinero u otros recursos y 520 personas tienen una disminución en la cantidad de alimentos o experimentan hambre.

Estas cifras oficiales reflejan un panorama alarmante, pues indican que 1,380 personas están en situación de pobreza y casi la mitad de la población se encuentra muy vulnerable para acceder a una alimentación de calidad y nutritiva, es decir, padecen carencia alimentaria y si bien nos dan una referencia cuantitativa en este aspecto, ¿qué tanto estos datos nos acercan o alejan de la realidad que se presenta actualmente con las familias campesinas de *Naxi'í* en el tema alimentario?

Con respecto al clima, predomina el templado húmedo, que tiene como característica ocho meses de humedad, con presencia de lloviznas y neblina en invierno. Este es un elemento que favorece la biodiversidad, así como el desarrollo de las actividades del sector agrícola. Debido a la altitud, que oscila entre 1,300 y 2,300 msnm (metros sobre el nivel del mar), se logra apreciar manifestaciones climáticas características de estas alturas. Por ejemplo, en la temporada invernal la densa niebla en ocasiones llega a cubrir las partes bajas del territorio y provoca diversas sensaciones y/o emociones, una de éstas es la impresión de “estar en el cielo” o entre las nubes, ya que la visibilidad se limita a la nubosidad de color blanco.

En cuanto al ecosistema y según la zona de ubicación se observan diferentes grados de conservación y usos del suelo, por tanto, se pueden apreciar distintas formas del paisaje, el cual se puede comprender como

² Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), estas mediciones consideran seis tipos de carencias sociales: rezago educativo, acceso a los servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, acceso a los servicios básicos de la vivienda, y acceso a la alimentación.

³ Pobladores en pobreza, pero no pobreza extrema.

la fisionomía del territorio *Naxi'í* en el “que se llevan a cabo interrelaciones sociales, económicas y culturales con el medio natural, y con las transformaciones que éste ha experimentado”. Es decir, esta interacción entre los elementos naturales y antropogénicos determina su estructura, funcionamiento y organización como un sistema complejo (Bollo, 2017:136), pero además los usuarios de estos paisajes los viven, los perciben, los valoran y les dan un significado, por ello, también son una construcción social y cultural (Thiébaut, 2017).

Entre las formas paisajísticas que se pueden apreciar se encuentra la zona de conservación, con mayor altitud, difícil acceso y lejanía, en ella predominan árboles de liquidámbar que se complementan con encinos, lauráceas, abundantes epífitas, fauna y flora silvestres, así como algunos manantiales, todo con una baja o nula erosión de los suelos, pues no hay intervención de la comunidad. También se encuentra el río Zoquiapam, que es el límite de colindancia con la comunidad de San Lucas Zoquiapam. Se puede inferir que éste es un paisaje natural que la comunidad conserva y que “sirve como contrapeso al impacto de los cambios producidos por las sociedades y preserva una continuidad dentro de un paisaje en constante cambio” (Bollo, 2017:134).

Enseguida se ubica la zona intermedia, localizada entre la mancha urbana y la zona de conservación a la que principalmente se accede por veredas. En ésta se encuentran la mayoría de los cafetales bajo sombra, así como parcelas que anteriormente eran ocupadas para la siembra de la milpa y la diversificación de la actividad agrícola con algunos frutales como manzana, pera y naranja principalmente, pero con el paso del tiempo se abandonaron y convirtieron en monte; esto se debe a que muchos de los propietarios ya fallecieron o emigraron a raíz de la crisis cafetalera y sus descendientes las dejaron inactivas.

Y finalmente se ubica la zona habitada, donde se observan áreas verdes, pero también algunas zonas deforestadas, algunos tramos se ven menos verdes,⁴ asimismo, se alcanzan a distinguir los cables de la Comisión Federal de Electricidad (CFE),⁵ una torre de telefonía y ciertas

4 Expresión para indicar que el bosque se ha ido perdiendo, que se encuentra deforestado y que hay menos vegetación, menos árboles.

5 En diferentes momentos, personal de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) realiza una limpieza que consiste en el chapeo y derribo de árboles del área comunal por donde pasan los cables de alta tensión.

comunidades colindantes. En esta zona se nota una intervención más constante al medio natural, tierras para la actividad agrícola, y mayor asentamiento humano e infraestructura.

De manera que, como señala Giménez (2005:14), “como todo territorio, también el paisaje es construido”, resultado de una práctica o varias prácticas que se ejercen sobre el mundo físico, desde el simple retoque hasta su configuración integral. En este territorio el grupo social se apropia, genera un sentido de pertenencia e identidad colectiva para asegurar su reproducción, satisfacer sus necesidades vitales y desplegar una serie de actividades que reflejan el modo de vida de la comunidad.

Además, al adentrarse en esta zona se percibe un paisaje agrícola o bien uno campesino, el cual “muestra la persistencia del territorio producido por pobladores rurales, mestizos, indígenas y afrodescendientes, quienes son herederos y custodios de conocimientos y prácticas productivas ancestrales, pero que las renuevan constantemente [...]”, en el que manifiestan sus formas particulares de manejo del territorio, de los bienes naturales, sus formas de organización sociopolítica, su cosmovisión, sus prácticas agroproductivas y culturales (Rodríguez, 2017:297). Pero si bien este territorio es su “espacio de pertenencia” (Bollo, 2017:135), no está exento de ser trastocado por diversos proyectos, programas gubernamentales, agentes políticos o factores económicos externos que influyen en su transformación y alteran la dinámica de la vida comunitaria.

Por tanto, el territorio se puede comprender como una superficie concreta delimitada administrativa y políticamente, pero además es un espacio multidimensional, construido material, cultural y socialmente, en el que se interrelaciona un determinado grupo de personas, en este caso los pobladores mazatecos de *Naxi'í*, con los elementos materiales (tierra, agua, naturaleza, flora y fauna) e inmateriales (viento, calor, frío, saberes y costumbres) que en éste coexisten, en el cual se organizan y lo transforman, no se mantiene estático, por consiguiente genera una apropiación, identidad y sentido de pertenencia, pero también se interrelacionan con otros actores (individuos, empresas, organizaciones e instituciones), y en todas ellas el Estado tiene un papel relevante (Rodríguez, 2017). Además, como señala Giménez (2005), el proceso de apropiación es consustancial al territorio, en el que también hay conflictos, ya que “la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder” (Giménez,



Una forma paisajística en *Naxi'í*. Fotografía: Rosaura Duarte (2021).

2005:9), generada por diversos actores y agentes políticos, económicos, sociales y culturales, en las que se manifiestan prácticas territoriales de la comunidad, pero también del Estado (Bollo, 2017).

Economía campesina *Naxi'í*

“En el campo no hay dinero, pero tenemos vida”
(G. Cerqueda, comunicación personal, abril de 2021).

Estos tiempos “modernos” son cada vez más contradictorios, están dominados por el modelo económico capitalista, el cual busca la máxima ganancia y la acumulación de capital, todo lo que le sea útil lo convierte en mercancía, impone la lógica de valores de cambio sobre valores de uso. David Harvey lo señala como una contradicción fundacional del capitalismo: “el valor de cambio, domina al valor de uso, con toda clase de

consecuencias nefastas, de modo que la gente no puede obtener el valor de uso que realmente necesita [...]” (Luna, 2012). “Un sistema económico que no es capaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría” (Bartra, 2009:192), en el que se manifiestan brechas de desigualdad, marginación, pobreza económica, despojo de territorios indígenas, explotación de los bienes naturales, deterioro ambiental, entre otros, que además la pandemia por covid-19 agravó.

Desde la lógica del mercado, la industrialización y el “desarrollo”, el capital destruye aquello que no le favorece y domina todos los rincones del mundo (Harvey, 2020), y de todos los mundos posibles, entre éstos las zonas rurales, pueblos, comunidades indígenas y afrodescendientes, donde se encuentran racionalidades distintas que las llevan a resistir, sobrevivir y continuar sus mundos y modos de vida y son los campesinos(as) quienes materializan la utopía de una vida digna, quienes producen alimentos para comer y no para lucrar, “[...] el campesino con proyecto y vocación de futuro reclama una economía con alma; una modernidad con rostro humano. Alma y rostro que la producción doméstica no ha extraviado por completo” (Bartra, 1998:21).

Esta economía con alma y cara campesina se logra comprender como economía campesina,⁶ una forma de producción no capitalista, una organización social de producción que tiene como fin la satisfacción de necesidades, la subsistencia, basada en la producción de la tierra, el empleo de fuerza de trabajo familiar –no utiliza fuerza de trabajo asalariada– (Archetti, 1974). En este sentido, la economía campesina se distingue por el trabajo familiar, el control de los medios de producción, el autoconsumo y una diversificación ocupacional (Shanin, 1979) y productiva.

A su vez, Schejtman (1980) la define como aquella que comprende al sector de la actividad agropecuaria nacional cuyo proceso productivo se desarrolla por unidades familiares que buscan asegurar en cada ciclo productivo la reproducción de la unidad productiva y de la familia campesina, así las decisiones del qué, cómo, cuánto producir y el destino de la producción están en función de dicho objetivo. Esta lógica la distingue de una agricultura empresarial que gira en función de maximizar las tasas de ganancia y la acumulación de capital.

⁶ El ruso A. V Chayanov es el principal autor y exponente del concepto de economía campesina.

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, las comunidades rurales-indígenas y el trabajo campesino están subsumidos por el capital, por tanto, la economía campesina coexiste con la economía capitalista, en la que “el campesinado constituye una clase sometida a relaciones de explotación múltiples y complejas”, con intercambios asimétricos en el mercado y trabajo asalariado a tiempo parcial (Bartra, 1986:9).

Así, en medio de dichas contradicciones, las familias de *Naxi'í* reproducen esta economía campesina con la puesta en marcha de estrategias para diversificar sus actividades productivas y satisfacer sus necesidades básicas, en las que destacan la milpa, los huertos familiares, la cafecultura, la apicultura y los frutales, principalmente. En estas unidades de producción familiar obtienen gran parte de sus alimentos y también consiguen algunos ingresos con la venta del café, miel, durazno, aguacate y, en ciertos casos, excedentes de la milpa y de los huertos familiares.

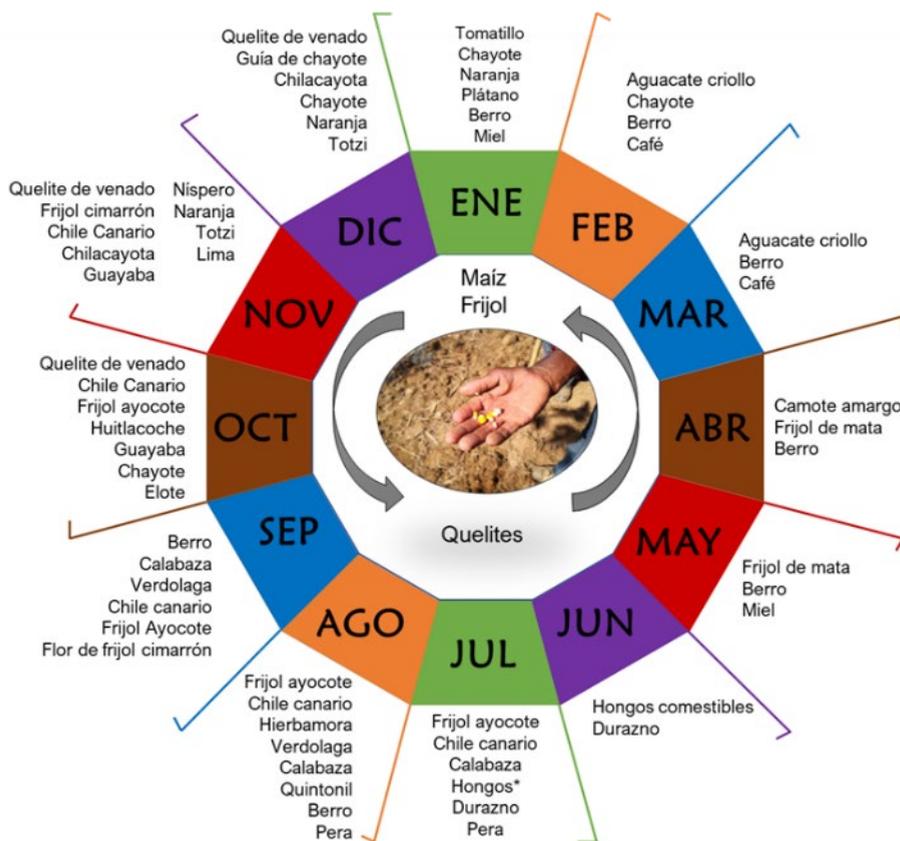
De manera particular las principales características que predominan en la unidad de producción familiar en *Naxi'í* son:

- La superficie de siembra en promedio es de un cuarto a dos hectáreas. En la mayoría de los casos cuando ésta es mayor a una hectárea se encuentra fraccionada, por lo que se ubican en distintos sitios, predominantemente en laderas pronunciadas, lo cual implica un sobreesfuerzo de la mano de obra familiar por las maniobras que realizan en estos tipos de terrenos y en algunos casos también por las distancias que recorren.
- Existe una diversificación productiva (policultivos) acorde con las condiciones climáticas y con los bienes naturales (tierra, agua), lo que se conoce como *agricultura de temporal*.
- En la unidad de producción la mano de obra familiar presenta una división del trabajo ajustada a las líneas del sexo y edad, en una relación considerablemente patriarcal, es decir, las funciones de los miembros de la familia se restringen a los roles de género asignados histórica y tradicionalmente (Shanin, 1976). El esposo tiene la figura del jefe de familia, es el encargado de la unidad familiar, generalmente toma las decisiones de lo que sucede al interior de la misma y, en la mayoría de los casos, las tierras o parcelas están a nombre de los hombres, mientras que la esposa es la responsable de las labores domésticas y del huerto familiar,

pero además colabora en otras tareas como limpiar la milpa y la cosecha de los cultivos; regularmente los hijos (hombres) acuden a la parcela para ayudar al papá y las hijas (mujeres) se incorporan a las actividades de la casa para auxiliar a la mamá. En este marco, el rostro femenino no queda exento de las desigualdades de género, situación que teóricamente la economía campesina no aborda ni entrevé el papel esencial que fungen las mujeres en torno a ésta.

- En las agencias la mano de obra familiar se extiende entre los vecinos, amistades y la familia gracias a la ayuda mutua, que regularmente gira en torno a la milpa y, de forma muy reducida o casi nula, hacia los cultivos comerciales como el café, aguacate y durazno, por lo que se ven orillados a emplear trabajo asalariado, pero de forma marginal.
- Los saberes-haceres están basados en los conocimientos, saberes, prácticas y experiencias individuales y colectivas que se transmiten de una generación a otra mediante la oralidad, la observación y la práctica.
- Conservan sus semillas “criollas” o nativas, las seleccionan, las resguardan y en algunas ocasiones las comparten entre sus familiares o vecinos, las obtienen de la cosecha anterior y las ocupan en cada ciclo de siembra. “Cuando era más joven cuestionaba a mi papá, le decía: para qué siembras si ni sale lo que le inviertes, y él me decía: para conservar la semilla, y ahora lo comprendo” (M. Duarte, comunicación personal, noviembre 2021). Las semillas representan la vida misma.
- Se practica la recolección de especies silvestres comestibles (hongos, frutas, quelites...) que de forma natural se producen en la comunidad, y así se aumenta la diversidad de productos para la alimentación; regularmente son las mujeres y los niños(as) quienes desempeñan esta labor, además de aprovecharla como una actividad recreativa.

En la figura siguiente se pueden ver en el centro los granos básicos: el maíz y frijol, acompañados de la gran diversidad de alimentos durante cada ciclo, en unos meses con mayores productos y en otros con menos, pero ahí están los frutos de la madre naturaleza, de la tierra, del trabajo



Alimentos en el ciclo agrícola. Elaboración propia a partir de datos obtenidos en campo.

de las familias campesinas, de los saberes mazatecos *Naxi'í*, el alimento que da la vida, variado en cantidad, formas, tamaños, colores, sabores y olores, que alimentan el cuerpo, la mente y el espíritu del modo de vida campesino.

Estas características dan cuenta de la lógica de la subsistencia y de una producción destinada predominantemente para el autoconsumo, en la cual la tierra y el trabajo familiar son los elementos esenciales, pero, además, se entrecruzan las formas de concebir la vida, el respeto a la naturaleza, los saberes locales, la cultura, las festividades, el mercado

local, la cocina y demás características que la distinguen de la racionalidad capitalista. Una lógica campesina que hombres y mujeres conforman, practican y organizan, pues entienden que ésta no es ideal, presenta sus contradicciones y complejidades, deja ver las tensiones internas y las amenazas externas. Tenemos entonces a un campesinado al que se intenta seducir para que “muerda la manzana”, pero sabe que eso lo llevaría a condenarse eternamente y aunque le guiñan el ojo seguirá aferrado a lo que él considera su paraíso.

Saberes mazatecos *Naxi’í*, alimento del corazón comunitario

Se utiliza la categoría “saberes” por considerarse la más apropiada para el contexto del territorio *Naxi’í*, dada su manifestación en la lógica de los saberes-haceres de las familias campesinas, reflejados en espacios de la cotidianidad familiar-comunitaria: la milpa, los huertos familiares, la cocina, las festividades y el mercado. Posiblemente surja la interrogante del porqué no se utiliza el término *conocimientos*; en este sentido se puede comprender que conocimientos y saberes no son categorías separadas sino intrínsecas. “Ambas tratan de responder preguntas, aunque los fines y mecanismos empleados para ello no sean los mismos. Ambas también echan mano de la razón, la sistematización, la explicación de causas, la contemplación, la especulación y la técnica” (Alarcón, 2019:66), pero se entiende que cada una tiene características particulares.

En el caso de conocimientos, quizá lo primero que viene a la mente es el sentido de conocer y la construcción de éstos a partir de métodos científicos y en espacios como la academia, que los sitúa como conocimiento científico; pero también se tienen los conocimientos que se construyen desde la experiencia, la observación, la práctica, la innovación, fuera de espacios académicos o científicos, los cuales se pueden situar como saberes locales, considerados como propios de pueblos, comunidades indígenas y afrodescendientes (Pérez, 2016).

Por ello la importancia de reconocer, valorar, respetar y comprender que cada pueblo indígena posee un *corpus*⁷ de conocimientos y saberes

7 Autores como Toledo, Barrera y Alarcón mencionan que “la etnoecología puede definirse como un abordaje interdisciplinario que explora las maneras como la naturaleza –los no humanos– es visualizada por los diferentes grupos humanos (culturas), a través de un

que son dinámicos, organizados y que se relacionan entre sí, “con un fuerte carácter utilitario [...]” (Alarcón, 2019:20), el cual se transmite mediante el lenguaje, no echa mano de la escritura, es decir, es un conocimiento ágrafo (Toledo y Barrera, 2008). La oralidad, la palabra o el lenguaje es el principal mecanismo para la transmisión de estos saberes, pero también se complementa con la observación y la práctica.

De modo que los saberes locales son el *corpus* de conocimientos que hombres y mujeres de un determinado territorio construyen gracias a la observación, la experiencia, la práctica y la innovación para dar respuestas a las necesidades, inquietudes y problemáticas que enfrentan, pero también para comprender los fenómenos que suceden en su entorno ligado a sus formas de concebir la vida, la cosmovisión y la interrelación sujeto-naturaleza, conocimientos que se transmiten y se reproducen de una generación a otra mediante el hacer, la oralidad y la observación, entienden que éstos no permanecen estáticos sino que son dinámicos y se configuran a lo largo del tiempo. Y también están conformados por aprendizajes, sabidurías individuales y colectivas.

Ahora bien, estos saberes locales pueden ser coincidentes, se logran compartir y se practican de forma similar entre pueblos, comunidades indígenas⁸ y afrodescendientes, sin embargo, cada uno presenta su propia especificidad: espacial-temporal, histórica, ambiental, cultural y política, entre otras; que pueden ir desde la ubicación geográfica, la lengua materna,

conjunto de creencias y conocimientos, y cómo en términos de esas imágenes, tales grupos utilizan y/o manejan sus recursos naturales. Dado lo anterior, la etnoecología se centra en el estudio del complejo kosmos-corpus-praxis, es decir, en la triple exploración de: (a) el sistema de creencias o cosmovisiones (kosmos), (b) el repertorio completo de conocimientos o sistemas cognitivos (corpus), y (c) el conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de –o interacciones con los no humanos– la naturaleza, sus recursos y servicios (praxis). Por corpus se entiende la identificación, clasificación y valorización de los componentes y los procesos del ecosistema o el paisaje que la cultura se apropia (flora, fauna, vegetaciones, suelos, rocas, geomorfología, aguas, fenómenos climáticos, entre otros). La praxis abarca todas las conductas involucradas en la procuración o producción de recursos (agricultura, cría de animales, cacería, pesca y recolección, así como el procesamiento o manipulación de éstos en la fabricación de alimentos, medicinas, herramientas, utensilios, indumentaria, viviendas y otros). Finalmente, el kosmos coincide con lo que se conceptualiza como la cosmovisión de cada cultura, incluyendo sus mitos, ritos, fiestas, celebraciones, relatos, etc.” (Toledo y Barrera, 2020:65).

⁸ En el caso de Oaxaca, es la entidad del país que cuenta con la mayor cantidad de población indígena y diversidad cultural, con 16 grupos étnicos y significativos núcleos de población negra y afroestiza (Conabio y Semaedeso, 2018).

el ecosistema, las prácticas organizativas, etcétera, de modo que estos saberes adquieren variaciones, se construyen y se reconfiguran de acuerdo con el contexto de la vida comunitaria en cada territorio indígena e incluso entre las localidades de una misma comunidad o pueblo indígena estos saberes se pueden manifestar o expresar de distintas formas.

Al interior de la familia, el conocimiento se comparte y se matiza de acuerdo al sexo y las edades, pues cada miembro de la casa realiza actividades específicas que otorgan al conocimiento su propia particularidad. En los siguientes niveles, la variación del conocimiento colectivamente compartido se expresa en función de cada núcleo familiar, cada comunidad específica, cada región y, finalmente, en función de la identidad que otorga la pertenencia a un grupo cultural o étnico, generalmente distinguido por la lengua (Toledo y Barrera, 2008:72).

Así, de forma metafórica, se puede hacer una representación de esta pluriculturalidad como un árbol con raíces ancestrales: el tronco como el sentido de pertenencia y de existencia, las ramas como la diversidad de grupos indígenas y las subramas como los territorios. En este caso se sujeta la rama del grupo indígena mazateco y la subrama del territorio *Naxi'í*; por tanto, se alude particularmente a “saberes mazatecos *Naxi'í*” no en un sentido arbitrario o de protagonismo identitario, sino con la finalidad de comprender la manifestación de éstos en la vida de las familias campesinas de *Naxi'í*, especialmente en el ámbito agroalimentario.

Los saberes mazatecos *Naxi'í* se observan y se reproducen en cada ciclo productivo, pero también se recrean, se transmiten y se comparten tanto en la milpa como en los huertos familiares, y es además una de las cualidades de la agricultura familiar donde se acumula la experiencia, donde tiene lugar el aprendizaje, la transmisión del conocimiento y, regularmente, es un nodo en redes más amplio donde circulan nuevas ideas, prácticas y semillas, entre otras (Van der Ploeg, 2013).

Estos saberes se reproducen desde los periodos bien definidos para las actividades de cada etapa del cultivo, la forma de seleccionar y conservar la semilla (maíz, frijol, calabaza, hortalizas, chayotes y plantas aromáticas, entre otras), la técnica para la preparación de la tierra, la utilización de las herramientas, el tamaño del ahoyado, la unidad de medida (una jícara, una maquila, una tarea), el manejo y cuidado para

el desarrollo de cada cultivo, la forma de asociar los cultivos, las formas de resguardar las cosechas, hasta la predicción de la situación climática. Es así como en este sistema agrícola se va “conformando un cuerpo de saberes preservado por indígenas y campesinos (as), cuya construcción y transmisión involucra a mujeres, hombres y distintos grupos de edad” (Boege, 2009:25) en la que no solamente participa el esposo sino también la esposa, las hijas(os), los vecinos y otros familiares, por lo cual en estas interacciones se generan diálogos de saberes con distintas voces que se complementan con la observación y con la práctica, principalmente.

En el caso de la alimentación son las mujeres (abuelas, mamás, hijas, tías y hermanas) quienes están a cargo y son las responsables de preparar la comida; es un rol asignado al género femenino. De modo que, al observar, aprender, preparar e innovar en un espacio al interior de la casa conocido como la cocina, se manifiestan los saberes alimentarios conectados con la diversidad de productos que se cosechan a lo largo de cada año.

En el caso de las diferentes festividades también se encuentran inmersos los saberes mazatecos, desde la forma en que se lleva a cabo cada celebración o fiesta, el valor simbólico que representa cada una, los elementos que se utilizan para adornar, el tipo de comida, la organización en los ámbitos familiar y comunitario (de acuerdo con el género y edad se asignan actividades específicas) y la forma de festejar, hasta el cierre o culminación de éstas.

Y finalmente, el día de plaza o mercado, que se realiza cada domingo en el centro de la comunidad, al que concurren no sólo personas de *Naxi'í*, sino de comunidades vecinas, se convierte en un encuentro no nada más de vendedores y compradores, sino también de vecinos, amigos o familiares, que al acudir a vender o comprar aprovechan para saludarse, para platicar o comentar sobre algún tema general o específico, es decir, se vuelve, además, un espacio de convivencia y en ocasiones también se genera un diálogo de saberes, que trasciende más allá de la comunidad; por ejemplo cuando se pregunta por la variedad del frijol o ejote que se vende o por los ingredientes y forma de preparar alguna comida en especial, el cómo se obtiene la semilla de cierto cultivo o dónde conseguir cierto material o insumo para la siembra.

Así que los saberes mazatecos *Naxi'í* manifestados en la milpa, en los huertos familiares, en la cocina, en las festividades y en el mercado se

relacionan directamente con la autosuficiencia alimentaria campesina. En estas interrelaciones no se puede enfocar la mirada solamente al ámbito productivo, sino se debe ver de forma integral desde el “funcionamiento de la unidad agrícola como totalidad” (Van der Ploeg, 2010:58), así como el entorno familiar y comunitario.

Entre saberes mazatecos *Naxi’f* y autosuficiencia alimentaria campesina

En estos saberes locales van integrados conocimientos de los suelos, de los paisajes, de las plantas, de los animales, de los ciclos climáticos, los periodos de floración, de germinación, procesos biológicos, celo, nidación, del ciclo de la vida, de las relaciones entre los elementos de la naturaleza, proficientes de los bienes naturales, entre otros (Toledo y Barrera, 2008) y, como se mencionó anteriormente, dichos saberes también se manifiestan en los espacios de la cotidianidad familiar y comunitaria (la milpa, los huertos familiares, la cocina, las festividades y el mercado), lo cual contribuye a la autosuficiencia alimentaria campesina.

Por ello, las familias campesinas en cada ciclo agrícola también resguardan y conservan las semillas, no conciben la idea de perderlas, ya que éstas son vida; las semillas tienen un valor de uso y un significado simbólico-cultural, son más que un insumo para la siembra, su conservación es primordial para la reproducción de la vida campesina. Por ello, saben en qué momento sembrarlas, las identifican por colores o por la temporada de siembra (maíz de temporal, maíz de abril, maíz chiquito, frijol ayocote, frijol de mata, calabaza, chilacayota, semillas de hortalizas, de plantas aromáticas y medicinales, de frutales criollos o nativos). Al tener sus propias semillas, las familias campesinas caminan hacia la autosuficiencia alimentaria, porque no dependen de agentes externos para obtenerlas y sembrarlas. Para mujeres y hombres campesinos la semilla no es mercancía, la semilla es vida.

No se puede pisar, ni tirar ninguna semilla porque son como nosotros, el frijol por ejemplo solo tiene un ojo por eso no camina más, por eso crece más chiquito, crece poco, pero el maíz sí está completo, por eso crece más alto, tiene más fruto, de una mazorca que siembras pues van a nacer

otras más, así me enseñó mi papá (P. Juan comunicación personal, febrero 2021).

Van der Ploeg (2010:57) destaca como una característica de la agricultura campesina, aunque no exclusiva, el “flujo relativamente autónomo de recursos producidos y reproducidos dentro de la propia unidad agrícola” y que no solamente está relacionado hacia el consumo familiar sino con el funcionamiento de la unidad de producción como una totalidad, entre los cuales se encuentran las semillas, el abono, cañuelas, zacate, olote, totomoxtle y de más, que se utilizan en la unidad de producción familiar pero también al interior del mismo hogar. Es decir, aprovechan todos los recursos que se generan, encuentran la utilidad para cada uno de éstos, ya sea para construir algún tipo de corral o espacio que necesiten, para alimentar al ganado menor o para la cocina.



Saberes mazatecos *Naxi'í* materializados en la diversidad de sabores, colores, olores, formas y más. Fotografía: Rosaura Duarte (2021).

De manera que la reproducción de prácticas comunitarias ligadas también a las creencias y cosmovisión en las que se despliegan los saberes mazatecos *Naxi'í* como proteger la semilla con la resina copalillo,⁹ pedir permiso a la tierra o bendecirla en la siembra,¹⁰ darle descanso a la tierra, bendecir y compartir la comida, realizar prácticas o rituales específicos para preparar la comida en fiestas o celebraciones, así como aquellas de carácter colectivo/solidario que son trascendentales para la autosuficiencia alimentaria campesina, como la ayuda mutua entre mujeres y hombres o bien la solidaridad en las festividades/rituales, los cuales se pueden comprender como “patrones de cooperación” y que además frente a entornos hostiles o circunstancias político-económicas adversas, son más fáciles de enfrentar ya sea mediante la cooperación o arreglos mutuos y asimismo “mejorando la cooperación se provocan muchas formas de cooperación” (Van der Ploeg, 2010:63), como el intercambio de productos agrícolas (compartir las semillas o los excedentes de la cosecha), la ayuda mutua en actividades posteriores a la siembra, la solidaridad en las festividades y/o sepelios, entre otras.

Son estos saberes locales de mujeres y hombres los que permiten intervenir de forma responsable con la madre tierra, “son tecnología y ciencia, no son estáticos. Estos se adecuan y se recrean de acuerdo con los tiempos actuales y las diferentes interacciones con otras culturas”, son un elemento fundamental en la reproducción de las prácticas agroalimentarias, pero a la vez se encuentran en tensión por las circunstancias económicas, políticas, ambientales y culturales que llegan a invalidarlos, excluirlos y desacreditarlos, al quedar subsumidos en el sistema capitalista (Aceves, 2018:34).

De ahí que algunas voces y sentires de las familias campesinas *Naxi'í* son: “que no se pierdan las costumbres, las enseñanzas de los abuelos y padres porque de lo contrario no la vamos a hacer”, “hay que volver a voltear al campo porque ahí no te vas a morir de hambre”, “uno solo no aprende nada, son importantes las enseñanzas de los papás para trabajar el campo”, “sembrar es algo importante porque de eso vivimos”

⁹ Resina o chicle muy amargo de un árbol, que se utiliza el día de la siembra en la que se mezcla con las semillas de maíz para protegerlas y que no se las coma algún gusano o el pájaro.

¹⁰ El día de la siembra se coloca una cruz adornada con flores blancas para pedir buena cosecha, bendecir la tierra y al pie de la cruz se vierte agua de masa y se entierra una porción de comida.

(Voces de la comunidad, 2020). Por ello, para continuar con los saberes locales es indispensable transmitirlos, pero también enseñar a divulgarlos, por que, como se mencionó, no son fijos, principalmente se adaptan a las condiciones, experiencias, necesidades y problemáticas de las nuevas generaciones, “es un proceso de perfeccionamiento de la experiencia basado en su acumulación histórica, su socialización constante y la interpretación individual” (Toledo y Barrera, 2008, citado en Aceves, 2018:36).

Don Chava, de la agencia Plan de Guadalupe, con una expresión de tranquilidad y con cierta emoción expresa:

En este año todavía tengo maíz del ciclo pasado, ahora sembré tres cubetas y coseché entre ciento treinta o ciento cuarenta costales de mazorca, pienso que esto serán como dos toneladas aproximadamente, ya desgrané un poco, la semilla la voy guardando en un silo de 500 kilos, y el año que viene sembraré un poco más. A mi sobrino también le fue bien, a veces hasta vende un poco de maíz (S. Martínez, comunicación personal, octubre de 2021).

Él actualmente vive con su esposa y su mamá, tiene cinco hijos que desde adolescentes emigraron a la ciudad y de manera eventual regresan a la localidad, ya sea en alguna festividad o algún periodo vacacional y ocasionalmente en la temporada de siembra para ayudar a sus papás. Una particularidad es que don Chava y su esposa forman parte de una de las familias que cada año se organizan para la ayuda mutua no sólo en la siembra, sino también para abonar la milpa, para la limpia y la cosecha. Las familias involucradas en dichas prácticas logran cosechar suficiente maíz para abastecerse durante el año, inclusive algunos llegan a vender cierta cantidad en la que no necesariamente salen a ofertar el grano, sino las mismas personas de la comunidad acuden a buscarlos para que les vendan maíz.

La ayuda mutua en la siembra de la milpa que prevalece tanto en Naranjos como en Plan de Guadalupe es fundamental en la práctica de los saberes mazatecos *Naxi'í*, porque no sólo aminora el trabajo de una familia para las actividades de la milpa, sino también se reduce o bien se exentan del pago de jornales, se fortalecen las relaciones entre familiares, vecinos y amistades, incentiva el trabajo colectivo y las formas propias de organización. Es un trabajo compartido, de colaboración, intercambian

saberes agroalimentarios y se fortalece la identidad colectiva. Es un patrón de cooperación, una expresión de organización que equilibra el bien individual de cada familia y lo colectivo (Van der Ploeg, 2010). Varias familias para un mismo fin, ayudarse mutuamente con fuerza de trabajo y con otras formas de cooperación.

Sin embargo, en la cabecera municipal esta práctica ya no se realiza, las familias que siembran la milpa se ven obligadas a contratar jornaleros, lo que implica pagar por jornal o día trabajado. Actualmente el pago que se realiza es entre 120 y 130 pesos, pero una de las situaciones que enfrentan es la disminución del número de personas que se emplean para estas actividades, preocupación recurrente entre las familias: “ya no hay gente que quiera trabajar”, en este aspecto hay un alto grado de dependencia hacia terceras personas para que establezcan su siembra, lo cual influye en la reducción de la superficie sembrada y por consecuencia en una menor producción. Además, intervienen otros factores como el desgaste del suelo, el número de integrantes de la familia, el nulo o bajo involucramiento de los hijos y la superficie de tierra con la que cuentan. Lo anterior deja ver las diferencias que se presentan entre las agencias y la cabecera municipal para la reproducción de ciertas prácticas comunitarias y de los saberes mazatecos *Naxi’í*, donde se advierten los riesgos que implica la disminución o pérdida de éstos en sus diferentes manifestaciones, lo que provoca una menor o mayor autosuficiencia alimentaria campesina. Lo anterior se evidenció en los primeros meses de la pandemia por covid-19, ya que el maíz que se vendía en las diferentes tiendas llegó a escasearse. El testimonio siguiente lleva a la reflexión sobre la dependencia alimentaria, la cual se recrudece en situaciones de emergencia y/o críticas como la pandemia:

Cuando uno ya es grande, analizas y dices mi papá me enseñó a trabajar y ¡sé trabajar!, esto es bueno, porque el trabajo del campo es bonito, por ejemplo, ahorita te das cuenta, sufren los que no tienen, lo digo porque veo a mis paisanos que no tienen maíz, y están esperando cuándo va a llegar a la “Conasupo”,¹¹ y andan dando sus vueltas y se ven preocupados porque no llega el maíz (G. Cerqueda, comunicación personal, abril de 2021).

¹¹ Actualmente se conocen como tiendas Diconsa.

En efecto, es importante revalorar el trabajo del campo, poner en práctica estrategias para favorecer la autosuficiencia alimentaria campesina y además fortalecer el *corpus* de saberes locales, pues no son únicos, absolutos, definitivos ni tampoco autárquicos, como señala Santos (2009), todos los conocimientos tienen límites internos y externos. De manera que es necesario considerar el diálogo de saberes sin ninguna imposición o desacreditación entre los diferentes saberes, conocimientos y sus formas de construcción. Carlos Walter Porto-Gonçalves señala: “para poder hablar de un verdadero diálogo de saberes hay que superar las relaciones de poder que impiden que el otro hable, que se exprese. Es preciso creer en la gente” (Aichino, 2015:255). Por ejemplo, los programas de asistencia técnica dirigidos a los campesinos(as) deben tener el enfoque de diálogo de saberes, en los cuales se escuchen las voces campesinas y no se lleguen a imponer recetas, técnicas o prácticas desalineadas de los contextos y de las problemáticas locales más sentidas.

Conclusiones

El tema agroalimentario es trascendente en todo momento y todo el tiempo, no debe ser un tema de moda ni estar sujeto a intereses políticos, económicos o de otra índole, sin embargo, esto no sucede así en este sistema capitalista hegemónico, los alimentos se convierten en valores de cambio, en donde no importa que la gente padezca hambre, que presenten carencia alimentaria, que los alimentos estén contaminados con agrotóxicos, poner en riesgo la salud de la población, explotar los bienes naturales o imponer monocultivos. En este sistema se lucra con el hambre de millones de personas mediante el agronegocio y las empresas transnacionales.

Ante esto, es de relevancia exigir que los gobiernos locales fortalezcan sus políticas agroalimentarias para favorecer a los pequeños agricultores y a las familias campesinas y con ello la producción local de alimentos, pero además que se reconozcan y se revaloren los saberes locales de pueblos, comunidades indígenas y afrodescendientes. En el caso de México, la actual política del agro dio un giro importante porque retoma el tema de la autosuficiencia alimentaria como uno de sus objetivos principales y suelta la categoría de seguridad alimentaria, la cual estaba centrada en la “disponibilidad” de alimentos para la población, sin importar el origen

de éstos, pero, ¿será suficiente y realmente se va a ponderar la producción local de alimentos frente al dominio de las grandes agroindustrias y del agronegocio, o sólo quedará en el discurso?, porque, además, llevamos más de 40 años con la problemática alimentaria nacional, es decir, estamos inmersos en una crisis agroalimentaria que no se supera.

Ante estas adversidades y sin el afán de idealizar o calificar a buenos y malos, al mirar y pisar la tierra de los pueblos, comunidades indígenas y afrodescendientes encontramos esperanza y una lógica distinta a la del capital, las familias campesinas producen valores de uso y más de 30% de los alimentos del país, alimentos que en su mayoría se producen en armonía con la naturaleza, con prácticas sustentadas en sus saberes locales, que respetan los ciclos naturales, promueven la diversidad de cultivos; aprovechan y no explotan los bienes naturales; brindan alimentos sanos y de calidad, además, en estos territorios se conserva la mayor parte de la biodiversidad, por eso, las familias campesinas tienen un papel fundamental para la alimentación local y nacional, que si bien producen en la lógica de lograr una autosuficiencia alimentaria campesina, los excedentes que generan se dirigen al mercado local y se distribuyen a los poblados más grandes, de este modo contribuyen a la disponibilidad de alimentos sanos y variados.

Porque no sólo es cuestión de producir suficientes alimentos sino alimentos sanos, de calidad y con los nutrientes necesarios, libres de contaminantes, características que se encuentran en los alimentos que producen los territorios campesinos y, “si somos lo que comemos”, el consumo de alimentos debe estar basado en aquellos que permitan tener y llevar una vida sana, aquellos que se producen como valores de uso y no como valores de cambio, ya que estos últimos, más que alimentos, son mercancías, productos ultraprocesados, contaminados con agrotóxicos y muchos, más que aportar a una buena alimentación, niegan el derecho a alimentos sanos y además contribuyen a diversas enfermedades.

Ante la pandemia por covid-19, lo anterior no queda desdeñado, al contrario, reveló la importancia de una población bien alimentada, ya que es una forma de hacer frente a las enfermedades, de tener mejor resistencia, pero no sólo eso, sino también lo sustancial de rescatar al campo, de producir los propios alimentos, de alcanzar la autosuficiencia alimentaria y esto último en gran medida se reflejó en los territorios rurales e indígenas. Si bien las familias campesinas estuvieron expuestas a

una vulnerabilidad alimentaria como lo señala Acuña (2021) y no quedaron exentas de contagios por covid-19, hicieron frente a dicha situación y su capacidad de respuesta estuvo centrada principalmente en la reproducción de sus saberes locales para continuar la producción de sus propios alimentos, practicar la medicina tradicional (uso de temascal, utilización de diversas plantas y raíces para fortalecer el sistema inmune, entre otros), llevar a cabo medidas de autocuidado comunitario y estrategias productivas (ampliar la superficie de siembra, diversificar, realizar el intercambio solidario de excedentes) para disminuir los riesgos ante la prolongación de la pandemia, lo cual, una vez más devela la relevancia de estos territorios campesinos para aportar y contribuir, en este caso, al tema agroalimentario del país.

Bibliografía

- Aceves-Bueno, J. *et al.* (2018), “Saberes de mar y tierra en Baja California Sur, México”, en Barrera-Bassols, N. y Floriani, N. (eds.), *Saberes locales, paisajes y territorios rurales en América Latina*, Colombia, Universidad del Cauca, pp. 27-50.
- Aichino, L. G. *et al.* (2015), “Geo-grafías con Carlos Walter Porto-González”, *Cardinalis*, vol. 0, núm. 4, pp. 230-263.
- Alarcón Cháires, P. (2019), *Epistemologías otras: conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*, 3a ed., México, Tsintani, AC, IIES, UNAM.
- Archetti, E. (1974), “Presentación”, en *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, pp. 7-21.
- Bartra, A. (1986), “Campesinado. Base económica y carácter de clase”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 3, pp. 3-10.
- (1998), “Sobrevivientes. Historias en la frontera”, en *V Congreso Latinoamericano de Sociología Rural. Globalización, Crisis y Desarrollo Rural en América Latina. Memoria de sesiones plenarias*. Texcoco, México, Universidad Autónoma Chapingo, Colegio de Postgraduados, pp. 1-25.
- (2009), “La gran crisis”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 15, núm. 2, pp. 191-202. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17721684026>.

- Boege, E. (2009), “Centros de origen, pueblos indígenas y diversificación del maíz”, *Ciencias*, núm. 92-93, p. 12. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=64412119004>.
- Bollo, M. (2017), “La geografía del paisaje y la geoecología. Teoría y enfoques”, en Checa-Artasu, M. y Sunyer, P. (eds.), *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ediciones del Lirio, pp. 125-152.
- Giménez, G. (2005), “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, *Trayectorias*, vol. VII, núm. 17, pp. 8-24. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722197004>.
- Harvey, D. (2020), *Razones para ser anticapitalistas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Luna, J. (2012), *David Harvey: Unravelling capital's contradictions*, Bioecon TV. Disponible en: <https://marxismocritico.com/2012/10/30/unravelling-capital's-contradictions/> (consulta: 22 de enero de 2022).
- Pérez Ruiz, M. L. (2016), “La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora”, *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIV, núm. 1, pp. 15-29. doi: 10.29043/liminar.v14i1.420.
- Rodríguez, C. A. (2017), “Geopolítica local y paisaje: la defensa comunitaria del territorio”, en Checa-Artasu, M. y Sunyer, P. (eds.), *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ediciones del Lirio, pp. 291-313.
- Santos, B. de S. (2009), *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI.
- Schejtman, A. (1980), “Economía campesina: lógica interna, articulación y persistencia”, *Revista de la CEPAL*, núm. 11, pp. 121-140. doi: 10.18356/d3b74c62-es.
- Shanin, T. (1976), “Naturaleza y lógica de la economía campesina”, Barcelona, Anagrama, p. 8.
- Shanin, T. (1979), “Definiendo al campesinado: conceptualizaciones y desconceptualizaciones. Pasado y presente de un debate marxista”, *Revista Agricultura y Sociedad*, núm. 11, pp. 9-52.
- Thiébaud, V. (2017), “Una metodología cualitativa para la lectura y el análisis de los paisajes en México”, en Checa-Artasu, M. y Sunyer,

P. (eds.), *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ediciones del Lirio, pp. 213-238.

Toledo, V. M. y Barrera Bassols, N. (2008), *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, España, Icaria. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/31865682>.

Toledo, V. M. y Barrera Bassols, N. (2020), “La milpa y la memoria biocultural de Mesoamérica”, en Camejo Pereira, M. V. y Soglio, F. K. D. (eds.), *A conservação das sementes crioulas: uma visão interdisciplinar de agrobiodiversidade*, Brasil, Universidad Federal do Río Grande do Sul (UFRGS), Série Encino, Aprendizagens e Tecnologias, pp. 61-78.

Van der Ploeg, J. D. (2010), “Una definición exhaustiva de la condición campesina”, en *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*, Barcelona, Icaria, p. 51.

— (2013), “Diez cualidades de la agricultura familiar”, *LEISA Revista de agroecología*, vol. 29, núm. 4, pp. 6-8.

Se hace camino al andar: organizaciones de intérpretes en lenguas originarias, un acercamiento a las experiencias de la OMIT y del Cepiadet¹

YEIMI ESPERANZA LÓPEZ LÓPEZ

Introducción

EL PRESENTE TEXTO ABORDA EL TEMA DE LOS INTÉRPRETES en lenguas originarias y las dificultades que enfrentan al desarrollar su trabajo ante la falta de reconocimiento de su labor al interior del campo jurídico.

Por ello, también se aborda el papel de dos organizaciones de la sociedad civil, dedicadas al servicio de interpretación en lenguas originarias, su lucha por el reconocimiento de los intérpretes en las instancias de impartición de justicia, así como un pago justo por la labor que desarrollan.

La historia de las organizaciones de intérpretes en lenguas originarias se cruza con las trayectorias personales de quienes hoy se encuentran al frente del Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción (Cepiadet), y de la Organización Mexicana de Intérpretes Traductores en Lenguas Indígenas (OMIT).

Se considera el campo jurídico como un espacio social en el cual se desarrollan relaciones de poder inequitativas y se retoman los conceptos sociológicos de Pierre Bourdieu sobre campo social, *habitus* y capitales.

¹ El presente trabajo se desprende de los resultados de la tesis doctoral titulada *Se hace camino al andar: la lucha por el reconocimiento de intérpretes en lenguas originarias ante el sistema penal mexicano. Una mirada desde Cepiadet y OMIT*.

Asimismo, para realizar un análisis de la invisibilización de las lenguas originarias al interior del campo jurídico, se recurrió al trabajo de Axel Honeth, *La sociedad del desprecio*.

El derecho a contar con un intérprete

La falta de mecanismos por parte de las instancias de impartición de justicia, no permite conocer y contabilizar el número de casos en los cuales hablantes de lenguas originarias no cuentan con un intérprete de su lengua y su variante. Una de las razones por las cuales sucede esto, es que el sistema penal opera desde una perspectiva monocultural, por tanto, no se preocupa por crear instrumentos para realizar registros de la población de pueblos originarios que se encuentran en conflicto con la ley.

Al respecto, Tomás López Sarabia² menciona: “No existen mecanismos en la función pública para atender a la población indígena, no hay instrumentos para saber qué porcentaje de la población que atienden es indígena, faltan mecanismos que arrojen datos concretos” (Entrevista personal, octubre de 2020).

Dentro de las declaraciones no siempre queda asentado el dato correspondiente al pueblo originario al que pertenecen las y los indiciados, ni la lengua que hablan, en ocasiones sólo se registra que el imputado se declara indígena y que habla una lengua, pero eso no garantiza la presencia del intérprete.

Desde la práctica de los juzgadores, carece de importancia el hecho de asentar dentro de la declaración el origen y lengua de las personas que llegan ante ellos, pues ante la ley todos somos iguales y mexicanos, por tanto, debiésemos hablar castellano y no tener *privilegios*, como algunos llaman a los derechos de los pueblos originarios.

Si el indiciado(a) cuenta con un intérprete, éste no siempre tiene la formación necesaria para realizar dicha labor, desconoce términos jurídicos o no habla la lengua o variante de quien lo requiere. En tér-

² Tomás López Sarabia, originario de Santiago Nuyoo, hablante de *tú'un savi* (mixteco) licenciado en derecho, integrante del Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción, actualmente preside dicha organización, vive en la ciudad de Oaxaca.

minos formales, se cumple con lo establecido por la ley, pero no se garantiza el ejercicio del derecho lingüístico.

Lo anterior se reproduce constantemente y acarrea serias implicaciones en el debido proceso, una es la falta de entendimiento entre indiciado e intérprete al hablar variantes distintas de la misma lengua o incluso son hablantes de lenguas distintas, sin embargo, los juzgadores anotan que sí se contó con la presencia del intérprete.

Quienes se encargan de buscar un intérprete, sólo mencionan que el indiciado habla una lengua *indígena*, sin embargo, no averiguan qué lengua ni su variante, ni el lugar de origen o municipio de quien requiere ser asistido. Hace falta sensibilidad en los funcionarios públicos que atienden población proveniente de pueblos originarios.

Esto contribuye a la invisibilización de hablantes de lenguas originarias en conflicto con la ley, a la reproducción de la violencia que se ejerce al imponerles el silencio, al dejarles en estado de indefensión y vulnerabilidad ante la justicia que imparte el Estado que les niega sus derechos lingüísticos.

El reconocimiento de la labor de intérprete en lenguas originarias

Fue con los cambios en materia indígena y la creación de la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas que se reconoció la figura del intérprete en lenguas indígenas,³ siempre y cuando se hable una lengua originaria y se enfrente un conflicto con la ley. Antes de dicha ley, ya había personas que fungían como intérpretes ante las instancias de justicia y que mediaban entre los representantes del gobierno y las comunidades, eran profesores, estudiantes o gestores, con una formación basada en su experiencia y antes de la creación de organizaciones que prestan el servicio de interpretación, quienes laboraban en el Instituto Nacional Indigenista y hablaban una lengua originaria, realizaban dicha labor.

Sin embargo, dicha actividad no era reconocida como necesaria cuando hablantes de lenguas originarias se encontraban en conflicto con la

³ Indígena es la denominación institucional con la que se refieren a quienes somos descendientes de los pueblos originarios asentados antes de la conquista y colonización.

ley, tampoco se contemplaba como un derecho de los indiciados o una labor a remunerar.

En este sentido, son múltiples las formas en que se violentan los derechos lingüísticos de las y los hablantes de lenguas originarias cuando enfrentan un conflicto con la ley, asimismo, se violentan los derechos de quienes desempeñan la labor de intérpretes en lenguas originarias.

Llegar a nuevos espacios

Uno de los espacios donde ahora se emplean intérpretes y traductores en lenguas originarias, es el sistema penal mexicano, dicha figura se reconoció en 2002 con los cambios constitucionales.

De hecho, en 2002 no existían intérpretes oficiales en México para las combinaciones lingüísticas referidas, las lenguas indígenas en ese momento no se reconocían todavía como lenguas nacionales. Estas observaciones coinciden con las apreciaciones que una década después comentan los abogados y autoridades implicadas en el Diplomado celebrado durante 2011 en Puebla y 2012 en Oaxaca. Hay que puntualizar que siempre ha habido intérpretes, aunque no fueran “oficiales”, o sea, no estaban reconocidos y no existía reglamentación, formación ni retribución económica para la práctica (Kleinert, 2016:56).

Lo referido por Kleinert implica la invisibilización de las lenguas originarias en los espacios de impartición de justicia, esto ocurre en dos sentidos: uno, la negación del derecho a contar con un intérprete y, dos, la nula importancia que se le da a la labor del intérprete.

Esto explica porqué los intérpretes no son reconocidos, dentro del sistema penal mexicano, como agentes necesarios para el acceso a la justicia que imparte el Estado, ya que hasta 2002 se les había invisibilizado.

En el ámbito constitucional no existía un reconocimiento de las lenguas originarias, lo cual implicaba que la población hablante de lenguas originarias quedaba excluida del derecho al acceso a la información, a contar con un debido proceso y una defensa adecuada, por tanto, en los espacios de impartición de justicia se reproducía la injusticia en diversos sentidos.

Quienes se desempeñaban como intérpretes no recibían un pago por su labor, nadie reglamentaba ni ponía cuidado en cuanto a la calidad de la interpretación, ya que no había mecanismos de formación que regularan los servicios de los intérpretes.

De igual forma, Kleinert pone de manifiesto un tema de gran importancia, el de la capacitación de quienes se desempeñan como intérpretes. Vale señalar que para desarrollar dicha labor no basta ser bilingüe, se requiere contar con una formación, conocer técnicas de interpretación y contar con conocimientos específicos del ámbito en que se requiere la participación del mismo.

Aquellos intérpretes que desarrollan sus actividades en el ámbito de la justicia, necesitan contar con conocimientos del lenguaje jurídico, hablar y comprender bien el castellano, así como la forma en que sus comunidades de origen y el Estado imparten justicia.

El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) es la institución encargada de brindar esta formación, pero carece del presupuesto necesario para darla y para brindar seguimiento o cursos de actualización para mejorar o profesionalizar la labor del intérprete y traductor en lenguas originarias.

Es importante mencionar que recientemente se dio paso a la formación de intérpretes y traductores en lenguas originarias, como menciona Kleinert (2016:17): “la realidad muestra que sólo recientemente, a partir de 2007, el Estado mexicano comenzó a crear estrategias concretas para la formación de dichos intérpretes”. Ante esto, fueron las propias organizaciones las que ofrecieron el servicio de traducción en lenguas originarias y quienes forman a sus integrantes.

Por ejemplo, en el caso de la OMIT, hombres y mujeres hablantes de distintas lenguas se presentan en las oficinas de dicha organización, cerca del metro Viaducto, en la Ciudad de México, para tomar cursos de términos jurídicos, entre ellos hablantes de mazateco, *tu'un savi*, náhuatl, tseltal y chinanteco; provienen de distintos puntos de la Ciudad de México, e incluso del Estado de México, son concientes de la importancia de la capacitación para poder ejercer su labor.

Ahora tienen conciencia sobre la importancia de su labor, las experiencias acumuladas en los distintos casos donde asisten a quienes requieren de un servicio de interpretación les ofrecen mayores herramientas,

acumulan capital social y cultural, al mismo tiempo que ganan el reconocimiento y dignifican sus lenguas.

Cuando le pregunté al licenciado Benedicto ¿qué tuvo que pasar para que se comenzara a hablar de los derechos lingüísticos de los pueblos originarios en la Ciudad de México? Me contestó:

Tuvo que pasar la discriminación, en particular para poner los ojos ahí la discriminación hacia una familia mixteca, tú sabes que para nosotros llevar a los hijos a trabajar no es explotación, que así se acostumbra para enseñarles, pero aquí (en la ciudad) no es bien visto, entonces fue que acusaron a una familia mixteca de explotar a sus hijos, estaban vendiendo chicles, ellos no hablaban bien el español, entonces se puso una queja ante la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, se violaron las garantías de la familia de contar con un intérprete traductor, ese acto de discriminación fue un antecedente para que se firmara un convenio con el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal para poder brindar el servicio de interpretación y traducción para los indígenas que lo requieran (Entrevista a Benedicto Ayala, enero, 2018).

El racismo y la discriminación son mucho más que el mal trato hacia quienes pertenecemos a pueblos originarios, implican la negación del derecho a la información, a una salud digna o a contar con una defensa adecuada con pertinencia cultural y lingüística. Benedicto menciona también: “Ahora hace falta trabajar por profesionalizar a los intérpretes, porque se les dé un pago justo por la labor que realizan, estos son los temas que preocupan a las y los integrantes de OMIT, habrá que profundizar en ellos” (Entrevista a Benedicto Ayala, enero, 2018).

Las organizaciones que brindan interpretación y traducción tienen como objetivo el ejercicio pleno de los derechos lingüísticos, al mismo tiempo luchan por los derechos del intérprete-traductor y su aceptación como agentes para garantizar la impartición de justicia desde el Estado.

Los integrantes de la OMIT no son intérpretes profesionales, es decir, no viven de su labor, son comerciantes, empleadas domésticas o trabajadores en el sector servicios. Si faltan un día a sus trabajos, para acudir a una audiencia o llamado ante las instancias de impartición de justicia, su ingreso se ve reducido. Cuando van a realizar su labor de interpretación se trasladan de su lugar de residencia hacia el punto donde son requeri-

dos, gastan en transporte y no se les paga inmediatamente por la interpretación realizada.

Luchar por el reconocimiento, así como por un pago justo y digno, es una demanda que se suma a otras expuestas por las organizaciones de intérpretes y traductores en lenguas originarias.

Es pertinente reconocer que ambas organizaciones elaboran metodologías propias para trabajar en torno a la difusión y ejercicio de los derechos lingüísticos, en la construcción de un sujeto político que conozca sus derechos y por tanto sea capaz de ejercerlos.

En este sentido, a los intérpretes o traductores se les debe reconocer como agentes sociales, hombres y mujeres que por procesos identitarios, políticos y sociales son partícipes de un proceso en construcción sobre las necesidades e importancia de ejercer los derechos lingüísticos, por ello se preocupan de sus lenguas, estudian y trabajan sobre ellas para defender su derecho y el de otros a hablar en su lengua, a ser informados en su lengua, a ser escuchados en su lengua.

Hablar la lengua, en todo espacio y lugar

Para hacer frente a las múltiples violencias que se viven en las instancias de impartición de justicia como la imposición del silencio, la indefensión y la vulnerabilidad a la que se encuentran expuestos quienes hablan una lengua originaria, se requiere de la participación de hombres y mujeres de distintos pueblos, hablantes de diversas lenguas originarias, aquellos que se organizan en torno a la defensa y al ejercicio de sus derechos lingüísticos.

Así se han creado diversas organizaciones que tienen como objetivo brindar el servicio de interpretación y traducción en lenguas originarias, así como formar, capacitar y actualizar a quienes vayan a realizar dichas actividades.

Cepiadet

El Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción Asociación Civil (Cepiadet) se funda el 4 de noviembre de 2005, sus primeros

integrantes fueron mujeres y hombres jóvenes egresados de la licenciatura en derecho de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO). Además de ser jóvenes, contaban con un capital cultural adquirido en la Universidad; asimismo, eran hablantes de distintas lenguas originarias del estado de Oaxaca. Las y los fundadores del Cepiadet mencionan que: “al principio no teníamos ni oficinas, hacíamos reuniones en la banqueta”.

Dicho testimonio, emitido durante el programa de radio *Nuestros pueblos, nuestros derechos*, en septiembre de 2020, da cuenta de los difíciles inicios de su andar, que fueron complicados desde su llegada a la capital del estado de Oaxaca para acceder a la educación superior.

El estado de Oaxaca cuenta con una gran diversidad lingüística y cultural, sin embargo, provenir de un pueblo originario implica pasar por eventos de discriminación.

Para mujeres y hombres pertenecientes a pueblos originarios, hablantes de sus lenguas, acceder al derecho a la educación implica muchas veces tener que dejar su lugar de origen para trasladarse a pueblos más grandes o ciudades más cercanas donde haya escuelas, en donde la educación es de mejor calidad. Por dicha situación pasaron algunos de los integrantes del Cepiadet: dejar el pueblo, llegar a una ciudad y estudiar en escuelas en donde convivían con quienes tienen como lengua materna el castellano, no fue fácil.

El emprender un nuevo traslado y llegar a la capital del estado de Oaxaca para realizar estudios a nivel superior o medio superior implicó nuevas vivencias, en donde las carencias económicas, la discriminación y el racismo no son experiencias ajenas a quienes han decidido trabajar en pro de los derechos lingüísticos de los pueblos originarios.

Al respecto, Tomás López Sarabia, integrante del Cepiadet, originario de Nuyoo y hablante de la lengua *tu'un savi* menciona:

Al inicio lo de los derechos lingüísticos, lo de la lengua no era un tema que me interesara, por términos complejos como historia de vida. Me sacan de la comunidad, me voy de la comunidad para irme a estudiar la secundaria a Tlaxiaco, me toca convivir con niñas y niños que ya estudiaban en Tlaxiaco. Mis papás eran profesores, ellos pensaban en lo mejor para sus hijos, en Tlaxiaco había varias escuelas, algunas de ellas eran para personas con menores posibilidades económicas, esto implica para mí choques

fuertes. Entonces llego y empiezo a ver cosas que yo desconocía, empiezo procesos culturales, no puedo decir que vengo de una comunidad, que hablo una lengua, eso a mí me marca con 11 años. Ser de pueblo no era tan bonito, la gente no te veía bien (Tomás López Sarabia, octubre de 2020).

La historia de Tomás es semejante a la de personas que vivieron la experiencia de dejar su lugar de origen, llegar a un lugar desconocido y enfrentarse a hablar cotidianamente una lengua que no es la propia.

Asimismo, llegar a un lugar nuevo implica no decir de dónde se proviene, así lo menciona Tomás: “no puedo decir que vengo de una comunidad, que hablo una lengua”; negar u ocultar el origen es una manera de integrarse a la sociedad dominante, es también una estrategia de defensa empleada para dejar de ser excluido y no ser objeto de burlas o señalamientos. Lo anterior es un acto que no se encuentra exento de violencia. Negar el origen y dejar de hablar la lengua se da bajo la presión social; Tomás siente en carne propia la negación del derecho a autoadscribirse, el derecho a hablar su lengua.

Estas experiencias vividas por Tomás forman parte del proceso de pérdida forzada de la lengua, de la identidad; se viven el dolor y la vergüenza de ser parte de un pueblo originario y por ello la identidad se fragmenta. En términos de Goffman (2006), la identidad se ve deteriorada, toda vez que una persona que habla una lengua originaria no es socialmente aceptada, por tanto, debe ocultar de dónde proviene.

Una cuestión más a destacar sobre lo dicho por Tomás es que en un inicio el tema de la lengua y los derechos lingüísticos no eran de su interés, el no mostrar interés en la lengua propia es consecuencia del colonialismo interno, producto de un proceso de minorización⁴ de las lenguas y de sus hablantes. Más adelante Tomás comenta:

Ya cuando estaba en la preparatoria, pensaba yo en hacer una carrera, me gustaba participar en actividades, organizar torneos de basquetbol, luego mi papá tuvo cargo con el Comisariado de Bienes Comunales, ya tenía yo 17 años, me inclinaba por la parte social, entonces me decidí por Derecho en la UABJO (Octubre, 2020).

⁴ Las lenguas originarias sufren un proceso de minorización, es decir, a partir de la conquista y la colonización, se les considera como inferiores, con menor valía con respecto al castellano.

De esta parte del testimonio de Tomás es pertinente retomar el hecho que, aun cuando estudiaba secundaria y bachillerato fuera de su comunidad, le gustaba participar en actividades colectivas, esto también le ocurre a otras personas provenientes de distintos pueblos, es una suerte de *habitus*⁵ comunitario que se reproduce y guía prácticas sociales de quienes crecen en comunidad. En este sentido, las personas que comparten trayectoria migratoria o experiencias similares y se encuentran en el camino, construyen un piso común al reproducir prácticas sociales parecidas, los *habitus* similares se encuentran.

Respecto a sus primeros acercamientos con los fundadores de Cepiadet, Tomás comenta: “Me invitan unos compañeros, ya se estaban reuniendo, empecé a estar con ellos, sentía yo como esa espinita del trabajo colectivo. Estaba por salir de la carrera, ya estaba trabajando en un despacho” (Octubre, 2020).

Para los pueblos originarios, el trabajo colectivo es parte de la formación de sus integrantes, desde pequeños vemos cómo se organizan las faenas o tequios para las mejoras en el pueblo, en la comunidad o en la urbe, así como en los lugares en donde se recrea la organización comunitaria.

Provenir de un pueblo originario implica adquirir un capital cultural y social, un mundo de vida específico y recrear la construcción de lo común; sin embargo, también se comparten las carencias económicas, la marginación y exclusión social, las aspiraciones de una mejor calidad de vida, así como la búsqueda de un empleo estable tras el paso por la universidad. Por ello, emprender proyectos en defensa de los derechos de los pueblos originarios no es un camino fácil, aun así, hay quienes se atreven a hacerlo y sortean grandes dificultades en el camino.

En este sentido, Tomás comparte:

Llegó una convocatoria de la Unión Europea, era una oportunidad de empleo, comenzamos a hacer seminarios internos. Llego a este escenario no con claridad, a Cepiadet le costó mucho del 2006 al 2012, no teníamos condiciones, la mayoría de los fundadores se van, no había condiciones económicas, estructurales, algunos ya tenían familia, fue trabajar por consolidar el proceso hasta 2012. Implica mucho desgaste, como fortalecer la organización, hacer alianzas con gente que cree, que confía en nosotros (Octubre, 2020).

⁵ El *habitus*, es un concepto abordado por diversos autores, pero para el presente trabajo, retomo los planteamientos de Bourdieu, en cuanto a que el *habitus son las prácticas sociales, las formas propias de conducirse al interior de un campo social*.

Tomás comparte cómo los inicios de la organización que hoy preside no fueron fáciles, no contaban con oficinas, se reunían en las banquetas para pensar en qué hacer para garantizar los derechos lingüísticos de los pueblos originarios en un escenario adverso y de qué manera, sin ser una organización reconocida como lo es ahora, tuvieron que sostener un trabajo sin recursos y enfrentar necesidades económicas propias del centro.

Con respecto a su lengua materna, Tomás reflexiona:

Ha sido un proceso complejo, entre el 2013 y el 2014, es que me pongo a pensar ¿por qué era importante? En una reunión de trabajo nos preguntan sobre las historias de vida, recuerdo la violencia psicológica, mis condiciones eran distintas a las de otros compañeros de la escuela, mínimamente había insumos para subsistir. Soy bilingüe de cuna, por mi abuela y mis papás: si tú no sabías mixteco con la abuela, no podías conversar; cuando llegaban los primos que no hablaban mixteco traducía para mi abuela en mixteco y en español para mis primos, la lengua la llevas en el interior, en el *ini*⁶ (Octubre 2020).

Tomás resalta la relación con su lengua materna como un proceso complejo que lo lleva de la salida de su comunidad, para acceder al derecho a la educación, a la ciudad más cercana de su pueblo, en donde vivió la discriminación por hablar una lengua originaria, para posteriormente formarse como abogado y, tras vacilar, abrazar como suya la lucha por los derechos lingüísticos de los pueblos originarios.

Dicha trayectoria, con sus particularidades, Tomás la comparte con otras personas pertenecientes a pueblos originarios, que tras sentir en carne propia las carencias, injusticias y la exclusión social debido a su origen, deciden luchar por garantizar los derechos de personas, pueblos y comunidades originarias.

Por ejemplo Delia,⁷ intérprete de *tu'un savi*, e integrante de la OMIT, que al llegar a la Ciudad de México deja de hablar su lengua para aprender el castellano. Por mucho tiempo su lengua fue silenciada, sin embargo, no la olvidó y buscó la forma de reencontrarse con ella y hacerla escuchar como intérprete de *tu'un savi*.

⁶ El *ini* para los na savi es el ser, lo que tenemos en el interior, que es parte de nosotros, como los sentimientos.

⁷ Delia es una mujer originaria de Santiago Nuyoo en la Mixteca Alta, actualmente vive en Chimalhuacán, Estado de México.

El caso de Delia no es único, conozcamos el de Carmina,⁸ que también decide hacer algo con su lengua. Hay intérpretes que tras vivir episodios de violencia o ser testigos del maltrato hacia hablantes de lenguas originarias toman la determinación de formarse para ser mediadores entre su cultura y la cultura dominante.

En cuanto a los derechos lingüísticos, Tomás menciona:

De la importancia de los derechos lingüísticos, me doy cuenta de la magnitud desde 2013, es un proceso de aprendizaje, desde los 11 años, donde hay un proceso de oscurantismo identitario, convives con compañeros de posibilidades distintas, con más recursos, el otro difícilmente te entiende. Es un proceso complejo de 2005 a 2013 en la organización y de 2013 a 2018 es otro periodo, comenzar a construir teoría desde la organización desde 2016. Ha sido un proceso inacabado, sigo aprendiendo más aspectos de estos derechos. Por ejemplo, lo veo con mi hijo, yo le enseño la lengua, él va y en la escuela les dice a sus compañeros algunas palabras, ellos, los niños no cuestionan si se escucha feo, entonces me doy cuenta que los primeros transgresores de estos derechos somos los adultos (Octubre, 2020).

Las experiencias de Tomás en su proceso personal se entrelazan con la historia de la organización de la cual forma parte, de tal manera que el Cepiadet pasa de ser un proyecto organizativo a un proyecto de vida.

De esta parte del testimonio que comparte Tomás hay aspectos relevantes, uno de ellos es el que refiere a construir teoría desde la organización. Una de las actividades desarrolladas por el Cepiadet es realizar investigación para generar diagnósticos y propuestas en cuanto a los derechos lingüísticos de los pueblos originarios, el pluralismo jurídico y la gobernanza comunitaria.

Se observa un segundo aspecto cuando menciona que enseña a su hijo la lengua *tu'un savi*; esta es otra forma de relacionarse con su lengua materna, el preservarla en una nueva generación. En cuanto al vínculo de Tomás con su comunidad de origen, él menciona:

El tema de la lengua no es tan prioritario para las propias comunidades, está normalizado que nuestra lengua no sirve, tenemos que salir de lo invisibi-

⁸ Carmina es una mujer originaria de la Mixteca Alta, actualmente vive en la Ciudad de México, es intérprete de *tu'un savi*.

lizado, del castellano, es difícil platicar estas cosas con nuestra propia comunidad, salud, justicia, territorio, canchas de basquetbol, es lo importante para ellos. Y si le preguntas a mis compañeros, te van a decir prácticamente lo mismo. Hablar de estos temas con las comunidades es un reto para quienes trabajamos en Cepiadet. Estos derechos, los derechos lingüísticos, son tan importantes como el tequio, la autonomía, el territorio, materiales para las escuelas, es todo un proceso, hay que trazar una ruta a mediano y largo plazo, de manera pausada con la lengua, con conocimientos que se construyen desde la lengua (Octubre, 2020).

Lo expresado por Tomás nos lleva a repensar el conflicto en que se encuentran las lenguas originarias con respecto al castellano, su desplazamiento y el poco interés de los hablantes por preservarlas dentro y fuera del lugar de origen.

Llegar a la ciudad y dejar de hablar la lengua parece una situación inevitable, sin embargo, hay quienes viven en la urbe y no dejan de hablar su lengua e incluso la enseñan a las nuevas generaciones, esto ocurre entre algunas comunidades de migrantes triquis y mazahuas, lo cual permite que personas jóvenes se desarrollen como intérpretes de sus lenguas, primero en la cotidianidad de la comunidad migrante y la población mestiza, posteriormente de una manera profesional; si bien son los menos, es un ejemplo de lo que se puede hacer cuando se es bilingüe de cuna.

Volviendo a la historia de Cepiadet, otro de los retos para consolidar el trabajo de dicha organización fueron las dificultades. Venimos de condiciones socioeconómicas difíciles, uno no lo mira hasta que uno piensa en acceder a espacios que no son tuyos, tenemos dificultades para acceder a la educación, barreras emocionales y culturales que enfrentar, entonces, saliendo de la carrera lo que yo quiero es un empleo, una manera de solventar esas carencias de las que venimos, porque durante el tiempo que estudiamos tenemos trabajos precarios en restaurantes, como lava autos, por eso el proyecto de Cepiadet tardó seis años en consolidarse: venimos de condiciones estructurales complicadas, estas experiencias son compartidas con las y los compañeros de la organización (Octubre, 2020).

Dificultades materiales y económicas que enfrentaron sus fundadores al provenir de un pueblo originario

Las dificultades económicas vividas de manera individual y comunitaria fueron un obstáculo para el proyecto, el cubrir las carencias económicas que vivieron desde la infancia y tener un trabajo digno para mejorar el nivel de vida, son aspiraciones legítimas de los pueblos originarios.

Algunos obstáculos más por los cuales pasó el Cepiadet los enuncia Tomás:

El desconocimiento de lo que es una organización de la sociedad civil, términos de financiamiento, administrativos, no tuvimos alguien que gestionara por nosotros, fue hasta el 2012 que conocieron nuestro trabajo, tuvimos financiamiento internacional, en el 2010 y en el 2012 estuvimos a punto de cerrar, no había para pagar la renta, para cubrir otras necesidades. No contábamos con referentes, el trabajo apenas estaba arrancando (Octubre, 2020).

Después de sortear dificultades durante varios años, el Cepiadet es actualmente una de las organizaciones más reconocidas en todo el país, incluso en el ámbito internacional es un referente en cuanto a su labor en defensa de los derechos de los pueblos originarios, es quizá la organización más consolidada de intérpretes en lenguas originarias en México.

Entre el 2006 y el 2012 el equipo era intermitente, las y los socios fundadores que se tienen que ir, tienen oportunidades de trabajo, en la Fiscalía, en la Defensoría, era como un pacto no escrito que si tenían una mejor oportunidad se iban y trataban de apoyar a quien se quedaba. Para el 2010 llegaban nuevos integrantes, pero no sabían nada, había que formarlos (Octubre, 2020).

De lo dicho por Tomás es relevante el hecho de la solidaridad y reciprocidad con que se condujeron durante los difíciles inicios, estos valores forman parte del capital cultural adquirido en sus comunidades de origen y son pilares en la organización hasta la fecha.

Una vez consolidado un equipo de trabajo, el Cepiadet comenzó una etapa de institucionalización que trabajaba hacia lo interno y expandía

sus actividades hacia el ámbito de la formación de intérpretes, sobre todo para lo relativo a lo penal.

Actualmente dan cursos sobre pluralismo jurídico entre los funcionarios públicos de Oaxaca que atienden población proveniente de pueblos originarios, su labor se extiende a otros estados de la república.

En otras palabras, se encuentran en una etapa en la cual los retos para continuar su desarrollo como organización continúan presentes, Tomás menciona:

Han sido dos o tres años de un proceso de estabilización, actualmente los retos son otros, ahora somos una marca y un referente, ¿cómo logras un equilibrio entre las y los compañeros?, hay que llegar a acuerdos para los criterios de pago, un reto más es cómo consolidar un equipo de trabajo sin que se desintegre, ahora las condiciones son distintas. Partimos desde la experiencia situada de ver a otras organizaciones, hay organizaciones que no pasan de 10 o cinco años y hay un rompimiento, nosotros nos hemos logrado mantener 15 años. Esto ha representado mucho trabajo al interior, por ejemplo, ¿cómo conciliar las diferencias?, las distintas formas de ser, es un proceso de aprendizaje, son los ejercicios que más cuestan, los más cansados, hay que pensar en resultados de largo y mediano plazo, el tema económico es fundamental (Octubre, 2020).

Lo compartido por Tomás muestra el duro trabajo que realiza el Cepiadet no sólo en torno a los derechos lingüísticos y en favor de los derechos de los pueblos originarios, sino sobre todo a su interior, con el objetivo de consolidar el trabajo.

En cuanto a la conformación del Cepiadet, Tomás comenta:

Al inicio, pues sí, éramos puros egresados de la licenciatura en derecho, actualmente los abogados somos los menos en el equipo, hay compañeras y compañeros que provienen de otras disciplinas, eso ayuda mucho, porque como abogados pues sí somos más cuadrados, vemos la necesidad de ser multidisciplinarios, de mirar con otros ojos, desde otras perspectivas (Octubre, 2020).

Las lenguas con las que iniciaron fueron: *tu'un savi*, zapoteco de Valles Centrales y mixe, lenguas de las cuales son hablantes los fundadores

del Cepiadet. En sus testimonios refieren que la iniciativa surgió porque durante su servicio social, en distintas dependencias estatales en Oaxaca, se percataron de la falta de intérpretes y traductores en lenguas originarias, así como de las implicaciones que esto tenía para quienes no podían expresarse fluidamente en castellano.

Desde sus inicios hasta la fecha, diversas personas hablantes de lenguas originarias pasaron por las filas del Cepiadet, y algunas hoy forman parte de otros esfuerzos. Al mismo tiempo llegan nuevos integrantes, que fortalecen la labor de la organización, las experiencias, así como amplían la variedad de lenguas necesarias para los servicios de asesoría, defensa y traducción.

Para 2016 el Cepiadet contaba con un padrón de 120 intérpretes y traductores de las lenguas zapoteco, mixteco, triqui, chinanteco, huave, chatino, amuzgo, mazateco, chocholteco, zoque, cuicateco y mixe. Son 12 de las 16 lenguas habladas en el estado de Oaxaca, así se logra cubrir 124 variantes lingüísticas de las 176 habladas en el estado. El 2% de los intérpretes son certificados, 24% son acreditados y 74% son prácticos.⁹

Sin duda la labor del Cepiadet de impulsar la formación de hablantes en lenguas originarias para ser intérpretes y traductores rindió frutos con la realización de talleres y diplomados, entre otras acciones. Por ejemplo, la Desconferencia internacional, realizada por el Cepiadet en 2019, en la ciudad de Oaxaca, que reunió a intérpretes que ejercen su labor en distintos lugares, tales como Perú, Estados Unidos, Ciudad de México y Oaxaca, contribuyó al intercambio de experiencias y al reconocimiento de retos comunes. La importancia de los talleres radica en que los intérpretes en lenguas originarias se actualizan en técnicas de interpretación, lo cual mejora la calidad de su trabajo.

OMIT

La Organización Mexicana de Intérpretes Traductores en Lenguas Indígenas (OMIT), con sede en la Ciudad de México, se creó en 2010, después de varios años de trabajo del licenciado en derecho Benedicto Ayala Cortés y de personas con trayectoria migratoria hacia el Valle de México.

⁹ Los datos aquí presentados fueron proporcionados por Tomás López Sarabia.

Cabe mencionar que una de las primeras experiencias organizativas de los residentes en el Valle de México fue reunirse para mantener un vínculo con su lugar de origen, ya que encontrarse fuera del pueblo no implica dejar de ser parte de éste.

Benedicto Ayala Cortés estudió la licenciatura en derecho tras muchos andares por distintas partes del país, es originario de Santo Tomás Ocotepec, en la Mixteca Alta oaxaqueña. En esos caminos recorridos fue testigo de escenas de racismo y discriminación vividas por hablantes de lenguas originarias en tierras ajenas y propias.

Relata que de pequeño se trasladaba a Tlaxiaco con su padre, ahí era testigo de múltiples injusticias cometidas contra hablantes de tu'unsavi en un mercado dominado monetariamente por población blanca y mestiza.

Posteriormente, en la oleada migratoria de la Mixteca hacia el Istmo de Tehuantepec, Benedicto conoció tierras zapotecas y mixes, así como otros lugares donde confluían quienes hablaban mixteco, zapoteco, mixe y castellano; comenzó a darse cuenta de la gran diversidad lingüística del estado de Oaxaca. Conoció también los trayectos hacia los estados del norte del país; dichas experiencias le dejaron aprendizajes importantes sobre la discriminación, el racismo y la exclusión social a la cual se ven expuestos los hablantes en lenguas originarias.

Durante la conversación con Benedicto Ayala, me percaté que dentro de sus mayores preocupaciones están los temas relacionados con las injusticias que se reproducen en contra de los pueblos originarios, pues éstas se traducen en la negación de derechos o en un mal trato, que incluso pueden costar la vida.

En dichos trayectos se percató de que el racismo y la discriminación por hablar una lengua originaria son situaciones cotidianas, que ponen en condición de vulnerabilidad ante el abuso de poder a quienes la hablan.

Benedicto cuenta su trayectoria desde la experiencia de haber sido parte del grupo de personas residentes en la Ciudad de México que tomó un curso de formación sobre interpretación en lenguas originarias, que se convocó la entonces Secretaría de Desarrollo Rural de la Ciudad de México (Sederec) en el año 2000. En dicho curso coincidió con otras personas que compartían la trayectoria migratoria de sus lugares de origen hacia la Ciudad de México y decidieron organizarse,

pues se dieron cuenta de que acceder a la justicia que imparte el Estado era una demanda. Para lograr su objetivo se construyeron espacios de organización. Quienes fueron partícipes de estos esfuerzos pensaban que se podría lograr algo con los conocimientos adquiridos, así nació la Organización de Traductores Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas (OTIIGLI), la primera organización de América Latina en su tipo.

De estas experiencias provienen algunos de los integrantes de OMIT, que también se formaron en OTIIGLI en aspectos como el pertenecer a una organización multilingüe y la búsqueda de consensos al interior de la misma, sin que esto quiera decir que por contar con dichas experiencias el camino haya sido fácil.

Parte de la lucha de OMIT en la Ciudad de México es visibilizar la presencia de comunidades residentes provenientes de distintas partes del país, para que sus derechos sean respetados.

Sabían en carne propia lo que era ser excluido socialmente por el hecho de ser parte de un pueblo originario, habían visto a sus compañeras y compañeros de andanzas en la urbe ser acusados injustamente por un sistema penal que desconocían, en una lengua que no era la propia y sin oportunidad de defenderse.

Una de las dificultades a las cuales se enfrentan quienes pertenecen a OMIT es la falta de trabajo como intérpretes, es decir, no son llamados a actuar ante las instancias de impartición de justicia, por lo que su labor queda invisibilizada.

Cuando se pregunta a algunos integrantes de la Defensoría de la Ciudad de México: ¿por qué no recurren a las organizaciones que brindan el servicio de interpretación?, la respuesta es: “desconocemos que haya este tipo de organizaciones”.¹⁰

Según Honneth (2011), las organizaciones de intérpretes son invisibles para algunos, por tanto, se desconoce su labor, en consecuencia, no puede haber reconocimiento de éstas y los intérpretes. En este sentido, retomo las palabras de Benedicto Ayala: “actuamos cuando nos enteramos”, es decir, ante la falta de llamado por parte de las instancias de impartición de justicia, los intérpretes se hacen presentes gracias al capital social acumulado tras el paso por la urbe.

¹⁰ Diario de Campo de Yeimi López, febrero de 2021.

Hombres y mujeres, con diferentes oficios, se congregan en las oficinas de OMIT los días de la semana que les permiten sus labores cotidianas. Por ejemplo, Delia acudía los sábados a tomar su curso de formación, ahí coincidía con otras personas de diferentes oficios como panaderas, vendedoras de textiles, vendedores ambulantes o pequeños comerciantes.

Delia comenta: “Había quienes iban entre semana a tomar sus cursos, pues íbamos cuando podíamos, tenemos que trabajar, pero el día que nos llaman a la audiencia, ese día sí tenemos que ir, no podemos faltar” (Marzo, 2019).

Los retos son muchos, entre éstos el de la formación, los integrantes de la OMIT tienen experiencia migratoria, en su andar por la urbe configuraron la organización comunitaria de sus pueblos de origen. Dentro de sus aprendizajes se encuentran el cómo enfrentar problemas en una ciudad que es hostil ante la presencia del “otro”, una urbe racista y sexista poco tolerante ante la diferencia.

Delia me presta su libreta de apuntes, la hojeamos, me parece interesante que dentro de la formación que reciben se haga énfasis en la conquista, en la construcción de otro y el racismo. El estudio de dichos temas y conceptos lleva a comprender por qué las culturas y lenguas originarias viven un proceso de minorización constante.

Quienes integran la OMIT cuentan con la experiencia de la organización comunitaria, donde se reproducen los valores de la solidaridad, la ayuda mutua, la escucha, así como la toma de decisiones en colectivo.

Ello no implica que el trabajo sea fácil, se requiere conciliar la diversidad de pensamientos, de formas de concebir y nombrar el mundo, toda vez que se trata de organizaciones que por su composición multicultural y multilingüe enfrentan diversos desafíos internos y externos para consolidar su trabajo y desarrollar su labor.

Se hace camino al andar: abriéndose paso en el campo jurídico

Abrirse camino en un campo altamente jerarquizado como es el jurídico implica múltiples retos para las y los intérpretes, sin embargo, aprenden a sortear los obstáculos; esto implica un desgaste físico, mental y emocional que no es contemplado por el Estado.

Los profesionales del derecho no los reconocen como parte importante del proceso para el acceso a la justicia que imparte el Estado; dentro de su práctica no se encuentran habituados a contar con un intermediario que no sea profesional del derecho, esto es, las y los juzgadores por práctica, es decir, por *habitus*, se dirigen muchas veces a los abogados defensores, pero no a un intérprete.

Para comprender mejor la manera en que los profesionales del derecho tratan a los intérpretes, se hace pertinente retomar lo planteado por Nobeit Elias (2003) en su trabajo *Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros*. En este sentido, los profesionales del derecho serían el grupo establecido, mientras que los forasteros serían los intérpretes.

Respecto al grupo de establecidos, Elias (2003:220) refiere: “Este último cerraba filas y estigmatizaba a los forasteros como individuos de menor valor humano. Los establecidos estaban convencidos de que dichos forasteros carecían de la virtud humana suprema, del carisma de grupo distintivo, que el grupo dominante se atribuía a sí mismo”.

Los profesionales del derecho se atribuyen a sí mismos determinadas características, por ejemplo: son los únicos autorizados para interpretar la ley, adquirieron sus conocimientos tras el paso por la universidad, por ello, se sienten legitimados para cuestionar la forma en la cual los intérpretes adquieren sus conocimientos, por ello los colocan en una posición de dominados, al pertenecer al grupo de profanos dentro del campo jurídico y por hablar una lengua minorizada.

De acuerdo con Elias, los profesionales del derecho como el grupo de establecidos, mantiene cierto grado de cohesión, mientras que los intérpretes son un grupo que se va formando, poco a poco se van conociendo entre sí; ésta es quizá una problemática más que se suma a la labor de las y los intérpretes, ya que aún no forman un grupo cohesionado.

La cohesión del grupo establecido le permite mantener una posición de dominación, los profesionales del derecho comparten una visión y una forma de actuar ante quienes consideran ajenos e inferiores.

En este sentido, Elias (2003:224) argumenta: “Un grupo sólo puede estigmatizar efectivamente a otro en la medida en que se encuentra bien instalado en posiciones de poder a las que el otro grupo ve negado el acceso”.

Derechos de los intérpretes

Los intérpretes y traductores en lenguas originarias que intervienen en el ámbito de la justicia, deben cumplir con una serie de requisitos que les permitan laborar entre ellos: dominar su lengua materna y el castellano, es decir, ser bilingües; saber técnicas de interpretación, comprender términos jurídicos y conocer los derechos de los pueblos indígenas, entre éstos los derechos lingüísticos.

Flavio Vázquez López, integrante del Cepiadet, al participar en el programa de radio *Nuestros pueblos, Nuestros derechos*, con el tema “La importancia de intérpretes y traductores en lenguas indígenas”, mencionó:

Es necesario estar preparados, tener una formación, no por conocer la lengua y la cultura ya cualquier hablante puede ser intérprete, además el intérprete debe de conocer bien su propia lengua, hablar y comprender bien el castellano. Hay que argumentar términos jurídicos que no están en la lengua. Hay una preocupación de parte nuestra por la calidad de la interpretación, ésta tiene que ser buena.¹¹

Flavio nombra uno de los grandes retos que tienen las y los intérpretes en el momento de desempeñar su labor: argumentar términos jurídicos que no están en la lengua.

Una de las dificultades que enfrentan es la falta de espacios para la formación, actualmente no hay seminarios o talleres permanentes, en algunos momentos son las propias organizaciones las que cubren esta parte, con sus propios recursos o buscan aliados entre las instituciones académicas.

Otro inconveniente es la falta de presupuesto que destina el Estado para pagar su trabajo. Desde las instancias de impartición de justicia se pretende que realicen su trabajo de manera gratuita por formar parte de un pueblo originario. Al respecto Flavio comenta:

Quieren que el servicio sea gratuito, como somos indígenas y en nuestros pueblos se habla de tequio y trabajo comunitario, pues quieren que sea

¹¹ Los testimonios de Flavio fueron retomados del programa de radio del Cepiadet, *Nuestros pueblos, Nuestros derechos*, con el tema “La importancia de los intérpretes y traductores en lenguas indígenas”.

gratuito, eso no debe ser, es un trabajo lo que hacemos y como tal debe de pagarse, es el Estado el que debe garantizar el derecho de contar con un intérprete traductor en lenguas indígenas.

Ambos argumentos confirman la poca valía dada a la interpretación en lenguas originarias por parte de los profesionales del derecho; no se ve como necesaria para que las y los hablantes que se encuentran en conflicto con la ley accedan a la justicia que imparte el Estado. Este es otro ejemplo de cómo se violentan los derechos de los pueblos originarios dentro de las instancias de impartición de justicia, al no ser reconocido el intérprete y su labor.

Aunque el pago no sea seguro, hay intérpretes que acuden a las audiencias, el *habitus* comunitario¹² se hace presente cuando dicen: “cómo no voy a ir, si es mi paisano”.¹³ Conocedores de la importancia de que el indiciado cuente con un intérprete, ellos acuden, se trasladan por horas, en el caso de las mujeres, incluso buscan quién cuide de sus hijas e hijos, pues realizar una sola interpretación en ocasiones requiere de todo un día.

Una cuestión más a retomar del testimonio de Flavio es la relacionada con la obligación del Estado de garantizar el derecho de contar con un intérprete traductor en lenguas indígenas, lo cual no es una realidad debido a diversos aspectos como la falta de presupuesto para pagar este tipo de servicios, la necesidad de espacios para la formación de intérpretes y la nula sensibilidad de los funcionarios públicos hacia hablantes de lenguas originarias, entre otros.

Ante esto, son las organizaciones de la sociedad civil las que con su iniciativa cubren dicha demanda al ofrecer talleres, cursos, diplomados o conferencias, sin dejar de buscar alianzas y recursos para una formación constante.

Un egreso más que no está dispuesto a hacer el Estado son los gastos de traslado, ya que las y los intérpretes traductores a veces deben viajar del lugar donde se encuentren hacia otros estados.

¹² Denomino como *habitus comunitario* a las prácticas sociales de ayuda mutua, con que nos conducimos quienes hemos interiorizado y hacemos cuerpo, palabra y acción la solidaridad y reciprocidad, que se reproducen al interior de las comunidades residentes y comunidades de origen de los pueblos originarios.

¹³ Diario de campo de Yeimi López, enero de 2019.

Conclusiones

La labor de intérpretes en lenguas originarias es una ocupación no reconocida dentro del campo jurídico y por los profesionales del derecho, aunque se encuentre reconocida constitucionalmente y en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.

Tampoco se considera como legítima la manera por la cual las y los intérpretes adquieren su formación, no se reconocen los tipos de capitales con los cuales cuentan, el capital cultural adquirido durante su formación como intérpretes y el capital adquirido en la comunidad de origen. Agrego a dicho planteamiento el hecho de que quienes realizaron trayectorias migratorias sin tener estudios formales, también cuentan con un capital cultural propio. Es decir, estas trayectorias migratorias les dotan de experiencias, conocimientos que se traducen en formas de actuar y les permiten contar con estrategias para salir adelante en múltiples situaciones.

Los migrantes también cuentan con el capital cultural adquirido dentro de su comunidad y lo hacen valer, aunque se encuentren fuera de su comunidad de origen.

De acuerdo con Bourdieu (2000), en su obra *Cosas dichas*, son distintos los recursos con los que cuentan los agentes sociales: algunos los adquieren en su paso por instituciones de educación y otros en la vida cotidiana.

Hay momentos en que ambos capitales se conjugan, se hacen presentes para resolver problemas comunes, ya sea en sus lugares de origen o en la urbe, entonces los agentes sociales se enriquecen con las experiencias, las internalizan, comienzan a formar parte de sus prácticas sociales, las vuelven cuerpo, acción y habla, es decir, un *habitus*.

La conjugación de los capitales adquiridos por los intérpretes se hace presente cuando toman su papel en las instancias de impartición de justicia, esto les permite, en términos de Goffman (1997) planteados en su trabajo *La representación de las personas en la vida cotidiana*, representar su papel en el momento de su intervención.

Representar su papel, posicionarse al interior del campo jurídico en el caso de algunos intérpretes, les proporciona el reconocimiento de su práctica. Esta es la experiencia del Cepiadet y la OMIT, que, como organizaciones, se colocan en una mejor posición dentro del sistema penal mexicano para lograr que la figura del intérprete sea no sólo reconocida, sino aceptada.

Asimismo, se forman alianzas al interior del campo jurídico, que inclinan la balanza en favor de los derechos de los pueblos originarios, para que éstos y sus integrantes puedan acceder plenamente a la justicia que imparte el Estado desde una perspectiva pluricultural y con pertinencia lingüística.

Sin duda falta mucho por trabajar en favor de los derechos lingüísticos de los pueblos originarios, sin embargo, el recorrido hecho por las organizaciones aquí mencionadas da muestra de que se hace camino al andar.

Bibliografía

- Bourdieu**, Pierre (1985), *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Ediciones Akal.
- (2000), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- (2001), *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2006), *La dominación masculina*, España, Anagrama.
- Brice Heath**, Sherley (1977), *La política del lenguaje en México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Cepiadet** (2008), *Los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas de Oaxaca en el acceso a la justicia: marco teórico práctico*, Oaxaca, México, Sedesol.
- Elias**, Norbert (2003), “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 104, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 219-251.
- Escalante** Betancourt, Yuri (1999), “Zonas del silencio: la supresión de la alteridad lingüística en los procesos judiciales”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 35, diciembre, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 53-59.
- (2015), *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, México, Juan Pablos Editor.
- (2018), “Usos y costumbres del peritaje antropológico”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 57, México, pp. 72-81.
- Fanon**, Franz (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Ediciones Akal.

- Goffman, Erving (1997), *La representación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Honneth, Axel (2011), *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta.
- Iturralde, Diego (1997), “Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas”, *Alteridades*, vol. 7, núm. 14, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 81-98.
- Kleinert, Cristina (2016), *Formación e iniciación profesional de intérpretes de lenguas nacionales mexicanas para la justicia: el caso de Puebla*, tesis de doctorado, Universidad Veracruzana, Universiteit Antwerpen.
- Martínez, Juan Carlos (2004), *Derechos indígenas en los juzgados: un análisis del campo judicial oaxaqueño en la región mixe*, Oaxaca, México, INAH.

Guerra contra el “narco” y vida cotidiana en Tierra Caliente, Guerrero. Más allá de la violencia criminal

SARAHÍ RUEDA ALFARO

Introducción

HABLAR, ESCRIBIR O LEER SOBRE LA VIOLENCIA, incluso pretender ser especialista para decir qué se debería hacer o no al respecto no es lo mismo que vivirla. El fenómeno creciente de las espirales de violencia, derivada de “la guerra contra el narco”,¹ transgredió a tal punto la dimensión nacional que no sólo adquirió fuerza y poder, también incrementó su presencia en todo México. Se habla de distintos grupos armados relacionados con el narcotráfico que disputan las “plazas” por todo el territorio nacional, en medio de estas disputas territoriales quedan atrapados espacios que representan recursos naturales y mercancías, pero también espacios vividos y apropiados simbólicamente. En el marco de esta creciente violencia se dibujó un escenario complejo para la sociedad, sobre todo porque esta disputa entre contrarios trae consigo los más diversos efectos al interior de los pueblos, comunidades, municipios y regiones.

¹ Política de seguridad del gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) contra las drogas. Estrategia militarizada que suponía hacer frente y combatir a los grupos criminales. Hoy, Genaro García Luna, secretario de Seguridad Pública en México, durante su sexenio, quien encabezaba la sangrienta guerra, está sujeto a proceso judicial en Estados Unidos acusado de vínculos con el narcotráfico.

La violencia criminal rediseña territorios y vínculos, gracias a esto logra pasar desapercibida para la mirada externa; si no es visible, nada pasa ahí. Es así como los grupos armados se convierten en parte de la vida cotidiana de muchos pueblos y comunidades, incluidos los lugares más recónditos del estado de Guerrero, donde la violencia criminal se afianza cada vez más; este es el caso de Tierra Caliente, región a la que pertenece el pueblo del que se hablará en el presente escrito.

A un panorama de injusticias y demandas históricas no resueltas, en Tierra Caliente, Guerrero, se suma la violencia criminal que afecta la vida cotidiana en distintos grados, siempre de la mano de la pobreza, la marginación y la desigualdad, elementos que agravan la violencia sistémica en la que viven y a la que se agrega la pandemia derivada del SARS-CoV-2. El pueblo calentano del que se habla en el presente texto logró hacer vivible aquello que no lo era, mediante la puesta en práctica de una especie de permisibilidad de los grupos criminales y, en una expresión de “resistencia” por parte de la población, tienen que continuar con su vida cotidiana en medio de las violencias que se desbordan sobre ellos.

Este capítulo es parte de un trabajo más amplio en el que se puso de relieve que la localidad no se explica por sí misma, de ahí la relación entre las diferentes escalas, espacios y tiempos. En gran medida fue una investigación cualitativa que tuvo como objetivo la inclusión del ámbito subjetivo y de las experiencias personales, esto permitió un acercamiento más a lo concreto, a lo específico y a lo cotidiano (Blanco, 2011). Sin embargo, algunos hechos se vinculan con relaciones que van más allá de la cotidianidad, por lo que no pueden reducirse a una cuestión meramente local. Si bien el presente texto se centra en las transformaciones que la violencia vinculada con el narcotráfico han producido en El Vallecito,² se debe entender que llegar a la posición en la que se encuentran hoy los grupos armados no fue espontánea y es importante no olvidar la historia.

² Debido a las condiciones que se han construido a partir de la violencia ligada al narcotráfico y por una seguridad tanto del informante como de la propia, el anonimato –posicionamiento metodológico necesario– se reflejará en la redacción, llamando al pueblo El Vallecito, localidad o pueblo y se recuperaron nombres históricos de la entidad para los entrevistados.

El Estado y el campo: una relación ambigua

El narcotráfico no es nuevo en nuestro país, hay elementos históricos que evidencian los nexos entre éste y el Estado, sin los cuales esta actividad ilícita simplemente no existiría (Astorga, 2012). Fue ahí donde se crearon las condiciones sociales, políticas, culturales y económicas que hoy colocan al tráfico de drogas como una pieza clave en las relaciones de poder y donde la impunidad y la corrupción se convirtieron en elementos clave de la actuación institucional. Por ello hace falta dar cuenta no sólo del papel del Estado como socio, fundador y colaborador del negocio del tráfico de drogas desde la actuación de algunos de sus funcionarios, también en su acepción más amplia, es decir, el Estado concebido como una forma social, que se materializa en distintas expresiones que van desde “las instituciones de gobierno: los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, al ejército, la policía y la administración pública, así como –en un registro más extendido– a la educación, los sindicatos, los medios de comunicación, la religión e incluso la familia” (Jessop, 2014:21). En este sentido, el Estado también es parte del problema en todas sus esferas.

La forma social conocida como Estado de Bienestar, que operó durante la mayor parte del siglo XX, representó “un alto grado de regulación administrativa de la reproducción del trabajo en seguridad social, salud y educación” (Hirsch, 1996:22). Pero este modo de regulación sólo cubrió a ciertos sectores, sobre todo a aquellos ligados a la producción industrial con el fin de asegurar el nuevo orden social capitalista. El fordismo³ “no sólo revolucionó la organización del trabajo capitalista, también las estructuras de clase, las pautas de valores y los modos de vida” (Hirsch, 2001:108). La industria creció y diversificó la urbanización avanzaba desmedida; el proceso de modernización hizo distinción, de modo que el campo quedó marginado y se convirtió en una especie de *reservorio* de materias primas.

Fue allá donde hubo presencia del Estado de Bienestar, a donde los grandes movimientos migratorios de la periferia buscaban llegar, ahí se cubría a quienes mantenían y generaban ganancias; ahí, menciona

³ Es la configuración histórica del capitalismo, que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y hasta mediados de la década de 1970 fue determinante para las condiciones globales sociales, económicas y políticas. Este periodo histórico tiene su origen en la implementación de la producción masiva taylorista en las plantas automotrices de Henry Ford (Hirsch, 2001:107-108).

Hirsch (2001), existía un “Estado de seguridad”, en el doble sentido de la palabra, como Estado de Bienestar y como Estado burocrático de control y vigilancia. Todo lo contrario sucedía en zonas donde no hubo siquiera el espejo de lo que aquello significó, lugares marginados o periféricos que no desaparecieron, pero que vivieron una transformación con condiciones sociales, económicas, políticas y culturales totalmente dispares y *sui generis*, zonas que quedaban fuera del interés proteccionista del gran capital.

Si bien la presencia del Estado de Bienestar no fue total, los efectos de su desmantelamiento llegaron a cada rincón del territorio nacional, debido a la descomposición al interior de las instituciones de gobierno, la incapacidad de garantía respecto de la seguridad y, junto con ello, al respeto de los derechos humanos; la puesta en práctica de políticas neoliberales, políticas estatales mal planteadas o nulas y en contra parte, el abandono de la política social. El Estado ya había elegido su lugar, “se subordinó al capital para convertirse en un momento esencial de operación y un componente central de la reproducción social” (Hirsch, 1996:26).

Se abrió paso al nuevo modelo de acumulación posfordista, que incluye nuevos productos, tecnologías de producción y comunicación, formas de organización laboral y un nuevo impulso de internacionalización que se traduce en una renovada globalización dentro de las relaciones del capital y, como consecuencia de este desarrollo, un fuerte desplazamiento de las estructuras económicas y políticas internacionales, así como de las relaciones capitalistas de dominación y de dependencia a escala mundial. De este modo, no existe país que sea independiente de la dinámica de los procesos globales de acumulación y circulación capitalista (Hirsch, 2001). Este nuevo modelo de acumulación requiere de una reorganización y, dentro de ella, uno de los efectos directos es poner en circulación “nuevos territorios”, es decir, aquellos aparentemente olvidados y marginados pero que, dentro de este nuevo orden, entran en el horizonte de la nueva lógica mercantil como territorios en disputa, con el fin de continuar el proceso que permita cubrir o satisfacer las nuevas necesidades.

Frente a este orden de ideas, lo cotidiano se vuelve un punto más en la lista para su reproducción dentro de la sociedad capitalista. Las zonas marginales son los lugares que históricamente sufren los efectos directos e indirectos de la ausencia de Estado y la falta de un Estado de Bienes-

tar, y en adelante una premeditada ausencia de éste. Las zonas olvidadas o marginales que, no desconectadas totalmente del mercado, se ven envueltas en medio de una vorágine que obedece a una dinámica global de transformación, que sacude de manera vertiginosa a estos territorios, pues en el pasado su incorporación había sido a paso de caracol, por lo que sus transformaciones locales y cotidianas habían sido apenas perceptibles. De esta forma, El Vallecito se inserta en la lógica del capital, en un proceso de acumulación histórico y continuo, pero con mayor dinamismo.

En este tenor, el tráfico de drogas adquiere otra lógica con la liberalización de los mercados. Los efectos de transformación a los que está sujeta la localidad son generados a partir de la triada Estado, narcotráfico y mercado, donde el telón de fondo es “la guerra contra el narcotráfico”. Bajo este escenario, las relaciones de dominación y dependencia generan una jerarquización de espacios en los que se incluye al pueblo, interconectados sí al mercado nacional, pero ligados directamente con el mercado internacional.

El aparato estatal, la población y el territorio, las tres características claves del Estado, se desarticularon, sumidas en una zona gris, no sabemos quién es el “bueno” o quién es el “malo”. El Estado parece no contar con el monopolio de la violencia y tampoco ha podido controlar la violencia ilegal; desde hace tiempo maniobra desde los dos bandos, incluso podríamos entender que voluntariamente dejó de operar en distintos lugares de economía natural⁴ para que el capitalismo entrara en sus distintas formas y mecanismos, aunque no necesariamente por medio de las grandes empresas, industrias o megaproyectos. Con las características necesarias, *gente de fuera*⁵ encontró en este pueblo las condiciones indispensables que permitieron incluirlo en el circuito de circulación y reproducción del capital, para dar paso a la instauración de la violencia criminal articulada al narcotráfico.

En este sentido, el narcotráfico no sólo comprende las drogas. María Celia Toro (2009) explica que éste implica la producción y distribución de estupefacientes en todo el país, el tráfico internacional de éstos

4 El capitalismo se desarrolla históricamente en un medio social no capitalista, el capital no puede reproducirse a sí mismo, una de sus fuentes, por ejemplo, son las unidades campesinas y la forma en cómo están organizadas.

5 Manera local de llamar a las personas que no son de la localidad.

y su consumo, así como las políticas de los Estados para su combate. Si bien el concepto como tal ya representa un entramado de problemas y relaciones, provoca otros fenómenos colaterales como la violencia en sus diferentes expresiones y no sólo entendida como la agresión intencional o el daño físico.

Frente a esta ausencia premeditada del Estado y, por ende, vacíos de autoridad políticos y legales, el pueblo se convierte en un escenario ideal para operar y diversificar no sólo el tráfico de drogas, sino las múltiples actividades lícitas e ilícitas. No tener presencia de instituciones estatales encargadas de la seguridad pública de manera permanente convierte de facto a los grupos armados en representantes de la autoridad extralegal ante la ausencia de quienes legalmente deberían serlo. Son estas formas de poder paralelas quienes disputan el dominio y la soberanía local frente a otros grupos armados, incluso obtienen el control “territorial-político”. La situación del país respecto de la violencia criminal es preocupante, hoy el tema de seguridad continúa pendiente en la agenda⁶ del actual gobierno, que sigue sin pronunciar una política de seguridad clara.

Un pueblo de Tierra Caliente, Guerrero

“El primer grupo llegó en el 2005...”

Hasta hace algunos años el narcotráfico como actividad era imperceptible; hoy esta actividad transforma al país profundamente y deja ver cada una de las formas en las que opera. Los últimos años de presidencia de Vicente Fox fueron de un incremento en la violencia relacionada con el narcotráfico y de altos niveles de corrupción e impunidad. No obstante, lo peor todavía estaba por venir: el número de víctimas, las desapariciones, así como los incidentes de corrupción en todos los niveles del Estado empeorarían entre 2006 y 2012, durante la segunda presidencia panista, la de Felipe Calderón (Pansters, 2014:11, 112). A su llegada, el mapa de

⁶ Pues parece que toda la política del actual gobierno, encabezado por Andrés Manuel López Obrador, está enfocada en obtener resultados a mediano y a largo plazo, con programas como Jóvenes Construyendo el Futuro, Sembrando Vida, la Red de Universidades Benito Juárez y el sistema de becas para estudiantes de todos los niveles, etcétera.

violencia cambió en México, “la guerra contra el narco generó niveles de violencia que han dominado el 80% del territorio mexicano” (Flores, 2019).

La estrategia de combate frontal ayudó a que en la entidad sureña la siembra de mariguana y amapola,⁷ que para los campesinos era una forma de sobrevivencia, se convirtiera en un cultivo de alto riesgo debido a la disputa territorial entre los grupos criminales. No obstante, hay regiones dentro de la entidad que se han visto sumergidas en esta vorágine de múltiples violencias, reconocidas por quienes viven ahí, como La Sierra del Filo Mayor o Tierra Caliente.

El Vallecito se encuentra enclavado en las estribaciones de la Sierra Madre del Sur y forma parte de la región llamada Tierra Caliente, en Guerrero. Hablamos de un pueblo que desde años atrás entre sus actividades económicas⁸ cuenta con el cultivo de enervantes.⁹ Y si bien ésta es una actividad ilícita, para quienes se dedicaban a ello no representaba mayores riesgos,¹⁰ por lo que para algunas familias del pueblo resultó ser un cultivo que permitía vivir sin tanta escasez frente a las precarias y pocas opciones de empleo y de ingreso. Para la población, las condiciones en las que viven son “normales”, “en los pueblos siempre hay pobreza, los gobiernos siempre son los mismos y más acá donde muy pocas cosas llegaban” (Eucaria, 2020). Es una vida cotidiana fundada en una violencia originaria que antecede al pueblo y sobre la que éste fue cimentado.

El proceso de modernización en la región generó desigualdades, inequidades, exclusiones, discriminaciones y toda clase de desequilibrios

⁷ Cultivos que en la entidad sureña se realizaban como complemento de la economía doméstica.

⁸ Siembra de maíz, remesas, actividades comerciales y cultivo de enervantes.

⁹ En conversaciones con los habitantes, el cultivo de enervantes tiene presencia en el pueblo desde mediados de la década de 1960.

¹⁰ Salvo para los involucrados en estos cultivos, que de lo único que tenían que cuidarse era de ocultar las siembras a “los verdes” para que, en sus visitas esporádicas, no encontraran la parcela ni por aire ni por tierra, y así poder pactar y asegurar la venta de sus cosechas; sin embargo, no era un secreto que algunos campesinos lograran que los verdes pasaran por alto sus siembras y siguieran de largo “sin ver”. En un mundo que a la distancia parece copado sólo por hombres, la participación de las mujeres es fundamental en toda la cadena, desde la comedera, la siembra, el trasiego, la comercialización, de espía, hasta los pactos y negociaciones que dependen principalmente de ellas con los verdes, lo que, por otro lado, evidenciaba el circuito de complicidades en el que esta producción se insertaba.

que se hicieron públicos desde finales de la década de 1950. Cabe recordar que Tierra Caliente está conformada por porciones territoriales de Michoacán y del Estado de México, además de Guerrero; en este sentido hay condiciones históricas que comparte con estas subregiones. Esta situación complejiza la diversidad del espacio geográfico compartido, marcado por una fuerte presencia de identidades regionales, que se identifican con subsistemas económicos no siempre articulados entre las distintas porciones territoriales (Maldonado, 2010), y tampoco al interior de cada una de ellas.

Por su ubicación geográfica y por su escasa infraestructura comunicacional, algunos pueblos de Tierra Caliente en Guerrero presentan una situación paradójica: por un lado, son comunidades aisladas, por otro, están integradas y enlazadas, aunque no de manera visible y expresa desde hace tiempo, al mercado de las drogas. Si bien la economía local estaba ligada, de alguna manera, con el mercado nacional mediante el mercado regional, fue con la siembra de mariguana que llegó el ferrocarril al pueblo.¹¹

Con la producción y venta del enervante, la comunidad se ligó con el mercado internacional, su economía era puramente local, con producción de autoconsumo hasta que aparecieron estos cultivos. Hay pues una transformación de la vida cotidiana a partir de esta interconexión con el mercado externo. Parecía que El Vallecito estaba aislado, sin embargo, desde la década de 1960 (Astorga, 2012) mantenía una especie de puente no dimensionado que lo conectaba mediante la producción y venta, no sólo con el mercado nacional, sino con el espacio global de las drogas, dinámica que se modificaría con las políticas neoliberales. Con el tiempo, su condición de aislamiento y comunicación deficiente fueron limitantes para los habitantes y, para las instituciones gubernamentales, justificaciones; mientras que para los grupos criminales resultaron ser características ventajosas.

La “nueva violencia” trastocó otras formas de la vida cotidiana del pueblo y su entorno regional, expresiones que no se habían manifestado en ninguna época anterior:

¹¹ Referencia a la novela *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, “El inocente tren amarillo que tantas incertidumbres y evidencias, y tantos halagos y desventuras, y tantos cambios, calamidades y nostalgias había de llevar a Macondo”.

Yo creo que esto empezó como en el 2006, empezó la situación en todo el estado... en Acapulco¹² se empezaban a decapitar militares y empezó más fuerte el problema con el narcotráfico, a partir de entonces empezaron los problemas en el pueblo. Empezaron a llegar personas que no pertenecían al pueblo ni a los pueblos aledaños, empezaban a hacerse de cultivos, o a amenazar a los campesinos a que sustituyeran el maíz por la mariguana (Nicolás, 2020).

Personas relacionadas con el narcotráfico llegaron poco a poco al pueblo, eran integrantes de por lo menos tres bandos identificados,¹³ mismos que no se quedaron en la disputa sólo de El Vallecito, más tarde reconocieron otros lugares aledaños al pueblo por los que también comenzaron a pelear. Las consecuencias colocaron al pueblo en la columna vertebral de todo este andamiaje. “El primer grupo llegó como en el 2005, el grupo armado que pertenecía a Los Zetas” (Ignacio, 2020):

Fue un momento en que en el pueblo se decía que las cosas estaban muy feas, mucha gente bajando de los cerros, que ya empezaban a adueñarse incluso de las casas, las casas que se veían solas y ya nadie los podía sacar, aunque viniera el dueño. La gente ya no se sentía segura y empezó también a salirse (Benita, 2020).

Me impacté una vez que llegamos, había hombres con pistolas o metralletas colgadas, no sé bien qué armas eran, y estaban en la plaza, recargados en los portales o tomando refresco y la gente muy tranquila, nos quedamos con cara de miedo y nervios. Bajamos a platicar con Amelia y le preguntamos. Nos dijo que eran narcos y que habían llegado a un acuerdo con el pueblo de que ellos no querían conflicto y que incluso estaban para protegerlo a cambio de que pudieran estar ahí y que la única advertencia era que las personas sólo podíamos estar a determinada hora de la noche porque no nos convenía salir por algún enfrentamiento que se pudiera dar con otros grupos rivales [...] Lo primero que hicieron fue reclutar adolescentes, y reclutaron a hombres más grandes; como eran caras conocidas

¹² Dato que coincide con el origen de la aparición de violencia en Acapulco que la convierte en foco rojo de la criminalidad (Infobae, 2021).

¹³ En las conversaciones con los habitantes de la localidad se habla de tres grupos: los Zetas, la Familia Michoacana y el Cártel Jalisco Nueva Generación.

del pueblo, eran los que estaban al frente, supongo que para que la gente no tuviera miedo de las caras nuevas. Había muchas casas abandonadas, una de ellas el cuartel de los soldados y me pregunté: ¿Ya no vienen los soldados? No vi ningún tipo de autoridad ahí, más que la de los narcos (Clementina, 2021).

Anteriormente, el modo de comercializar los enervantes no ponía en riesgo a las personas, ya que las cosechas se vendían al exterior, los campesinos se ponían de acuerdo entre ellos mismos para completar lo que se pactaba y una persona del pueblo era quien les compraba toda la mercancía. Cuando esta persona ya no pudo comprarles más, comenzaron a entrar compradores externos, la libertad de vender a quien mejor pagara las cosechas cambiaría a partir de 2005. Además del arribo de la “nueva violencia” surge otro fenómeno con la declarada “guerra contra el narco”: las autodefensas,¹⁴ sin embargo, dicho concepto ya no se refiere a la definición de la anterior nota al pie, pierde su carácter de origen y finalidad. La categoría se desdibuja para pasar a ser un concepto que los *grupos armados* utilizan, de modo que afiance su arribo a las comunidades o pueblos para ser legítimos frente a otros grupos similares:

Poco después empezaron las autodefensas ahí en el pueblo, sería como en el 2009, 2010. Ellos se proclaman autodefensas, pero son autodefensas narcas, en aras de dar protección al pueblo y de los grupos que ahí mismo dominan (Nicolás, 2020).

Llegó el grupo conocido como la Familia Michoacana, eran dos líderes del grupo armado cuando ingresaron a nuestro lindo pueblo, pero ya también acompañados por personas originarias de acá. Al principio llegaron haciendo levantones, a los puros que estaban dentro del negocio con el grupo de los Zetas. Y pues cuando ya sacaron a ese grupo y se quedaron con “la plaza” se presentaron ante el pueblo como que le darían protección. Incluso

¹⁴ A ocho años del surgimiento de las autodefensas, sus fundadores reconocen que la constitución de estos grupos respondió a la omisión que habría existido en los gobiernos federal y estatal, para hacer frente a las organizaciones criminales que operaban en Michoacán entre 2006 y 2012, periodo en que el ex presidente Felipe Calderón declaró “la guerra contra el narcotráfico” (Guerrero, 2021).

cuando llegaron, apoyaban económicamente a los señores mayores, pero sólo mientras se apoderaban de “la plaza”. Los problemas iniciaron cuando comenzaron a pedir “apoyos económicos”, mejor conocidos como cuotas¹⁵ (Juan, 2018).

A los más adinerados, productores o comerciantes del pueblo, como a Amelia, que tuvo que cerrar su negocio e ir con un policía por su mercancía, después se tuvo que ir del pueblo, no sé qué problemas tuvo con ellos, pero obviamente la amenazaron. La otra fue Caro, a ella me la encontré cuando comenzaron las tragedias, me dijo que a su tío lo habían matado porque no había querido cooperar con las cuotas que porque: “tenemos mucho dinero, no sé a qué dinero se refieren” (Clementina, 2021).

Uno de los objetivos de los armados es el acaparamiento y control de la cosecha de amapola y mariguana,

La cosa es muy estricta, no le pueden vender a otro grupo, sólo al que está y ellos ponen sus precios; antes se la vendías al que mejor la pagaba (Ignacio, 2020). Ese fue otro problema, ya que la pagaban al precio que querían y explotó la bomba cuando a varios no les pagaron el producto, entonces algunos optaron por venderla por otro lado y al enterarse los ubicaron y los levantaron (Juan, 2018). Ahí sí ha habido muertes por venderla a otros. Cuando empezó ese tipo de problemas, mucha gente se salió a habitar en otros lugares por el miedo (Ignacio, 2020).

Aquí todo el tiempo y toda la vida las generaciones se han dedicado a eso, antes valía, había precio, aquí no hay mucho movimiento, no hay recursos y era la forma en que podías agarrar un poco de más dinero. Antes sólo tenías que cuidarte del gobierno, de los soldados y ahora, tienes que cuidarte de los grupos armados, por eso ya muchos no siembran. A veces venían y les decían dámela, pero a veces no la pagaban y ¿qué les puedes decir pues? Todos los que andan en eso son así, a lo mejor unos te lo piden de una forma y otros con violencia, a eso se dedican. No tienen ingresos ni trabajo, ese es su trabajo (Ignacio, 2020).

¹⁵ Extorsión, una de las modalidades de los grupos criminales para exigir dinero cada cierta temporalidad a las personas a cambio de “su bienestar”.

Así que no había muchas opciones, “mientras unos tuvieron que huir, otros terminaban como el tío de Caro, el pueblo ya no era seguro” (Clementina, 2021).

Se quedó la Familia Michoacana por un transcurso de dos años, las personas que ya habían corrido anteriormente para entrar ellos, algunos eran de los Zetas, pero regresaron con el apoyo de Jalisco Nueva Generación y ahora sacaron a la Familia (Ignacio, 2020).

Igual matando y levantando a los que están relacionados con la Familia (Juan, 2018).

Los de la Familia quieren regresar, y es la guerra que hay ahorita entre el Cártel Jalisco y la Familia Michoacana. Recientemente se ha hecho visible porque ha habido desplazamientos de los otros pueblos debido a los enfrentamientos (Ignacio, 2020).

Como consecuencia de lo anterior existen desplazamientos de los otros pueblos y rancherías:

En esos pueblos cercanos ya fueron desplazados, y si hay más gente en el pueblo es por la gente que se viene para acá, porque además había muchas casas solas de la gente que se fue de acá y llegaba la gente de afuera a habitarlas. Hasta yo que soy del pueblo, me voy por una semana y cuando regresaba, veía a un buen de gente que ni conocía, ¿Qué llegué a otro pueblo o qué? Y son puros campesinos, personas que andan apoyando al grupo porque quieren regresar a sus pueblos y andan todos armados (Ignacio, 2020).

Es pues una composición de habitantes del pueblo, habitantes de afuera, de los distintos bandos y de los desplazados de las rancherías y pueblos aledaños:

Eso comenzó a partir de este sexenio,¹⁶ no es que tenga una relación directa, pero a partir de entonces comenzó a pasar porque en anteriores sexenios se

¹⁶ El sexenio del presidente Andrés Manuel López Obrador (Morena), ya que en los anteriores sexenios –ambos panistas 2000-2012– “la guerra contra el narcotráfico” provocó efectos que se extendieron y sumieron a todo el país en una espiral de violencia que hoy continúa.

dejaron crecer y crecer, a tal nivel que ahora pueden llegar y pueden desalojar a la gente y sacarla de sus hogares (Vicente, 2020).

Nosotros como pueblo más importancia les hemos dado, porque todo lo que pasa van y les chismean a ellos, “y le voy a decir a los armados”. Hasta si hay problemas entre parejas, ellos lo solucionan (Ignacio, 2020). Si tienen problemas, antes que recurrir a la autoridad legalmente constituida recurren a ellos (Vicente, 2020). Da mucha tristeza saber cómo le está yendo, hasta a sus alrededores (María, 2021). A ese ambiente yo no regresaría a vivir (Benita, 2021).

La irrupción de la delincuencia organizada, que busca el control del corredor que conecta la Tierra Caliente de Guerrero con la Costa Grande, provocó el desplazamiento de cientos de personas y la organización de grupos de autodefensa.

Hubo comunidades que se armaron apoyando al Cártel Jalisco para que no entrara la Familia Michoacana, sobre todo para no entrar en extorsión, porque ellos sí son así. Lo veíamos en Altamirano o con empresas grandes como Coca Cola, Bimbo, gaseras, a todos ellos los tienen controlados.¹⁷ Cobran cuotas a cualquier negocio. Estos del Cártel Jalisco se dedican a la compra y venta de droga, toda la goma, amapola, que es lo que sale de la sierra y que es lo que pelean al final de cuentas, son más tranquilones.¹⁸ Pero aquellos de

¹⁷ Los empleados del centro de distribución Coca-Cola Femsa de Ciudad Altamirano, al sur del estado de Guerrero, fueron blanco de agresiones y amenazas por parte del crimen organizado durante dos meses, además de que las instalaciones de la empresa se vieron afectadas. El resultado: después de cuatro décadas en la plaza, el 23 de marzo de este año la embotelladora anunció el cierre de sus operaciones por tiempo indefinido. El cobro de derecho de piso es uno de los problemas que azota a los negocios en Tierra Caliente, los cuales se ven obligados a pagar cantidades que van desde los 5 mil hasta los 50 mil pesos mensuales, depende del poder adquisitivo de la víctima (Salvatierra, 2018).

¹⁸ El Aguaje, municipio de Aguillilla, Michoacán. Un pueblo con efectos diferenciados, desde los diferentes grupos armados a partir de esta guerra, una guerra que se remonta al 2000, pero que se hace oficial en 2006. Ahí operaba el Cártel Jalisco Nueva Generación, tenía sus barricadas, obligaba a los habitantes a formar parte de sus filas, hoy es un pueblo fantasma, la gente fue desplazada. Sin embargo, un comandante del Cártel Jalisco Nueva Generación en Michoacán –así se identifica en el documental– hace mención de que apoyan en la lucha por la “liberación” de sus pueblos, “no pueden decir que nosotros secuestramos, robamos o extorsionamos, nosotros no nos dedicamos a eso, nosotros somos narcotraficantes, nosotros producimos, exportamos y vendemos droga... esa es la empresa de nosotros” (VICE, 2021).

la Familia no se la piensan, te secuestran, te matan, apenas se llevaron a dos de aquí del pueblo, sólo andaban trabajando, no tienen nada que ver con grupos armados, simplemente por el hecho de que sean de acá. Lo que pasa es que al pueblo sí lo afecta, ya hay muchas riñas personales, por ejemplo, la Familia Michoacana, uno pasa por donde están ellos y si es del pueblo lo secuestran, los detienen o los obligan a trabajar con ellos. Los del pueblo no pueden ir a Altamirano, no pueden cruzar. Antes, trabajábamos para cobrar, ahora tenemos que pagar para trabajar. Ya está igual donde quiera, me ha tocado entrar y lo mismo que les hacen a otros me lo hacen a mí, pagar pensiones, credencial, con quién vas, adónde... (Ignacio, 2020).

Entre los mismos grupos armados comenzaron a repartirse el territorio, en consecuencia, la libre movilidad dependerá de quién controle las diferentes zonas, eso permite pasar o no con seguridad por ciertos caminos y carreteras. El territorio y los caminos se volvieron propiedad de los diferentes grupos que actúan sin restricción alguna por parte del gobierno. “Al pueblo lo disputan por el motivo de que es un lugar de refugio, no llega el gobierno, no llega nada. Pueden andar libres aquí, como si nada, es un buen escondite para todos los grupos, sólo hay dos entradas al pueblo y están controladas” (Ignacio, 2020). Los grupos armados son vistos como factores de poder, que representan una amenaza en tanto tienen los medios coercitivos y llegan a ocupar los espacios vacíos que el Estado dejó. Su presencia y capacidad son de tal magnitud frente a estas comunidades que pasan a formar parte del paisaje (visual, institucional, simbólico, estético, mítico, etcétera) y son capaces de generar una nueva normalidad.

“Ellos son la policía, la autoridad, todo, incluso la población los ve como un gobierno” (Vicente, 2020). No obstante, la seguridad no está garantizada, aun cuando el grupo armado en turno se presente como el protector:

Creo que aunque se legalice la mariguana o la amapola no va a resolver mucho el problema, porque ya está muy enraizado en esta zona y no van a permitir que les quiten su negocio, creo que esto va a empeorar y sí que van a surgir conflictos armados, van a surgir verdaderas autodefensas¹⁹ con

¹⁹ En el pueblo de Aquila, Michoacán, en 2020, un grupo de autodefensas son la policía comunitaria y su trabajo de tiempo completo es luchar contra el Cártel Jalisco Nueva

esto que está pasando, de que los estén sacando de sus pueblos en las noches, que se tienen que salir huyendo con lo que traen puesto, si los pueblos no salen a defenderse ellos mismos no creo que nadie más los ayude, sólo así el Estado tal vez haga caso de lo que está pasando, porque hasta ahora no ha hecho nada (Nicolás, 2020).

Sin embargo, la violencia criminal no es la única presente y tampoco se puede entender sin sus nexos con las demás, puede que no de manera directa, pero sí hay una relación entre las mismas, la violencia criminal invisibiliza a las otras violencias. En términos generales, Žižek (2009) define a la violencia subjetiva como la más visible del triunvirato de violencias que él explica, a la violencia sistémica u objetiva, que representa el estado de cosas “normal”, que, en relación con el pueblo, es precisamente la violencia inherente que encontramos como cotidiana y la que, al mismo tiempo, permite percibir lo que entendemos como subjetivamente violento, sin olvidar la violencia simbólica presente en el lenguaje y sus formas.

La vida cotidiana de El Vallecito comenzó a cambiar, pues como todas, es jerárquica y su forma concreta no es eterna e inmutable, sino que se modifica según las estructuras económico-sociales (Heller, 1998). Esa realidad construida y establecida socialmente en su ambiente inmediato, ese mundo intersubjetivo que se comparte y sustenta por cada actividad o pensamiento de las personas que conforman el pueblo, esa realidad que se presenta como objetivada y que sólo adquiere sentido y significado para quien la vive, no se agota por esas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes en su “aquí y ahora” (Berger y Luckmann, 2019:37-38), relaciones, situaciones y fenómenos que no se limitan o se identifican en su devenir diario.

Generación (CJNG). Defienden además recursos mineros y de propiedad comunal, de la que adquieren recursos mensuales sin tener la necesidad de vender ningún tipo de enervante. Su única necesidad es la seguridad, y es la que exigen al gobierno, pues muchos pobladores ocupan y cumplen un lugar que el Estado debería cubrir. Armas y todo el material necesario para cumplir su función es posible por la cooperación de quienes viven en el pueblo y de una comunidad indígena cercana de Ostula, rica en minerales, bosques, granjas de papaya y playas vírgenes, a la que también brindan protección. Sin embargo, no es algo que haya terminado, uno de sus exlíderes se unió al CJNG, y aunque fue desterrado, los habitantes siguen recibiendo amenazas por parte del cártel (VICE, 2021).

El sentido de poder decir: “Aquí no pasa nada”

Como se señaló, el pueblo mantiene factores internos que posibilitan su engranaje con los intereses de los grupos armados, no sólo es el territorio o la materia prima: es la defensa de la vida misma; las verdaderas víctimas son los habitantes del pueblo, pues todo tiene lugar ahí, donde se produce y reproduce su vida cotidiana:

Cuando llega un grupo al pueblo, ponen un aviso y hay una reunión en la tarde, te dicen: “Quiero a todo el pueblo reunido”. Todo el pueblo va a la reunión: “Sabes qué, aquí vamos a estar nosotros” y te hablan bonito, “estamos a la orden, a proteger el pueblo y las reglas son así y el que no, se va y es parejo...”. Te castigan, hay multas, te ponen a trabajar con ellos (Nicolás, 2020).

Lo que pasa es que algunos viven aquí en el pueblo, anteriormente los habían corrido de aquí y regresaron, los que dejan de encargados de los pueblos son personas originarias. Siempre que llegan grupos aquí vienen conformados por personas de aquí, que se salieron y ya se metieron a estos grupos en otros lugares y ahora vienen a tomar el pueblo, pero con personas que son originarias de aquí (Ignacio, 2020).

Si te involucras, al entrar otro grupo, tendrías que salirte también, no es algo que dure, no van a estar aquí siempre, llegan otros y los sacan, mientras tanto es “acatar las reglas”, como dice el que está de encargado: “aquí se hace lo que yo diga” (Ignacio, 2020).

Ya ves que allá es de irse a cenar en la noche a la plaza sin problemas, lo siguen haciendo, pero ya los puestos de las enchiladas cierran temprano y te tienes que ir temprano, ocho o nueve ya se están yendo a sus casas (Vicente, 2020). La gente tiene miedo, no de los que están ahí, sino de que en cualquier momento llegue el grupo contrario y le toque una balacera (Nicolás, 2020).

A cierta hora ninguna persona debe andar en las calles, sobre todo en la plaza, lugar que representa el principal espacio de convivencia y esparcimiento de jóvenes, adultos y niños. “Vas a la placita y ahí están los armados y pasan en sus cuatrimotos con sus pistolas, muy acá ellos, muy poderosos según, pero son unos niños de trece, catorce años...” (Benita, 2021).

El primero que debe estar de acuerdo es el grupo armado. Las últimas fiestas las estaban comprando ellos, pero básicamente se convirtieron en una cantina gigante, allá lo único que les interesa es vender alcohol, eso de los toros y las tradiciones ya no, ya era la mera fiesta y el baile y el negocio. Ya no va el ejército a resguardar las fiestas como antes y si va, es como un invitado más “y aquí no pasa nada” (Vicente, 2020).

Hacer vivible aquello que no lo es

El discurso que hay en los medios sobre los grupos armados tiene atemorizadas a las poblaciones, saben la magnitud de lo que ellos pueden llegar a hacer, por lo que en muchos lugares, como lo que sucede en El Vallecito, el terreno está preparado para su llegada. La realidad del conflicto, que incluye a las rancherías aledañas al pueblo, es desoladora, pues otro efecto presente es el desplazamiento forzado dentro de las poblaciones. La localidad, sin embargo, debe aprender a vivir con los armados en su hacer cotidiano.

El miedo es el factor principal para establecer los límites de actuación de la población y la meta es clara: sobrevivir. Cabría señalar que, a partir del desplazamiento forzado de algunas rancherías aledañas, como hemos mencionado, también se presenta una reconfiguración del tejido social entre la salida de algunos de los habitantes y la entrada de otros, por lo que la erosión comunitaria es más grande y hace más difícil una posible organización o encuentro, valdría decirlo de otro modo, de una “resistencia activa”.

El miedo se generaliza y se comparte, es simbolizado por los habitantes de diversas formas, “el miedo que se forma es el hábito de temer a tal o cual amenaza, real o imaginaria” (Domínguez, 2014), de tal manera que los habitantes actúan de modo que pueda ser sobrellevado. Lo que diariamente parece como “normal, como lo preferible, como lo deseable, aquello que está revestido de valores positivos” (Caponi, 2020), es en realidad una simulación por parte de los habitantes, pues por miedo hacen como que la vida en el pueblo transcurre sin perturbación alguna, “siempre y cuando no te metas o te relacionen con ellos” (María, 2018).

Los habitantes del pueblo vivían en un mundo identificable, sin embargo, las sociedades no son estáticas, la vida cotidiana no es un espacio

cerrado y tampoco se limita a “sus” asociados y contemporáneos (Berger y Luckmann, 2019). La realidad de esta localidad resulta de una clara relación entre lo macro y lo micro, y aunque se intentó particularizar en un eje central de lo localmente cotidiano:

La cotidianidad no es únicamente las actividades especializadas, son también las motivaciones, los deseos, capacidades, posibilidades, ritmos y conflictos de cada ser humano en interacción social. Es allí donde está presente la subjetividad, desde el ser y el convivir, pues la vida cotidiana es la vida del ser humano compuesta por pluralidad de sentidos y simbolismos (Uribe, 2014:105).

En tal sentido, la vida cotidiana es la esfera común de construcción de la subjetividad y la identidad social, manifestada en los siguientes ámbitos de heterogeneidad: 1) personal, 2) familiar, 3) cultural, 4) laboral y 5) sociedad civil. Al generarse una alteración en alguno de ellos, puede haber un impacto en el desarrollo de los demás (Uribe, 2014:102).

El arribo de los grupos armados alteró y modificó cada ámbito del devenir diario de la localidad. Berger y Luckmann (2019) explican que la vida cotidiana se divide en sectores, algunos de éstos se aprenden por rutina y los restantes se presentan como problemas bajo diversas clases de complicación; sin embargo, aunque problemáticos, con la experiencia se obtiene el conocimiento necesario para que, si no son solucionados, sean añadidos a lo rutinario. De este modo, la vida cotidiana seguirá su curso mientras estos problemas no tengan “mayor impacto”. La llegada de los grupos armados no paralizó o detuvo el tiempo indefinidamente, la vida cotidiana es continuidad y si bien el problema no pudo ser solucionado, sí pudo ser habituado.²⁰

Los grupos armados son actores que ya forman parte de la localidad, representan esa irrupción en su vida diaria, son ese sector problemático que buscaron integrar a su vida cotidiana y aunque no parece, esta integración trasciende su cotidianidad. A partir de la experiencia aprendieron a desarrollar estrategias de sobrevivencia y de convivencia con los

²⁰ Toda actividad está sujeta a la habituación [...] La habituación implica que la acción que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos (Berger y Luckmann, 2019:72).

nuevos actores; si en un primer momento aparecen como una relación conflictiva, complicada y confusa, hoy son un referente de autoridad no sólo política sino moral. No son legales, pero actúan y les dan lugar como tal, es decir, hay un reconocimiento de la comunidad hacia estos actores en su vida diaria, en su hacer cotidiano. Es evidente que hay un problema, pero la solución no depende del pueblo, la problemática del narcotráfico y la violencia en este tiempo y en este espacio sobrepasa la dimensión a pequeña escala, es un problema, cabe decirlo, mundial. Integraron esa irrupción de manera que su vida cotidiana pueda tener sentido, llegar a esa mediana solución no fue optativa, fue la única: normalizar la violencia.

Para que podamos pretender que un hecho social pueda ser “normalizado”, para que exista “intención normativa” es preciso negar la existencia de un “punto cero” libre de conflictos. Es preciso que exista algo “indeseado” o “peligroso”, algo que nos hable de desvíos futuros o de perturbaciones eventuales. La intención normativa debe ser precedida necesariamente por riesgos efectivamente existentes que apuntan para riesgos futuros a ser “prevenidos”. Para que lo normal pueda ser normativo es preciso que exista su otro, su contracara negativa y oscura (Caponi, 2020).

Las personas del pueblo se refieren a esa palabra, han tenido que normalizar lo que ahí sucede ante la amenaza que ellos representan. El estado en el que se encuentra la localidad no deriva de un par de meses o años atrás, de manera que su permanencia los llevó a aprenderlos para que la convivencia fuera posible y con ello, podemos decir, “aceptaron” entrar a su “mundo problemático”. De alguna manera, la comunidad buscó preservar el orden social en el que vivían ante los nuevos actores que arribaron junto con los conocidos no tan nuevos. Como sucedió en Altar, Sonora (Mendoza, 2017), otro lugar que muestra las diferentes formas en que la violencia puede expresarse; anteriormente todo mal o acto de violencia se interpretaba como generado por gente de fuera. La sensación era que la violencia y el peligro no podía emanar de la localidad; en el presente, hay una progresiva ruptura de esos lazos comunitarios de confianza. Una composición de habitantes del pueblo, habitantes de fuera, y de desplazados de las rancherías y pueblos aledaños.

Proveerse de un trasfondo estable no necesariamente significa que todo está bien, ¿qué da lugar a ese trasfondo en el que parece que no pasa nada y que todo está bien? “Así los ves parados en cualquier parte, pero no pasa nada. Mucha gente se habitúa con ellos, les hablan y conviven con esas personas” (Benita, 2021).

Además, la habituación podría ser por cuatro razones más (Vicente, 2020) como:

El grupo dominante o hegemónico es el mismo durante los últimos cinco o seis años más o menos; saben que, si denuncian o hacen algo, podría representar el riesgo a que te delaten y pues te maten a ti y a tu familia; y bueno, en parte hay cierta familiaridad. Se puede decir que es un grupo conocido entre ellos, el sobrino del amigo, el hermano de la comadre, la hija de tal familia que ya se casó con uno de ellos... es decir, son personas que conoces y que te conocen, la mayoría son familiares de alguien del pueblo que ya no quisieron denunciar porque eso representaba afectar al conocido o al familiar; y, por otro lado, “realmente” en el pueblo nunca ha pasado nada “tan” grave, que haga que la gente diga “no podemos seguir tolerando esta situación”, hasta cierto punto se ha normalizado.

El principal problema como pueblo, a lo mejor por quedar bien, es andar tras de ellos y pues más se crecen, ese no es su trabajo, pero lo hacen porque les delegas otra autoridad que ellos no venían buscando, pero pues la reciben. Así los problemas de nuestro pueblo que en algún momento fue conocido como “Paraíso de Tierra Caliente” (Ignacio, 2020).

La violencia exige ser medida de otra manera, pues parece que en el pueblo, al no figurar en los datos estadísticos por asesinatos, desapariciones o robo, es decir, los indicadores que usualmente son utilizados para medir la violencia, todo marcha bien y que no hay nada fuera de lo normal. Esa es la realidad en la que los habitantes creen y en la que están inmersos, es esa suerte de contrato social entre unos y otros al interior de la localidad.

La violencia vinculada al narcotráfico no es antagonista de la violencia sistémica que se cierne sobre el pueblo, ésta no la reemplaza, sino que se acumula y se sobrepone. Es necesario evitar que el enfoque se centre completamente en la violencia subjetiva, en esa que es visible

para todos, como los individuos malvados que sólo distraen la atención del auténtico problema y que elimina del escenario un abanico diverso de actores que hacen posible todo este andamiaje, que se disfraza como otras formas de violencia. La violencia sistémica es por tanto algo como la famosa “materia oscura”, puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otro modo parecen ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva (Žižek, 2009). Todas las condiciones que llevaron al pueblo a esos niveles de violencia tienen que ver no sólo con el narcotráfico, éste es sólo uno de los tantos problemas ocasionados de este engranaje del sistema capitalista en el que nos encontramos inmersos.

Consideraciones finales

La problemática en la que nos centramos en este estudio pretende ser el reflejo y el entendimiento de un espacio micro a partir de los efectos que se viven desde 2006 y de la “guerra contra el narco”. Se puso en primer plano a quienes padecen la violencia y no a quienes la ejercen; es en la vida cotidiana donde el impacto del poder se percibe más claramente y sólo quienes viven ahí tienen la experiencia y el sentimiento de habitar bajo las prácticas de dominación de los grupos criminales.

Parte importante del trabajo fue visibilizar la región de Tierra Caliente de Guerrero, y con ello la emergencia en la que el pueblo, junto con otras comunidades, vive desde hace un par de décadas; visibilizar una región que parece existir sólo para quienes viven ahí. Son estos espacios los que nos muestran las transformaciones sufridas por los efectos directos e indirectos de las diferentes violencias que ahí se reproduce. La violencia criminal no se expresa de la misma forma en todo el territorio nacional, de hecho, rediseña territorialidades de acuerdo con el uso y funcionalidad que los espacios le representan; que no haya exhibición de armas y sangre, no significa que un grupo delincuencia no opere en alguna de sus múltiples actividades.

La reflexión sobre las consecuencias que impone vivir en medio de la violencia y la convivencia con estos grupos criminales se torna indispensable, particularmente porque, como en este caso, hay otros que deben aprender a habitar la violencia de una manera u otra, deben dejar,

pues no hay opción, que la violencia criminal reconfigure y condicione cada ámbito de su vida. A partir de esta experiencia es que podemos ver cómo se comienzan a desarrollar estrategias no sólo de sobrevivencia, sino también de convivencia con estos grupos armados. Dimos cuenta que esto es posible porque en varios lugares son un referente de autoridad política e incluso moral. Normalizar la violencia para muchas poblaciones fue vital. No se trata de pensar en estos grupos armados como los “malos”, pensar que los problemas se eliminarían si ellos se van, es una conclusión simplista. Además, dejamos fuera de la escena todo actor que posibilita históricamente el negocio del narcotráfico, desde los más altos hasta los más bajos cargos estatales públicos y privados; vale también señalar la participación de otro actor fundamental: la sociedad.

Se habla de un tejido social dañado, pero se debe enfatizar en que esto tampoco es nuevo, la violencia criminal complejiza aún más la erosión comunitaria, pero el tejido social ya estaba dañado tiempo atrás. Tenemos que poner sobre la mesa el daño al tejido familiar y a todas las instituciones que conformamos el Estado, no sólo desde lo gubernamental. Los grupos criminales están integrados también por miembros comunitarios y a veces son estos mismos quienes los guían hasta sus pueblos y comunidades, es decir, hay una mezcla de intereses y necesidades que complican una posible solución. No hay una línea que delimite o separe a la comunidad, a los grupos armados y a los miembros de las diferentes instituciones estatales.

Frente a un complejo panorama, conocer a algunos integrantes de los grupos armados puede tener “sus ventajas”. Si el Estado no puede garantizar su seguridad en un sentido más amplio, comienzan los pactos con los diferentes grupos en turno para garantizar la seguridad al interior, aunque muchas veces sólo sea parcial. Este colapso comunitario y estatal nos hace preguntarnos si la situación de este pueblo y de otros más cambiará en algún momento. ¿qué hace el gobierno en el tema de seguridad para los pueblos de Tierra Caliente, o los de Guerrero en general?, ¿qué hace respecto a los programas o proyectos gubernamentales para erradicar la producción de enervantes? Se debe tener en cuenta que, aun con las bajas en el mercado a causa de las drogas sintéticas y el fentanilo, la mayor parte de la población subsiste de esos cultivos.

El Estado fue superado por la realidad, “la guerra contra el narcotráfico”, estrategia de combate desde el sexenio calderonista, es muestra de

ello. Si en nuestro país el Estado no se reconfigura para transitar hacia nuevos esquemas institucionales, que no sólo reconstruyan lo destruido por el neoliberalismo –aún vigente– para orientar sus quehaceres con nuevos paradigmas, a fin de poner en marcha procesos innovadores que faciliten y promuevan la reconstrucción desde la base del tejido social comunitario y amarren las acciones institucionales, programáticas y presupuestales a las dinámicas de las propias comunidades, en procesos nuevos de organización, no será posible alcanzar la paz, o al menos inhibir las acciones de quienes provocan la violencia.

Lo rural es fácil de pronunciar, pero su conformación no es tan simple, es mucho más complejo, y en ese sentido, la invitación es dejar de romantizar la idea que se tiene sobre las comunidades. Lo rural no es sólo lo indígena, no es sólo la organización que resiste frente al megaproyecto o al extractivismo, no cuando estos últimos forman parte de los intereses de los grupos criminales. Hoy cualquier actividad que genere ganancias será una opción para estos últimos, entonces, ¿cómo proteger las alternativas que desde las comunidades se emprenden para el desarrollo local y regional?, algunas de éstas son la madera, los recursos minerales, el aguacate, el limón y recientemente, el mezcal.

Un aporte falso es creer que con este artículo salvo a la comunidad, estamos acostumbrados o nos han hecho creer que nuestros trabajos de investigación, finalmente colonialistas, salvarán a los pueblos, sin embargo, estos temas deben colocarse sobre la mesa, hacer acercamientos de los diferentes puntos locales que están implicados en estas batallas en las que no pidieron participar. Crear propuestas metodológicas para promover nuevos paradigmas de desarrollo rural y social en la región, que pueden provocar debates ligados a recomendaciones para el diseño y puesta en marcha de políticas públicas y al quehacer social comunitario. De ahí la importancia de la academia, la sociedad civil, las comunidades, los funcionarios de gobierno en sus tres niveles, aún comprometidos, y los organismos internacionales. Se debe trabajar de la mano para construir nuevas utopías, sin embargo, mientras se llega a esa articulación, la población sigue en resistencia.

Bibliografía

- Astorga, L. (2012), *El siglo de las drogas. El narcotráfico, del Porfiriato al nuevo milenio*, México, Grijalbo.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2019), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Blanco, M. (2011), “Investigación narrativa: una forma de generación de conocimientos”, *Argumentos*, vol. 24, núm. 67, pp. 135-156.
- Caponi, S. (15 de agosto de 2020). Obtenido de <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Soci/SociCapS.htm#:~:text=Un%20fen%C3%B3meno%20social%20es%20normal,natural'%20y%20%22deseable%22>.
- Dominguez, J. C. (2014), “Apuntes sobre el miedo y su uso social”, en G. Conteras *et al.*, *No nos alcanzan las palabras. Sociedad, Estado y violencia en México*, México, UAM-X/Ítaca, pp. 105-126.
- Flores, E. (17 de septiembre de 2019), *SinEmbargo.mx*. Obtenido de *SinEmbargo.mx*: <https://www.sinembargo.mx/17-09-2019/3644444>
- Heller, Á. (1998), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.
- Hirsch, J. (1996), *Globalización, capital y Estado*, México, UAM-X.
- (2001), *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-X.
- Jessop, B. (2014), *El Estado y el poder*, Maracaibo, Universidad del Zulia.
- Maldonado, S. (2010), *Los márgenes del Estado: territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Mendoza, N. (2017), *Conversaciones en el desierto. Cultura y tráfico de drogas*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Pansters, W. G. (2014), “Del control centralizado a la soberanía fragmentada: narcotráfico y Estado en México”, en D. Míguez, M. Misse y A. Isla, *Estado y crimen organizado en América Latina*, pp. 111-140, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Toro, M. C. (2009), “México y Estados Unidos: el narcotráfico como amenaza a la seguridad nacional”, en S. A. Quezada y B. Bagley, *En busca de la seguridad perdida. Aproximaciones a la seguridad nacional mexicana*, México, Siglo XXI.
- Uribe, M. (2014), “La vida cotidiana como espacio de construcción social”, *Procesos Históricos*, núm. 25, enero-junio, pp. 100-113.

VICE (Dirección) (2021), *La guerra entre cárteles en el Aguaje, Michoacán* [Película].

Žižek, S. (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.

Entrevistas

Juan R. Escudero, el 7 de febrero de 2018.

Eucaria Apreza, el 26 de febrero de 2020.

Vicente Guerrero, el 19 de diciembre de 2020.

Benita Galeana, el 24 de febrero de 2021.

Nicolás Bravo, el 24 de enero de 2020.

María de la O. Barriga, el 25 de marzo de 2020.

Ignacio Manuel Altamirano, el 18 de abril de 2020.

Clementina Batalla, el 26 de mayo de 2021.

La destrucción de la economía campesina de Milpa Alta por el desarrollo del capitalismo en México

DAVID CILIA OLMOS

Introducción

EL PRESENTE CAPÍTULO BUSCA ILUSTRAR CÓMO, durante el siglo XX, la forma de vida propia del pueblo momozca fue arrinconada casi hasta su extinción por la racionalidad capitalista. Para ello partimos de reconocer a la comunidad Milpa Alta como la expresión en términos del léxico agrario-gubernamental de lo que la constitución nacional reconoce como pueblo o comunidad indígena y que se encuentra indisolublemente ligado al concepto de territorio.

Históricamente el sistema de producción capitalista destruye otros espacios en los que la cultura y racionalidad no implica la optimización de los recursos, y esto trae consigo graves conflictos sociales, en la medida en que quebranta las relaciones de dominación y expone diferentes formas de resistencia y lucha de clases. Es este conflicto social el que, en este caso, permite reconocer la identidad indígena directamente ligada a la propiedad comunal de la tierra y el comunalismo de sus integrantes, esto es, el grado de compromiso con el bien común, contraparte de la individualización que impone el capitalismo.

En el México contemporáneo, frente a la vorágine del capitalismo, podemos hablar de forma de producción indígena y también de la forma en que se presenta en la actualidad como modo de producción campesino, para quienes desde una visión occidental lo miran y contraponen la imagen de lo tradicional a la imagen de la modernidad capitalista.

Pero más allá de estos conceptos, el capítulo se centra en la dicotomía entre dos formas de producción y dos tipos de economía con distinta matriz que buscan diferentes propósitos: el capitalista que quiere la acumulación y la propiedad privada de las riquezas que se producen por la sociedad frente al modo de producción indígena o campesino que busca la satisfacción de las necesidades de la comunidad.

Este trabajo es fruto de una investigación de campo realizada principalmente entre 2018 y 2020 por el autor, que fue precedida de una interrelación activa con las luchas y los procesos sociales de la comunidad de Milpa Alta en épocas anteriores, y de un análisis que concluyó en diciembre de 2021. Reúne la voz de los actores sociales tomada de manera directa mediante entrevistas, historias de vida, talleres de reflexión y análisis prospectivo e investigación participante, levantadas bajo el tema de la tesis “La lucha de la comunidad Milpa Alta en defensa de su bosque y territorio” del autor para obtener el grado de doctor en Desarrollo Rural. Otros testimonios citados se obtuvieron de manera indirecta mediante el estudio de los trabajos que sobre la comunidad se publicaron o forman parte de su acervo documental.

Antecedentes: el modo productivo de milpa en terrazas

No fue una casualidad que el primer nombre que le dieran los españoles durante el proceso de conquista al Altépetl fue el de Malacachtepec Momozco, hoy conocido como Comunidad Milpa Alta, fuera “La Milpa”.

Aunque todos los demás pueblos de lo que hoy es México tenían en común la *milpa* como forma de producción económica básica, no a todos los nombraron de esta manera. No se trataba de una descripción genérica de los españoles, no era “una” milpa, sino “la” milpa.

Seguramente esto obedece a la representación que se hicieron los españoles en su primer contacto con Malacachtepec Momozco, por la eficiencia productiva que se daba a tales alturas de la montaña, muy alejada de cualquier planicie.

Se debe aclarar que aunque es muy popular la afirmación de que la cultura de la milpa comenzó a desarrollarse en la región, como sistema agrícola predominante, con la llegada de los aztecas, en realidad para esas fechas la agricultura de la milpa tenía al menos 4 mil años en la cuen-

ca de México, y dio, como producto más distinguido, nada menos que la cultura del Anáhuac.

Las grandes transformaciones que convirtieron las laderas de esa parte de la Sierra Ajusco Chichinautzin en terrazas agrícolas (y que a más de 500 años de la conquista española aún podemos observar en funcionamiento en San Pablo Oztotepec y San Pedro Atocpan) no se construyeron entre 1409, fecha referida a la llegada de los aztecas a la región y 1521, año de la toma de Tenochtitlan por los españoles y del fin de la nación azteca. Esas vastas obras de ingeniería náhuatl que se encuentran tecnológicamente, emparentadas con la ingeniería de chinampas¹ en la parte lacustre de la cuenca, no se hicieron en 100 años, sino en decenas de generaciones de trabajo acumulado.

Ciertamente los aztecas dominaron a los habitantes de Malacachtepec Momozco, pero no los conquistaron para enseñarles tecnologías agrícolas que presuntamente cargaban a su espalda desde Aztlán o de Chicomostoc, sino para apropiarse del área altamente productiva de los momochcas, que era parte de la cultura nahua formada a lo largo de más de 5 mil años y en cuyo seno se desarrolló la milpa.² Ahora bien, si la tecnología de milpas y pancles en terraza no la inventaron los aztecas, eso no quiere decir que la desdeñaran.

La conquista de México, si bien originalmente significó el despojo del territorio de todos los pueblos indígenas,³ no necesariamente provocó la destrucción de la forma milpa, al menos no en lo que se refiere a la actual Milpa Alta.

¹ El *maguey* es al *pancle* (o *pantle*) en Milpa Alta, como el *ahuejotl* es al *apancle* en Xochimilco, esto es, su barrera verde o de limitación construida con fines de conservación del suelo. Ambas son plantas domesticadas a lo largo de miles de años por la cultura nahua y sus predecesores.

² Esta misma tecnología productiva, la siembra en el mismo espacio productivo de maíz, frijol y calabaza, entre otros productos en pancles o terrazas producto del ingenio humano, es la que dio de comer a los habitantes durante los 300 años de la dominación colonial y los 100 años del México independiente y sólo sufriría un profundo resquebrajamiento a partir del estallido del movimiento armado zapatista en la región.

³ El papa en turno ordenó a Fernando e Isabel de Castilla inducir a “los pueblos que viven en tales islas y tierras, a que reciban la religión católica, para lo cual todas sus islas y tierras firmes halladas (...) las damos, concedemos y asignamos perpetuamente a los Reyes de Castilla y de León, con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción” (Fabila, 2005:3).

Despojados de su organización social y política previa, los pueblos originarios sobrevivientes se enfrentaron durante 300 años a la nueva territorialidad “concedida” por los conquistadores y tuvieron que someterse a las recientes formas de organización política y social impuestas y a las nuevas leyes. En lo económico se sometieron a las encomiendas, haciendas y obrajés; sin embargo, la forma de trabajo de los pueblos pudo mantenerse en distintas proporciones durante los tres siglos de dominación colonial.

La guerra de independencia de México no mejoró la situación de los pueblos indígenas. Los nuevos gobiernos establecidos después de la Independencia tenían en común el considerar a los indios un lastre para la creación y consolidación de un Estado moderno; sin embargo, varios pueblos indígenas lograron conservar sus tierras comunales mediante los resquicios de la propia legislación y con esto su modo de producción.

La Reforma liberal creó instrumentos jurídicos para acabar con la personalidad jurídica de los pueblos como sujetos de derecho colectivo sobre la tierra, en claro intento de imponer el capitalismo. En 1856 los liberales impusieron la ley que permitía que las tierras comunales de los pueblos indígenas fueran divididas, repartidas e individualizadas (Ruiz, 2012:44). Benito Juárez primero desfiguró ante la sociedad mestiza la propiedad de las comunidades indígenas, las presentó como “terrenos baldíos” y luego derogó todas las leyes que se establecieron durante la Colonia sobre la imprescriptibilidad de las tierras otorgadas a los pueblos indígenas. El propósito explícito de todo esto era despojar a los pueblos indígenas de su propiedad, lo que definió una tendencia de organización productiva pretendidamente homogénea y modernizadora.

Sin embargo, al menos en Milpa Alta, por diversas circunstancias, a principios del siglo XX todos los intentos por aniquilar el modo productivo indígena no se habían logrado. Veamos cómo a partir de ahí surge este proceso de destrucción de un modo productivo por otro durante el siglo XX milpaltense.

La revolución zapatista: abandono e inhabilitación de las tierras de cultivo

Durante el movimiento armado que inició en México en 1910, las tropas gubernamentales llegaron a Milpa Alta e hicieron una serie de masacres

en contra de los habitantes de esta comunidad, al grado de que la mayor parte de la gente tuvo que abandonar sus poblados y refugiarse en el monte o en otras pequeñas poblaciones más al sur, en el estado de Morelos.⁴ Por aquel entonces la totalidad de la población originaria de Milpa Alta hablaba náhuatl, por lo que era de entenderse que prefirieran buscar refugio en zonas más inaccesibles a las tropas gubernamentales, en localidades donde la gente compartía su forma de vida y el idioma, en lugar de buscar refugio en la ciudad, de donde venían las tropas que los atacaban.

Como en esa zona se localizaba lo más álgido del movimiento campesino encabezado por Emiliano Zapata, la mayor parte de los milpaltenses se volvieron zapatistas (García, 2001:59).

San Pablo Oztotepec –narra Luz Flores Jiménez– se quedó vacío y el gobierno quemó todas las casas. Cuando los habitantes regresaron en 1919, encontraron todas las calles llenas de tepozanes. “Mi abuelito cuando regresó después de la revolución, ya no encontraba su casa, porque ya se había llenado de tepozanes y jarillas y muchas varas, él se fue unos ocho años, y ya después de la reconcentración fue así como empezaron a reconstruir sus casitas” (García, 2001:59).

Sí así estaban las casas del poblado, los terrenos de cultivo abandonados por ocho o nueve años no estaban mejor. Y lo mismo hay que decir de los animales domésticos y del ganado, el poblado quedó a merced de coyotes y felinos. Todos los *pancles*⁵ disminuyeron sus capacidades productivas, ahora los campesinos que regresaban a la tierra de labor de la que disponían antes de la Revolución, tenían que hacer un doble o triple esfuerzo para reacondicionarla. Además, la superficie de tierra de cultivo disminuyó, ya que no todos los milpaltenses regresaron de la guerra, algunos murieron en combate, otros en la represión gubernamental, por lo que sus respectivas parcelas sin trabajar se convirtieron nuevamente en monte. De esta manera la superficie agrícola disminuyó, la infraestructura productiva, los bienes y equipos quedaron rotos y la

⁴ Horcasitas (1974) refiere, al tener como testimonio el de Luz Jiménez, originaria de Villa Milpa Alta, que el éxodo de los milpaltenses durante el conflicto armado se realizó hacia la Ciudad de México y hacia Xochimilco. María de los Ángeles García (2001) propone que la emigración de los sanpableños se hizo más hacia los pueblos zapatistas de Morelos. Ambas posturas no son excluyentes entre sí.

⁵ Pancle en Milpa Alta se refiere a parcela de trabajo individual o familiar, generalmente delimitada por hileras de magueyes.

población tuvo que iniciar prácticamente de cero el acondicionamiento de sus tierras de cultivo. En 1900 Milpa Alta tenía 4,840 habitantes, en 1910 contaba ya con 5,588,⁶ se podría esperar que a esa tasa de crecimiento Milpa Alta tendría 6,452 habitantes en 1920, pero no fue así, lejos de incrementarse, la población en esa época disminuyó a 3 mil habitantes y se puede decir que el total de las familias se dedicaban, al inicio del siglo, total o parcialmente, a la agricultura del maíz y a algunas otras actividades agropecuarias y forestales.

La destrucción del mercado del pulque

Fue tal la ruptura de la base económica de la producción indígena durante la guerra de Madero, Victoriano Huerta y Carranza contra el zapatismo, en Milpa Alta, que al regresar los milpaltenses a su tierra no había pancles en sus habituales condiciones productivas, “eso sí, había mucho maguey mecuatado con hijuelos, podía uno raspar los magueyes de cualquier propiedad y pos estaba bien” (García, 2001:59). Así fue como en la década de 1920 una parte de la población de Milpa Alta encontró, primero, en la producción de pulque una alternativa de supervivencia, pues por esas fechas no había agua ni para beber, y más tarde una fuente de ingresos monetarios.

Se debe considerar que la Revolución mexicana impactó negativamente en la producción de las grandes haciendas pulqueras de Hidalgo, Tlaxcala y Estado de México, lo que presentaba una coyuntura favorable para la oferta campesina de pulque extraído de los pueblos del sur de la cuenca de México.

Desde San Pablo Oztotepec el pulque lo llevaban a pie en cueros de chivo con mecapal, a falta de animales de carga, a Xochimilco. Desde San Pedro Atocpan, la ruta del pulque era por San Gregorio. De otros poblados comuneros la ruta podía pasar por San Antonio Tecómitl. En aquel entonces Xochimilco y San Gregorio se comunicaban con el Centro Histórico de la Ciudad de México por medio de canales navegables.⁷ Así nació una inci-

⁶ Datos tomados de la página: <https://www.foro-mexico.com/distrito-federal/villa-milpa-alta/mensaje-400642.html> (consulta: 30 de agosto de 2022).

⁷ Fue hasta 1962 que, con la creación del Periférico, el último canal navegable que conectaba Xochimilco con la Ciudad de México, fue clausurado.

piente relación de mercado entre los poblados de Milpa Alta y el resto de la Ciudad de México, donde la producción de pulque lograba tener salida.

Sin embargo, a mediados de la década de 1930, la industria de la cerveza embotellada invadió con sus productos la Ciudad de México y prácticamente el país.

Algunos años antes, en enero de 1929 se aprobó en Estados Unidos la “Ley Seca”, que prohibía toda producción, venta y el transporte de bebidas alcohólicas. No obstante, la producción de alcohol continuó en ese país de forma clandestina y provocó un auge considerable de las pandillas del crimen organizado, lo cual también repercutió en la frontera norte de México, pues el adquirir alcohol a precios elevadísimos en el mercado negro disparó el crecimiento –entre 1929 y 1933– de la Cervecería Cuauhtémoc y su filial la Vidriera Monterrey, empresa encargada de fabricar los envases para el embotellamiento de cerveza, ambas empresas constituían, en aquel entonces, uno de los cárteles más poderosos de traficantes de alcohol hacia Estados Unidos.⁸

Estas –originalmente pequeñas– empresas que luego se conocerían como Grupo Monterrey, ganaron millones de dólares mediante este tráfico clandestino de alcohol, pero cuando en diciembre de 1933 terminó la Ley Seca en Estados Unidos, las empresas del grupo Monterrey que ya se habían posicionado como parte de las industrias más importantes de México, con una enorme capacidad instalada de producción de cerveza, ahora se quedaban repentinamente sin mercado.

Al igual que la actual contracción de la importación de drogas en Estados Unidos desde México,⁹ en la década de 1930 el levantamiento de la Ley Seca en Estados Unidos redujo drásticamente la demanda de cerveza de aquel país al Grupo Monterrey, por lo que ésta buscó afianzarse con la creación de un mercado nacional de cerveza. Para ello necesitaba desplazar a su principal competidor: el pulque.

⁸ Hay numerosas referencias oficiales y de la propia empresa de cómo este cártel que incluía la fabricación de cerveza, botellas de vidrio, corcholatas y hasta las cajas de cartón tuvo su auge a partir de sus exportaciones en el momento de la ley seca establecida en Estados Unidos. Obviamente esta exportación era ilegal y se daba en el clandestinaje tolerado por las autoridades mexicanas. Disponible en: https://issuu.com/moisessellegast/docs/cervecer_a_cuauht_moc_130_a_os_en_fotograf_as.

⁹ Decremento debido, entre otras cosas, a la legalización de la marihuana en algunos estados de la Unión Americana, al incremento de la producción de drogas sintéticas y al tráfico directo desde Colombia a Estados Unidos, organizado por los servicios de inteligencia de ese país.

Recuerda Silverio Arroyo:

Desde los años cuarenta y cincuenta, entonces crecieron las cervecerías, ... nosotros éramos pulqueros y aquí por el camino para entrar a San Gregorio nos bloqueaban bajo [el argumento que] supuestamente no pagábamos impuestos, no había limpieza, pero era disfrazada la política para no introducir pulque y se consumiera más la cerveza (Entrevista, 4 de septiembre de 2018).

En tanto, Juan Marmolejo Salazar precisa que:

(...) Otra parte complementaria de la economía campesina era la producción de pulque. Tan sólo de San Pablo Oztotepec salían diariamente, según cálculos de personas de la comunidad, 8 mil litros de pulque, lo que habla de la cantidad de gente que se dedicaba a esa actividad (Entrevista, 21 de febrero de 2018).

Con la persecución, prohibición arbitraria y campaña de desprestigio contra el pulque, el Estado mexicano logró destruir una muy importante rama de producción de los milpaltenses.

La destrucción de la economía local del maíz

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza (Engels y Marx, Manifiesto del partido comunista).

Apaciguado, en términos¹⁰ generales, el conflicto armado que inició en 1910, se aceleró el desarrollo capitalista¹¹ del país y penetra pujantemente en todas las ramas de la producción y en todos los rincones del mismo.

¿Contra qué compite la economía indígena? En el México de 1910, antes de la Revolución, había alrededor de 1.2 millones de hectáreas de tierra de regadío.¹² En 1926, al terminar el movimiento armado, se creó la Comisión Nacional de Irrigación y con ello se reinicia en el país la construcción de vastas presas y obras de riego, con nuevas tecnologías para incrementar la producción y productividad agrícolas. Para 1960 ya había 4.3 millones de hectáreas regadas. Al considerar que el conflicto armado afectó severamente la producción agrícola y las obras de riego, podemos establecer que en 24 años se cuadruplicó en el país la superficie con riego agrícola. Junto con esto, en 1943 la Fundación Rockefeller inició su Programa Mexicano de Agricultura y estableció el Centro Internacional del Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT), en ese momento el más importante centro de investigación de maíz y trigo en el mundo.

¹⁰ Aunque al regresar a sus tierras gran parte de los pobladores de Milpa Alta intentaron reanudar sus actividades productivas, esto es, su milpa, el exilio obligado en la ciudad o en otras comunidades también trajo consigo el experimentar con otras formas de ganarse la vida.

¹¹ Resultante de la suma de dos vectores: la fuerza del Estado que crece hasta generar una burguesía burocrática y, por otro lado, una burguesía altamente industrializada y conservadora que crece al amparo también del poder público, pero que mantiene una independencia económica y en momentos cierta rivalidad política. Este polo se identifica particularmente con el Grupo Monterrey.

¹² La mayoría de estas obras de riego fueron desarrolladas por compañías agrarias, principalmente estadounidenses, para caña de azúcar y algodón.

Los resultados fueron sorprendentes. La producción de trigo pasó de un rendimiento promedio de 750 kilogramos por hectárea en 1950, a 3,200 kilos en 1970, esto es, en 20 años el rendimiento promedio por hectárea en la producción de este grano se cuadruplicó.

¿Qué significó este incremento de producción y productividad como resultado de enérgicas políticas de Estado, particularmente en el caso del maíz, grano en torno al cual giraba hasta ese entonces la producción agrícola de Milpa Alta y de la mayor parte de la población campesina del país?

En términos económicos, una relativa rebaja del precio del maíz. Dado que en el México posrevolucionario ni las grandes obras de riego ni los posteriores adelantos tecnológicos de la llamada “Revolución Verde” se dieron por igual en el campo, ambas políticas impulsadas enérgicamente por el Estado mexicano incrementaron las diferencias socioeconómicas entre la *agricultura comercial capitalista* y la *agricultura de subsistencia* de los pueblos indígenas, ya que en las (llamadas por Gonzalo Aguirre Beltrán) *regiones de refugio*, la producción agrícola continuó como desde cinco o más siglos atrás.

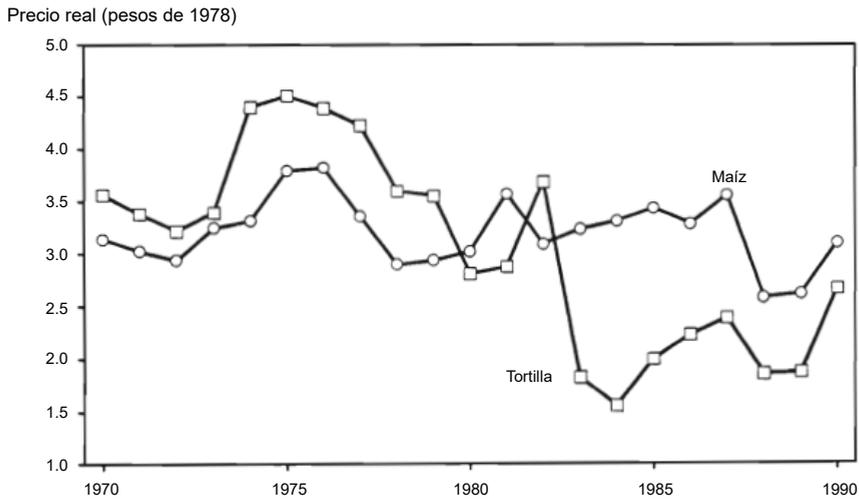
En 1926, en una hectárea de tierra de Milpa Alta se obtenía cerca de una tonelada de maíz, una cantidad semejante al promedio nacional de ese entonces. Para 1970 en Milpa Alta se podía obtener el mismo rendimiento, pero el promedio nacional de riego ya era de 2.7 toneladas por hectárea¹³ (Hibon, 1992), esto es, entre el doble o triple de rendimiento.

La diferencia en las tasas de ganancia entre uno y otro modelo productivo se ensancharon dramáticamente al grado que ya para la década de 1980 a los campesinos indígenas, y con ellos los de Milpa Alta, les convenía más, hablando en precios de mercado, comprar un kilogramo de tortillas ya elaboradas, que producir un kilogramo de maíz (Gráfica 1).

Esta diferencia en rendimiento entre la agricultura tradicional de milpa y la agricultura comercial capitalista fue el siguiente “marrazo” para la destrucción de la economía indígena campesina de Milpa Alta. Porque si en 1970, merced a una producción de 2.7 toneladas por hectárea pro-

¹³ Según el Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP) la producción de maíz grano del ciclo otoño invierno 2019, acumulada a septiembre, tuvo un rendimiento promedio de 6.5 toneladas por hectárea (ton/ha). Sinaloa obtuvo 12.2 ton/ha; Tamaulipas y Sonora un rendimiento cercano a las 12 toneladas por hectárea.

Gráfica 1. Precios reales del maíz (a los productores) y de la tortilla (a los consumidores), México, 1970-1990



medio en el país un kilogramo de maíz se vendía en el mercado nacional en 3.50 pesos, en la producción campesina indígena de maíz el mismo kilogramo tenía que venderse en 3.50 pesos, pero su costo real de producción era de siete pesos o más.

Así, al vender su producción en el mercado, el campesino indígena perdía valor de por lo menos 3.50 pesos por cada kilogramo, lo cual le implicaba necesariamente pobreza y descapitalización, pues indirectamente subsidiaba con su trabajo y la renta de su tierra a los compradores del mercado nacional. Voy a tratar de explicar cómo se da este proceso.

Como lo estableciera Carlos Marx (1980), en términos generales, el *valor* de una mercancía lo determina el *trabajo social necesario* que se invierte en su producción. No es el costo de producción individual lo que determina el valor de las mercancías, porque si así fuera un producto en el que se invierte una gran cantidad de trabajo e insumos tendría más valor que otro igual que se produce de manera más eficiente. Si esto fuera así, los mismos productos, con la misma calidad, tendrían precios muy diferentes, pues quien usara peores tecnologías y procedimientos menos eficientes y por tanto tuviera un costo más elevado, vendería sus

mercancías a un precio también más elevado. Esto no se presenta en la realidad, porque el consumidor, salvo determinaciones de tipo ideológico que no subsisten a la prueba del tiempo, no va a pagar a un productor más que a otro por una mercancía que tiene la misma calidad. Dice Marx:

(...) podría pensarse que, si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo que se invierte en su producción, cuanto más perezoso o más torpe sea un operario más valor encerrará la mercancía producida por él, puesto que el tiempo de trabajo necesario para producirla será mayor. Pero el que tal piensa incurre en un lamentable error... El valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo encerrado en ella, pero la cantidad de *trabajo necesario para producir esa mercancía en un estado social dado y bajo determinadas condiciones sociales medias de producción, con una intensidad media social dada y con una destreza media en el trabajo que se invierte* (Marx, 1980:28. Las cursivas son mías. DCO).¹⁴

Si antes del riego y la tecnificación el campesino indígena producía, en una determinada cantidad de terreno, ciertos kilogramos de maíz con una determinada cantidad de trabajo vivo y de trabajo acumulado (herramientas, semillas, animales), después del despegue de la agricultura comercial tecnificada, ocupará la misma cantidad para obtener los mismos productos, mientras el productor comercial –beneficiado por el desarrollo de la agricultura tecnificada– podía obtener la misma cantidad de producto, con la mitad, la cuarta parte o la décima parte de la inversión.

¹⁴ Marx pone como ejemplo cuando en Inglaterra el telar de vapor empezó a competir con el telar manual: Con la nueva tecnología para convertir una determinada cantidad de hilo en una cantidad de tela, bastaba con la mitad del tiempo de trabajo que antes se invertía, pero ahora, el pobre tejedor manual, el que no tenía acceso a las nuevas tecnologías, tenía que trabajar el doble para obtener el mismo ingreso que antes, ya que el producto de su trabajo, la misma cantidad de tela, sólo representaba la mitad de una jornada de trabajo social necesario. Por consiguiente, dice Marx, al disminuir la cantidad de trabajo requerido para producir una mercancía, su valor disminuye porque más productos se elaboran en un tiempo de trabajo dado.

Cuanto mayores son las fuerzas productivas, menos trabajo se invierte y menor es el valor de estos productos. Pero el valor se establece por el valor medio en un estado social dado, por lo que los productos de las comunidades indígenas del país, al enfrentarse en el mercado nacional con la gran producción de la agricultura más tecnificada, se venden desventajosamente respecto al precio establecido por el valor medio establecido por los costos de la agricultura comercial.

Este fue otro de los pasos para la destrucción de la economía indígena campesina de la comunidad de Milpa Alta y de la economía de los pueblos indígenas de México. Si los campesinos indígenas obtenían la misma cantidad de cosecha que antes, por la misma cantidad de trabajo invertido, se supone que no tendrían por qué ser afectados. Esto es cierto si y sólo si las familias indígenas únicamente se alimentaran de maíz, frijol y calabaza, pero esto no sucede así y una determinada cantidad de tela, azúcar, café, cerillos, velas, aceite, ropa, zapatos, u otros bienes industriales que antes se obtenían fuera de la comunidad por un costal de maíz, ahora se cambian en la sociedad nacional por el doble, triple o más. Este fue un golpe fatal para la economía campesina en Milpa Alta.

La eliminación de los ingresos provenientes de las actividades productivas en el bosque: la veda forestal

Humboldt (1966) en 1803 afirmó que la disminución de las aguas en el Valle de México se debía, en parte, a la tala de árboles de los bosques de la cuenca. Según él, los españoles “quisieron que el hermoso Valle de Tenochtitlan se pareciese en todo al suelo castellano, en lo árido y despojado de su vegetación” (Humboldt, 1966:116). Un dato nos permite corroborar esa impresión: sólo para la cimentación de la catedral metropolitana de la Ciudad de México las autoridades eclesiales se jactan de que se usaron 24 mil troncos de árbol (La Catedral en Números, Pantalla Informativa en la Catedral Metropolitana, 31 de agosto de 2019).

Como señala Matthew Vitz (2012:146), hasta aquel entonces la abundante vegetación en los bosques del sur de la cuenca de México proporcionaba a los pueblos la materia prima para la elaboración de carbón vegetal, madera para vender en mercados locales, raíz de zacatón (usada para fabricar canastas, escobas y para forraje), hongos, trementina y hierbas medicinales. El carbón se destinaba al mercado urbano donde se usaba como principal fuente de energía doméstica. En Milpa Alta y otros pueblos, las mujeres vendían en las plazas hongos y vigas, mientras que los hombres talaban árboles y fabricaban carbón. Los campesinos de más recursos usaban sus caballos o mulas para transportar la madera por el terreno montañoso. Los pueblos de las sierras del Valle de México explotaban los bosques, ya sea para uso doméstico y/o comercial.

Con el Porfiriato los pueblos del sur de la cuenca de México enfrentaban cada vez más obstáculos. Los pocos montes comunitarios que no fueron absorbidos por las haciendas fueron explotados de manera ilegal por las fábricas de papel y por las fábricas textiles del río Magdalena. Las haciendas cobraban el acceso a los bosques y al llevar sus productos al mercado los campesinos tenían que lidiar con contratistas y acaparadores por no disponer de otros modos de transporte. En los bosques de Milpa Alta y el Ajusco, por ejemplo, la raíz de zacatón fue monopolizada por Casto de la Fuente y Parres hasta 1913. Esta explotación provocó, a finales del siglo XIX, que los ambientes circundantes a la Ciudad de México “fueron destruidos sin plan o previsión ante la locomotora del desarrollo urbano” (Vitz, 2012:137).

En 1908, Miguel Ángel de Quevedo sostuvo que México enfrentaría una realidad devastadora si no se creaba una política para conservar los bosques (Vitz, 2012:136). Quevedo y su grupo de *científicos* porfiristas querían fomentar el uso racional de los bosques. Según ellos, los indígenas pobres no poseían una ética de conservación y no estaban dispuestos a aprenderla. Creían que la élite de piel blanca tenía más capacidad de llevar a cabo una explotación forestal científica. Por esta razón, el gobierno concedió permiso a los hermanos Henry y Harry Hampson en 1904 para explotar los bosques en las tierras de Milpa Alta. Aunque el permiso estableció que los campesinos podían utilizar la madera muerta, no se les permitió comercializar los productos forestales. El Departamento Forestal, encabezado por Miguel Ángel de Quevedo, inició una campaña que dañó la economía campesina forestal. Mientras que el gobierno daba el paso libre a los empresarios, los guardias castigaban a los campesinos locales, quienes tenían que sacar un permiso, los multaban y ocasionalmente los encarcelaban. A partir de 1910, el Departamento puso una veda a la explotación de la raíz de zacatón, que se daba en las altas montañas al sur del valle, pues “sin esa vegetación [los suelos] son degradados y deslavados por las aguas, quedando impropios para pastos y la regeneración de bosques”. Ese mismo año el Departamento acusó a 36 personas de extraer zacatón de las montañas de Milpa Alta. También frecuentemente negaba las solicitudes para explotar otros productos forestales (Vitz, 2012:149).

Vitz relata que la Revolución mexicana suspendió temporalmente el Departamento Forestal y sus políticas, también permitió que los campe-

sinos reclamaran sus tierras y otros recursos perdidos por el despojo de las haciendas, fábricas o por la aplicación de reglamentos forestales. En julio de 1911, dos meses después del triunfo de Madero, unos revolucionarios de la comunidad de San Pablo Oztotepec descendieron a Villa Milpa Alta y declararon que todos los bosques pertenecían al pueblo. Joaquín Miranda, líder de la comunidad, informó a los vecinos reunidos en la plaza que podían “disfrutar a su arbitrio todos sus productos como madera de construcción, leña y raíz de zacatón sin dar ningún aviso”. Explicó que los guardias forestales “ya no tenían ningún efecto” y recomendó que los campesinos los detuvieran por cualquier medio necesario. Uno de los funcionarios del Departamento de Bosques calificó al pueblo de “ignorante”. Los guardias forestales siguieron en los montes, pero dedicaron mucho de su tiempo, a partir de 1912, a atacar a zapatistas en vez de hacer valer los reglamentos forestales.

En el verano de 1913, bajo el breve gobierno de Victoriano Huerta, la política forestal empezó a cambiar, pues se sintió amenazado por el ejército zapatista. Los guardias forestales peleaban contra los revolucionarios, pero el Departamento inició otra táctica: relajó los reglamentos porfirianos para pacificar a los campesinos de la zona. La veda del zacatón se transformó en una lucha en contra de un acaparador del comercio ilegalizado, Casto de la Fuente Parres, un español nacido en Asturias en 1864, que era dueño de cerca de 300 hectáreas del paraje “El Guarda”, que más tarde se conoció como Parres. El Departamento dio permisos de extracción de la raíz siempre y cuando los individuos pudieran certificar “su buena conducta, origen y antigua vecindad en la zona”. Las propiedades de Casto de la Fuente Parres serían expropiadas en el régimen de Lázaro Cárdenas.

El periodo posrevolucionario trajo nuevas oportunidades para los campesinos de los pueblos de la Sierra Ajusco Chichinautzin. El gobierno realizó un reparto agrario para quebrar el poder político de los hacendados y consolidar el apoyo social del campesinado. La nueva Constitución de 1917 concedió a los campesinos derechos de posesión y uso de los recursos naturales de la nación, como los bosques. En la región de la Sierra Ajusco Chichinautzin la administración de Lázaro Cárdenas permitió una política forestal más inclusiva, pero esto duró unos pocos años.

La eliminación de los ingresos por carbón. La sustitución de carbón como combustible en la Ciudad de México

En 1935 el Departamento Forestal emprendió una campaña en contra de la producción del carbón. Se trataba de sustituir la necesidad urbana de energía, satisfecha con carbón por miles de campesinos serranos, por el petróleo. Esta campaña ocasionó protestas y Cárdenas ordenó que el Departamento dejara de amenazar la economía carbonera y puso fin a la campaña.

La campaña contra la producción del carbón se retomó en 1941, una vez que Lázaro Cárdenas dejó el poder. Ávila Camacho impuso una veda a la tala forestal en el Distrito Federal y en 1944 prohibió la tala en todos los estados del centro de México. Petroleos Mexicanos (Pemex) empezó a vender las estufas de *tractolina*. En 1946 la “Unión de Carboneros” cambió su nombre por el de “Frente Único de Expendedores de Petróleo”. Si bien los *expendedores* de carbón pudieron adaptarse al cambiar el producto que vendían, no sucedió igual con los campesinos *productores* del carbón, éstos no podían cambiar sus bosques por campos petroleros. Así los pueblos perdieron el poco control de los bosques que habían ganado (Vitz, 2012:165), pero también dejaron de percibir un ingreso que alimentaba o completaba el gasto de miles y miles de familias.

Sustitución del cultivo de maguey por el cultivo comercial del nopal

Cuando yo era pequeña mi padre no trabajaba mucho, sólo rascaba sus magueyes en el campo y así hacía el pulque con sus 12 magueyitos. Como no éramos muchos hijos entonces se podía vivir con el dinero del pulque. Por esos tiempos costaba el litro de pulque tres centavos. Por esos tiempos no se usaba la palabra “litro” como hoy. Para medir había cuartillos, medios cuartillos y cuartos de cuartillo (Horcasitas, 1968:21).

Ya vimos cómo a mediados de la década de 1930 el Estado mexicano y la creciente burguesía hicieron todo lo posible por destruir la producción campesina del pulque. La respuesta campesina, inducida desde el Estado

mexicano, fue la sustitución del perseguido y vilipendiado maguey por el cultivo de nopal-verdura.

Fue en la primera feria regional de Milpa Alta, realizada en 1938, cuando un grupo de ingenieros agrónomos explicaron las bondades productivas del nopal. A mediados de la década de 1940 el campesino Florentino Flores Torres, originario del barrio de la Concepción, inició su cultivo en forma. A partir de ahí la producción de nopal, la superficie sembrada y las fuerzas de la comunidad invertidas en este cultivo no dejaron de crecer (Flores, 2015).

Pero en términos económicos no se trata de una simple sustitución de una especie vegetal por otra. El nopal es un típico cultivo comercial, mientras que el maguey es la base de una industria local, la industria del pulque, donde lo que se vende no es un producto primario, sino un producto transformado, esto es, con un mayor valor agregado. Por otro lado, en términos de conservación del suelo, los millones de toneladas que se cosechan para su venta en el exterior, desde la década de 1940 hasta la actualidad, significan literalmente la pérdida de una cantidad igual de nutrientes (y agua) que se ha extraído del suelo de Milpa Alta, debilitándolo, mientras que el cultivo de maguey significaba exactamente lo contrario. Casi perenne desde el punto de vista de una generación, el maguey produce, pero sigue ahí, como planta viva, contribuyendo a manera de mampostería verde a la conservación de suelos, al evitar y filtrar los escurrimientos superficiales, ya que es uno de los elementos determinantes del sistema de terrazas agrícolas prehispánico y preaztecas.

El tradicional cultivo de la milpa no requiere de agroquímicos, la producción intercalada con el maíz de frijol, calabaza y haba contribuye a la fijación de nitrógeno en el suelo, además se dejaba descansar la tierra cada determinado periodo, durante uno a tres años, para que se recuperara la fertilidad del suelo. Por el contrario, el cultivo de nopal introdujo, a partir de la década de 1970, la utilización de fertilizantes químicos y los plaguicidas como una emulación local al modo de producción de la agricultura capitalista.

Pero la experiencia enseña: “En San Lorenzo se murieron padre e hijo, regresando de fumigar se encontraron a unos amigos, tomaron una cerveza y murieron, no por ingerir la cerveza, sino por no haberse lavado para tirar todos los residuos de agroquímicos” (Flores, 2015:84).

Luz María Flores Jiménez (2015:35) reporta que en 1976 había una superficie de 1,500 hectáreas dedicadas al cultivo de nopal, la cual casi se triplicó al llegar en 2010 a 4,337 hectáreas.¹⁵

Este dato parece coincidir con los que señala Roberto Bonilla Rodríguez (2009:266) en su tesis *Agricultura y tenencia de la tierra en Milpa Alta: un lugar de identidad*, con datos tomados del *Anuario Estadístico del Distrito Federal* (2006) y del *Cuaderno Estadístico Delegacional* de 1999 y 2006, ambos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía e Informática (Inegi) y que presentamos en el Cuadro 1.

Cuadro 1

Superficie sembrada en Milpa Alta de sus principales cultivos, 1992-2005

Cultivos*	1992	1998	2005	1992-2005
		Hectáreas		Variación (%)
Nopal (verdura)	4 024.50	4 057.00	4 326.00	7.5
Maíz (grano)	2 700.00	2 241.20	2 949.00	9.2
Avena (achicalada)	1 284.00	1 633.00	1 835.80	43.0
Suma	8,008.50	8 710.00	9 120.80	13.9
Total Milpa Alta	8 662.50	8 780.00	9 767.00	12.9

* Se refiere a los cultivos del año agrícola, que es la suma de la superficie sembrada y cosechada en los ciclos otoño-invierno (generalmente de octubre del año anterior hasta septiembre del año siguiente) más el ciclo primavera-verano (de marzo del año mencionado a marzo del siguiente). Este año agrícola incluye la cosecha de cultivos perennes como el nopal (Inegi/Gobierno del Distrito Federal, 2006).

Fuentes: Inegi/Gobierno del Distrito Federal (2006; 1999, 2006).

¹⁵ Hay dificultades para identificar con datos oficiales la superficie actual. Según la *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, en 2020 ésta fue de 2,226 hectáreas y el último censo agropecuario del Inegi corresponde a 2007, que señala 1,660 hectáreas, cantidades menores a las que presenta Luz María Flores Jiménez (2015). Más allá de los datos oficiales en una comunidad que ni siquiera es reconocida legalmente, podemos decir por experiencia directa que la superficie de cultivo de nopal en Milpa Alta no ha disminuido, sino que se ha incrementado.

Esto impactó en la producción local del maíz que, aunque obtenido a un costo más elevado del promedio nacional, aún completaba la dieta alimenticia de una parte de las familias de Milpa Alta, por lo que en adelante la derrama económica que se genera por el consumo de este alimento básico queda fuera de la región.

También contribuye a la estratificación socioeconómica de la población, pues la brecha entre los ingresos que obtienen los campesinos que aún perseveran la milpa y los que producen nopal de manera “moderna” es cada vez mayor. La Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), calculó un costo de producción de 9,055 pesos por hectárea para nopal, verdura para 2007 con un rendimiento esperado de 30 toneladas por hectárea, mientras la milpa tradicional sólo podría dar una cantidad cercana a las dos toneladas de maíz en la misma superficie. De esta manera, la sociedad milpaltense, antes socioeconómicamente muy homogénea, se decanta y diferencia en todos sus aspectos de los productores de maíz de los de nopal.

Pero esta diferencia en la captación de ingresos por la venta de nopal también se da de poblado a poblado. Como podemos observar en el plano que presenta Luz María Flores Jiménez (2015:39), el territorio de Milpa Alta tiene una división geográfica de origen volcánico que forma una barrera natural, la cual corre de sur a norte y separa a San Pablo Oztotepec y San Pedro Atocpan¹⁶ de los otros poblados comuneros de Milpa Alta. Estos dos poblados presentan una menor superficie de producción de nopal (Cuadro 2).

¹⁶ También los poblados de Milpa Alta que no forman parte de los nueve pueblos comuneros: San Salvador Cuauhtenco y San Bartolomé Xicomulco.

Cuadro 2

Los pueblos de Milpa Alta y el cultivo de nopal, 2003

Pueblos	Superficie sembrada		Productores	
	Hectáreas	Por ciento	Número	Por ciento
Villa Milpa Alta	2 589	62.2	6 470	66.3
San Lorenzo Tlacoyucan	754	18.1	1 508	15.4
Santa Ana Tlacotenco	298	7.2	662	6.8
San Jerónimo Miacatlán	132	3.2	293	3.0
San Agustín Ohtenco	100	2.4	250	2.5
San Francisco Tecoxpa	98	2.4	204	2.1
San Juan Tepeháhuac	96	2.3	190	1.9
San Antonio Tecómitl	34	0.8	80	0.8
San Pedro Actopan	30	0.7	63	0.6
San Pablo Oztotepec	28	0.7	70	0.7
Total	4 159	100.0	9 790	100.0

Fuente: Sagarpa (2004).

Aunque paulatinamente se introdujo más superficie para este cultivo, puede observarse una estratificación de los ingresos económicos de los poblados del oeste respecto a los del este (Mapa 1).

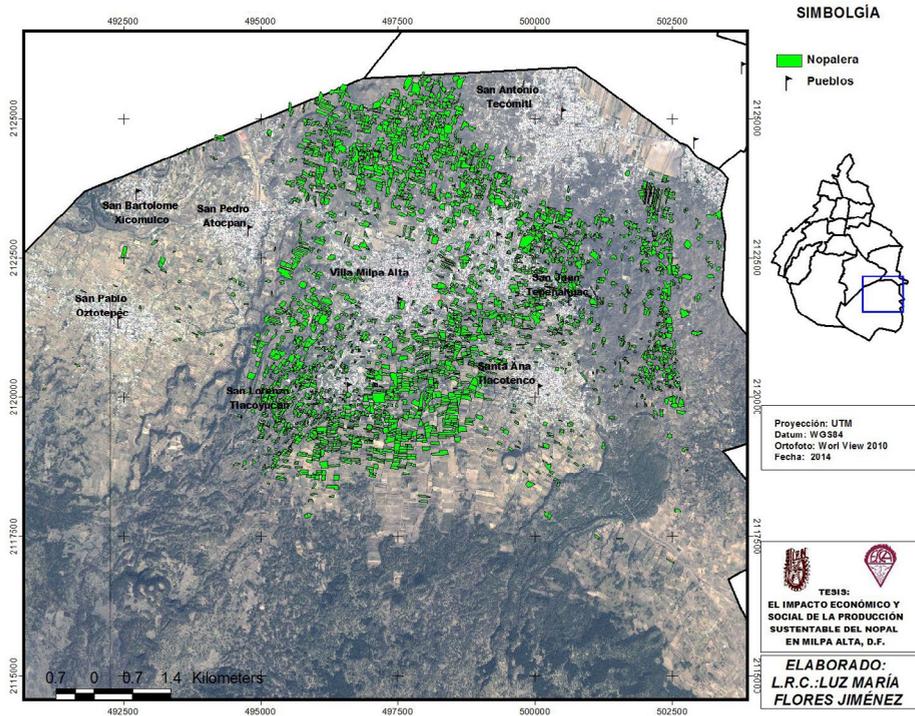
La emulación del modo de vida capitalista

La escuela, ese gran depredador cultural

Horcasitas, mediante el testimonio de Luz Jiménez, ilustra muy bien cómo inició el cambio en los modos de vida prevaecientes en la comunidad de Milpa Alta:

Señala que en 1905 se estableció en Milpa Alta la primera escuela primaria pública federal. “Por esos tiempos –relata Luz Jiménez a Horcasitas– nadie quería mandar a sus hijos a la escuela porque no podían vestir bien. Aunque los padres no tenían que pagar por la educación, sí se les exigía que los niños vinieran ‘limpios’, sin piojos y que trajeran zapatos”.

Mapa 1



Plano producción de nopal en Milpa Alta en 2014. Fuente: Flores (2015).

Sin embargo, para que los niños llegaran “limpios” a la escuela, la familia tenía que organizarse para ir por agua hasta Nochcalco, Tecomatl o a San Gregorio Atlapulco en Xochimilco. Fue entonces cuando las autoridades decidieron apresar a todos los hombres de la comunidad para que enviaran a sus hijos a la escuela. A los que se resistían, los encerraban un mes.

Así la escuela resultó un gran cambio en la organización de los milpaltenses. El ingreso monetario que obtenían de la venta de pulque y otros productos del bosque o agropecuarios, con la introducción de la escuela obligatoria, debería alcanzar para la adquisición de ropa, zapatos y otros enseres exteriores para los ahora alumnos.¹⁷ Por otro lado,

¹⁷ Pero no sólo para ellos, en 1909, siguiendo el relato de Luz Jiménez a Horcasitas, el Prefecto impuesto por Porfirio Díaz ordenó que la gente dejara de salir en calzón: “Quiero que aprendan como deben andar en este pueblo... será necesario que cambien de ropa [que

los esfuerzos de la familia deberían reorientarse para pasar de la ponderación de las actividades tradicionales, que les permitían obtener los medios necesarios para sobrevivir, a dedicar parte importante de sus labores al transporte de agua o a trasladarse a lugares remotos para su aseo personal. Dado que la familia de ese entonces era una unidad básica de producción campesina que invertía casi toda su energía, incluido el trabajo infantil, para la obtención de los medios de subsistencia, la escuela obligatoria distraía un alto porcentaje de fuerza de trabajo del cumplimiento de la meta común: sobrevivir.

En efecto, una familia nuclear indígena compuesta por ejemplo por el padre, la madre y unos seis hijos e hijas, requería de la fuerza de trabajo de todos (prácticamente a partir de los cuatro años de edad) para cumplir sus metas económicas. Sacar de esta ecuación la fuerza de trabajo de los escolantes creaba un déficit en una economía basada propiamente en el trabajo manual. Esto fue un duro golpe al modo de producción con el que el pueblo Momozca vivió a lo largo de casi 500 años.

Pero donde más impacto tuvo la escuela fue en el cumplimiento del propósito etnocida con el que fue abiertamente impuesta en la región: *acabar con la lengua, la cultura y el modo de vida indígena*. Objetivo que se cumplió con “éxito” a lo largo del siglo pasado, cuando logró prácticamente extinguir el idioma náhuatl. La alianza Escuela-Gobierno-Sociedad Nacional impuso tal terror en los padres de familia, en la primera mitad del siglo XX, que fueron precisamente los padres y madres los instrumentos principales para que los niños nahuas de Milpa Alta fueran huérfanos de su lengua materna. Y no es que los padres despreciaran su propia cultura y su propia lengua, pero sabían que sus hijos sufrirían una brutal discriminación si no lograban “integrarse” a la “sociedad”, como lo exigía el gobierno desde la escuela y las instituciones.

En este fenómeno también hubo un poco de soñar diferente. Cuenta Luz Jiménez que, una vez impuesta la escuela a la comunidad, ya con el tiempo, los padres de familia empezaron a imaginar otro futuro para sus hijos, diferente de la cruel pobreza en la que ellos vivían, “se decían los padres: ¿No querrá usted que su hijo o su hija enseñe aquí también [en la escuela]? ¿Cómo no! decían, ¡me gustaría! Era el año de 1908 y así nos enseñaban a vivir bien” (Horcasitas, 1968:35).

compreñ pantalones en la ciudad]. El que no obedezca se le encarcelará un mes. Aquí los cogerrán presos. Ya es justo que se compreñ ropa” (Horcasitas, 1968:41).

Para la década de 1960 se dio un incremento gubernamental en la construcción de escuelas en todos los poblados de la delegación Milpa Alta. El resultado luego de un siglo de educación mestiza (capitalista o “socialista”, para este caso da lo mismo) es que la escuela cumplió en términos generales su propósito subyacente y etnocida: llevar a la extinción la lengua náhuatl.

La modernidad urbana. La introducción de servicios

El 12 de octubre de 1932 se inauguró el servicio de agua entubada en San Pablo Oztotepec. Los habitantes aportaron la mano de obra y el gobierno el material para la construcción. Aunque se trataba de una toma no domiciliaria sino común, eso significó mucho para la gente del pueblo que en lugar de hacer viajes larguísimos, ahora sólo madrugaba para alcanzar agua.

En junio de 1941 se inició la Carretera La Noria San Pablo Oztotepec, la cual se concluyó en abril de 1946. Era el último año de gobierno de Javier Rojo Gómez en la regencia de la ciudad y de Manuel Ávila Camacho en la presidencia de la República.

La carretera terminada representó también un importante cambio para muchos habitantes de San Pablo Oztotepec. El contacto entre San Pablo y Xochimilco, que hasta ese entonces era por medio de los caminos reales que se recorrían generalmente a pie cargados a lomo con mecapales, ayates



Placa conmemorativa de la carretera La Noria-San Pablo Oztotepec. Fotografía: David Cilia Olmos.

y tenates que los sanpableños recorrían¹⁸ en un promedio de dos horas, se modificó radicalmente, se estableció una ruta de camiones de pasajeros de San Pablo al Centro Histórico de la Ciudad de México.¹⁹ Ahora los sanpableños igual invertían dos horas en su traslado, pero éste ya no era sólo a Xochimilco sino al Centro Histórico de la Ciudad de México. El rumbo de las miradas había cambiado, si antes y durante la revolución para los milpaltenses era más común relacionarse con los pueblos colindantes de más al sur, en el estado de Morelos, que representaban el mismo continuo cultural náhuatl, después el acercamiento sería con la Ciudad de México, con una cultura completamente ajena.

Pero la carretera y la ruta de camiones también significaron un debilitamiento de la unidad de San Pablo con el resto de los poblados comuneros. Alicia Eguiluz en 1972 identifica que, a partir de la década de 1950, “la Cabecera de la Confederación,²⁰ ha perdido paulatinamente importancia, en tanto que el control más directo ha sido ejercido cada vez en mayor medida por el Gobierno de la Ciudad de México” (Eguiluz, 1972:7). San Pablo disminuyó comparativamente su comunicación en dirección al este, donde se encontraban los demás poblados comuneros y fijó su mirada hacia el oeste por donde iniciaba el serpenteo de la nueva carretera que lo conectaba con la pujante Ciudad de México. Al hacerlo los lazos de cohesión comunitaria de poblado a poblado sufrieron otro impacto.

Con la introducción de más medios de transporte se abre, en medio de la ruina inducida a la producción de pulque, la prohibición gubernamental del acopio de productos del bosque y la pérdida en la producción de maíz, una posibilidad que antes parecía improbable: la obtención de empleo no rural en diferentes partes de la Ciudad de México, en distintas ocupaciones y desiguales niveles de ingreso y sa-

¹⁸ “Por el camino real se iba uno de aquí por el Barrio de San Miguel y pasaba uno por un lado de Santa Cecilia, La Joya, a un lado de San Lorenzo y ya se salía a Nativitas o al bosque de Xochimilco, haciendo dos horas llevando carga (...) normalmente regresaba uno con carga...”, plática Cruz Martínez a María de los Ángeles García (2001:83).

¹⁹ La ruta era San Pablo Oztotepec-La Aguilita, un lugar cerca de la zona de la Merced de la CDMX. Al regreso los camiones salían de San Lázaro, seguían por calzada de Tlalpan hasta el centro de Xochimilco donde recogían pasajeros, regresaban a la Noria y subían por la carretera “vieja” que pasaba por Santiago Tepalcatlalpan, San Mateo Xalpa, San Andrés Ahuayucan y Santa Cecilia Tepetlapa (García, 2001:84).

²⁰ “Confederación de los nueve pueblos de Milpa Alta”, es como se refiere Alicia Eguiluz (1972) a lo que otros denominamos Comunidad de nueve pueblos de Milpa Alta.

tisfacción. Ahora la ciudad ya no sólo era un espacio para vender los productos del monte, desde pulque y escobetilla hasta carbón y madera y para comprar productos que no se daban o se producían en la región, ahora también era un espacio para encontrar fuentes de sustento. Así, para algunos habitantes de Milpa Alta, sus lugares de origen se convirtieron en localidades dormitorio, de donde salían en la madrugada para ir a sus centros de trabajo y regresaban de éstos por la noche, por lo que disminuyó radicalmente su contacto con el monte comunal, con su comunidad y con su propia familia.

En 1952 llegó la electricidad a San Pablo (García, 2001:177) y esto significó un impacto importante en la forma de vida. En San Pedro Atocpan la introducción de los molinos eléctricos empezó a dejar fuera de uso los metates (Silverio Arrollo, entrevista 4 de septiembre de 2018).

En 1955 se introdujo la venta de la leche Conasupo, que significó una mejoría en la alimentación de la población, pero también resultó un duro golpe a la economía de las personas que tenían vacas en el poblado, quienes no pudieron sobrevivir a los bajos precios del organismo, por lo que la producción local de leche se resquebrajó y se redujo prácticamente a niveles de autoconsumo.

La continuidad que subyace

Leticia Reina, reseña a Evelyn Hu-Dehart, al decir que las estrategias de sobrevivencia de la comunidad están determinadas por los nuevos ajustes hechos por el grupo étnico frente a los cambios externos (Reina, 1987:41). Igualmente destaca cómo Henri Favre, al explicarse la transformación de la organización social indígena, no se sorprende tanto de la extensión y profundidad de los cambios, sino más bien de la continuidad que subyace, lo que lo lleva a concluir que la organización de la comunidad se recompone, pero la estructura comunitaria no cambia. “Parece que la organización interna de la comunidad se recompone para que la estructura comunitaria no cambie”, por lo que interpreta los cambios en el interior del grupo indígena como una adaptación a la sociedad que los engloba (Reina, 1987:42). Esa podría ser una explicación de cómo, a pesar de los notables cambios que se presentan, la estructura primaria de la comunidad Milpa Alta aún existe.

No es tan cierto que los milpaltenses perdieran poco a poco el *interés* por el cultivo de la tierra, o que las nuevas generaciones *prefieren* ser asalariados (o practicar alguna profesión) que dedicarse a la producción agrícola, simplemente el modo de producción sostenido durante 400 años fue profundamente herido por el capitalismo salvaje y no dejó ninguna otra opción real a los otrora campesinos y a sus hijos. Primero porque durante el conflicto armado iniciado en 1910 la represión gubernamental al zapatismo interrumpió de tajo, durante más de ocho años, la dinámica productiva de la comunidad de Milpa Alta, que pagó con una gran cantidad de vidas y con el exilio obligado su adhesión al movimiento zapatista. Segundo, porque debido a la prohibición por parte de las autoridades gubernamentales a la producción y venta de pulque, carbón vegetal, leña, raíz para escobetilla y todos los demás productos del monte, se suprimieron las actividades económicas que más derrama económica generaban en la comunidad. Tercero, debido a la tasa negativa de ganancia a la que comparativamente se sometió la agricultura de milpa, frente a las grandes inversiones en obras de infraestructura y riego y la modernización capitalista de la agricultura en el país.

Todo esto trajo consigo la destrucción de la sostenibilidad de la economía campesina²¹ de Milpa Alta y ante esa nueva realidad los comuneros tuvieron que llevar a cabo cambios en su modo de vida necesarios para no perecer.

A esto se sumaría que al incrementarse la población, en un periodo denominado de “explosión demográfica”, sin incrementarse en la misma proporción la superficie de tierras de labor de la comunidad, disminuyó automáticamente la superficie de la tierra agrícola para cada unidad

²¹ A este modo productivo corresponde una organización de la sociedad, esencialmente distinta al modo de producción capitalista. Alicia Eguiluz, y con ella casi toda una generación de profundos pensadores, conceptualizaron este modo productivo como: “una estructura campesina representante de un modo precapitalista de producción arcaico” (Eguiluz, 1972:1), “un modo precapitalista correspondiente al de la Comunidad Agraria Primitiva”, “una sociedad pre-industrial” (Eguiluz, 1972:2). En realidad ni es arcaico ni es primitivo como se demuestra en la actualidad. Tampoco es pre-industrial, si consideramos que Teotihuacan, según las últimas investigaciones de Rosa Linda Manzanilla Schefer (2012 y 2017) era eminentemente una ciudad industrial, no como la entendemos en el capitalismo, pero sí en cuanto estado confederado con una alta producción de bienes de consumo duraderos. Tal vez identificar este modo productivo como un *modo no capitalista*, en lugar de *pre-capitalista*, sea una forma más adecuada de zafarnos, en este aspecto, de la colonialidad del pensamiento.

básica de producción, es decir, para cada familia campesina el espacio agrícola disponible resultó cada vez más insuficiente para mantener a una familia mayor, por lo que se inició el proceso de abandono paulatino de las actividades agrícolas, pecuarias y de recolección en el bosque. A esto hay que agregar la influencia ideológica capitalista de la educación y los medios de comunicación que a partir de la década de 1970 generaron nuevos anhelos aspiracionales.

Dice Frantz Fanon (2015) que la mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Esa pudo haber sido la primera mirada de los comuneros de Milpa Alta cuando empezaron a adentrarse al modo de producción capitalista que podían tocar con sus manos cuando viajaban al “centro” de la ciudad o a sus *zonas residenciales*.²²

La destrucción de las formas propias de gobierno

Tres fases de gobierno indígena encontramos en el periodo colonial. Primera: el reconocimiento de los *huey tlatoanis* o señores principales por parte de Hernán Cortés, quien no sólo les reconoció y delimitó territorios, sino también aceptó la autoridad de éstos sobre sus pueblos. Segunda: cuando al inicio del debilitamiento del terror impuesto, los españoles vieron en los huey tlatoanis que ya los conocían más de cerca, un peligro para su dominación, por lo que establecieron la *república de indios*, contraponiendo los *macehuales* a los *tlatoanis*, entonces estos últimos perdieron presencia y poder hasta terminar como una más de la población indígena. Tercero: cuando luego de las inmensas masacres de indígenas y la mortandad ocasionada por las enfermedades traídas por los españoles, la población indígena empezó a recuperarse y crecer a un ritmo mayor que la población española y sus descendientes criollos, por lo que en vastas regiones del país la presencia directamente española disminuyó proporcionalmente.

Desde la segunda parte de la dominación española el nuevo órgano de gobierno en los pueblos indígenas fue el cabildo indígena, elegido

²² En el léxico de la Ciudad de México una “zona residencial” es un lugar donde habita gente con altos ingresos económicos en contraposición con una “zona popular” habitada por personas con ingresos más bajos.

directamente por los *macehuales*. Este cabildo, conocido en nuestros días con el nombre de *gobierno tradicional*, funcionaba como intermediario entre los españoles y sus propios pueblos, como correa de transmisión de las órdenes del gobierno virreinal y como agente de extracción de la riqueza que debería tributarse a los españoles. En ese periodo, aunque daba prestigio ser parte del cabildo, era una enorme carga, ya que si no se cumplía con extraer el tributo para los españoles, los integrantes del cabildo podían pagar hasta con su vida, por lo que tenían el dilema de ser ellos mismos los que exprimieran, incluso por la fuerza a su pueblo, o pagar las consecuencias con el gobierno virreinal.

Por ello, durante la época colonial a ningún indígena le convenía ser el “principal” de manera permanente. Al ser gozne de articulación entre dos entidades con intereses antagónicos, fungir como “principal” permanente significaba que, si no lo mataban los españoles o criollos por no ser instrumento eficaz para la expoliación de su comunidad, lo mataría algún elemento de su propio pueblo, por así serlo. De ahí que esos órganos quedaron como “cargos” colectivos, obligatorios para todos, pero rotativos y por tiempo determinado para distribuir la carga.

Esta forma de cabildo indígena tenía la característica de ser representativa, es decir, cada sector, familia, barrio o sección debía elegir a su respectivo representante para que la “carga” se distribuyera, ya que de otra manera sólo serían los de una familia o sección los que pondrían los muertitos si algo sale mal, o los que llevaban el peso del trabajo de toda la comunidad.

Sin embargo, en el proceso de declive de la dominación española que se dio en la parte final de la colonia en México, los cabildos indígenas quedaron como órganos de gobierno de los pueblos, sólo que cada vez más abandonados del látigo español y, por tanto, cada vez más cercanos a las funciones que interesaban a los pueblos. Es en este periodo que los órganos de gobierno de las diferentes repúblicas de indios adquieren las características generales que mantendrían durante todo el aislamiento que les significó durante el siglo XIX un México independiente ensimismado en el desarrollo del capitalismo. Estas características, puesto que ya no representaban a los españoles, son: *libre elegibilidad, libre revocabilidad y gobierno colectivo*.

No fue un diseño organizacional que alguien impuso, sino que la deriva de los pueblos llevó a casi todos a la misma conclusión, por lo que

los cabildos durante todo este periodo fueron rotativos, por tiempo definido, representativos de las partes de la comunidad, elegidos libremente, pero obligatorios para todos, y con libre revocabilidad del mandato. Esto último es claro, ya que al ser puestos por la comunidad, pueden ser removidos en cualquier momento cuando no cumplen con la tarea encomendada.²³ Puesto que estos órganos de gobierno no podían obtener beneficios personales, sino “puros” gastos, se estableció un periodo muy definido de tiempo, ya que de otra manera la economía familiar se resquebrajaría.

Esta forma concejal representativa es la que esencialmente encontramos en la mayoría de los pueblos indígenas que se mantuvieron hasta la primera mitad del siglo pasado en las llamadas *regiones de refugio*,²⁴ y es también la forma en que se organizó la Comunidad Milpa Alta hasta 1930 aproximadamente, cuando se inician los trámites para el reconocimiento y titulación de los bienes comunales y los comuneros “se vieron obligados a modificar y deshacer su estructura organizativa tradicional, para dejar en manos de un solo representante las decisiones de la macro comunidad milpaltense, como lo exigía la ley agraria” (Sánchez, 2008:239).

Consuelo Sánchez relata que todavía en la década de 1950 cada poblado de la Comunidad contaba con un cuerpo de autoridades que conformaban el *gobierno tradicional* y que el *alcalde* era una de las principales. En esa época la parte gubernamental denominó *subdelegado* al *alcalde*, y en 1970 la nueva Ley Orgánica del Departamento del Distrito

²³ Todo esto es contrario a los órganos de gobierno que el Estado intenta imponer a lo largo del tiempo y que responde a sus intereses: *unipersonal* porque a los funcionarios, caciques locales y demás expoliadores de la comunidad les conviene más negociar, amenazar, intimidar, sobornar a una persona, que a muchas. *Permanentes*, pues ¡qué pereza! para los funcionarios volver a tomarle la medida a un dirigente y volver a amenazar, sobornar o domesticarlo. *Con beneficios personales*, para que cumpla bien su papel del lado de las autoridades. *No revocables*, pues generalmente si los destituyen es porque el pueblo se siente traicionado, etcétera. Por eso se arrojan estas autoridades el “derecho” de decidir que un dirigente comunal puede durar en su puesto 40 años o más.

²⁴ También es la forma de organización que surge espontáneamente ante cada nuevo movimiento social desde la comuna de París, pasando por la República Consejal, o sea, la República de los Sóviets, hasta los grandes movimientos sociales de México, como el Consejo General de Huelga del movimiento estudiantil del 68, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala que originalmente funcionaba como Consejo de Representantes, lo mismo que la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en sus orígenes.

Federal (DDF) significó la acentuación de las autoridades gubernamentales en las formas de vida comunitarias, con el consecuente debilitamiento de las autoridades tradicionales y de las instancias propias de participación y decisión (Sánchez, 2008:247).

En ese periodo se resquebraja el gobierno tradicional propio de la comunidad y en su lugar aparece el *subdelegado*, hoy nombrado *Coordinador de Enlace Territorial* en cada uno de los poblados de la alcaldía, salvo en Villa Milpa Alta, paralelo a la figura de representante comunal de los nueve poblados y al *representante auxiliar* en cada uno de ellos, por lo que la función de gobierno propio se fraccionó y perdió su capacidad de respuesta como *comunidad*.

Primero como *altépetl*, luego como *cacicazgo* y *república de indios* y finalmente como *comunidad agraria*, pero siempre en una relación recíproca con el territorio, se forjó la hoy Comunidad Milpa Alta, dentro del marco de una sociedad mayor, primero colonial, después criollo-mestiza y finalmente capitalista, la cual parece encaminada a anularla como tal; al menos en lo que respecta a su forma de procurarse la vida, forma de gobierno y su lengua ha logrado socavarla.

La lucha comunal

Pero esta deriva destructiva de la economía indígena campesina en Milpa Alta tuvo sus altibajos. El 17 de agosto de 1980 el Estado mexicano reconoció, a regañadientes, la elección democrática de los representantes de los nueve pueblos de Milpa Alta, con lo cual se abrió una nueva etapa en la historia de la comunidad. Esto significó un proceso de concientización comunitario en donde tanto el territorio ancestral como la lengua original y la forma de producir, propia de la comunidad, fueron revaloradas.

Pero no todo es favorable, desde antes de las elecciones de 1980 Milpa Alta vive un agudo conflicto intracomunitario. Así lo comenta una comunera de San Pablo Oztotepec: “si la comunidad de Milpa Alta fuera un monstruo de nueva cabezas, una por cada pueblo, la situación no sería tan grave como la actual, en la que existen muchos grupos o liderazgos que están decididos a no ponerse de acuerdo y llevar sus contradicciones hasta las últimas consecuencias, no importando que se rompa la comunidad” (Entrevista confidencial, marzo de 2021).

El comunismo de los comuneros

En cierta manera los distintos posicionamientos que encontramos entre los actores de la comunidad se derivan de la diferente forma de apropiación de los bienes naturales y simbólicos de la comunidad.

Un nuevo sector de trabajadores que surge luego de la destrucción de la economía campesina de Milpa Alta y que destaca en la actualidad, es el de los cazadores, taladores, los que se dedican clandestinamente a la extracción de piedra volcánica, los que crían ganadería en grandes hatos, y los que barbechan los pastizales del bosque con tractores. No es que en el pasado estos bienes naturales no se aprovecharan por parte los miembros de la comunidad, sino que en la actualidad existen verdaderas empresas clandestinas o bandas delincuenciales que actúan según la norma depredadora de la máxima ganancia, sin importar los impactos ecológicos o la misma comunidad.

En nada se parece ese sector depredador a los recolectores de hongos y hierbas o a los que tienen pequeños y medianos rebaños de ovejas, que son más bien una reminiscencia del anterior modo de producción. Ambos mantienen un contacto directo con “el monte”, pero su objeto económico y su matriz cultural son completamente diferentes, vale decir, antagónicos.

En el área de terrenos de cultivo de la comunidad también tenemos un nuevo sector en el que están los productores de nopal, papa y forraje comercial, por un lado, y por el otro los que se dedican a la siembra de cultivos tradicionales, milperos, y los que aún producen pulque.

En las áreas de tierras-cultivo también apareció un nuevo sector, los que se dedican al fraccionamiento y venta de tierras de cultivo para vivienda o para la especulación inmobiliaria.

Además de los que realizan su actividad económica en el monte, en las áreas agrícolas, en el comercio y servicios locales o que se dedican al hogar, encontramos a personas que trabajan fuera de la comunidad o son estudiantes, profesionistas, comerciantes, quienes, aunque no están directamente relacionados con el bosque o las tierras de cultivo, sí forman parte de la comunidad.

Aunque las fronteras al interior de cada sector y entre sectores de la población son difusas, podemos decir que en términos generales los comuneros se dividen entre los que, derivado de su forma de apropiación de los bienes de la naturaleza, tienen más aprecio al interés individual

propio y menos a los intereses de la comunidad como entidad colectiva y los que en sentido inverso ponderan los intereses de la comunidad sobre los intereses particulares.

Por ello podemos decir que las diferencias al interior de la comunidad no son entre personas “conscientes” y personas “inconscientes”. De hecho, no hay individuos inconscientes sino aquellos que observan la realidad desde sus intereses o su visión particular y sus diferencias se dan en torno a qué tanto disputan por aprovechar los bienes materiales o simbólicos de la comunidad en beneficio particular, esto es, los que con más, o menos frecuencia, realizan la apropiación particular de los bienes naturales, sociales o simbólicos de la Comunidad Milpa Alta.

Visto a partir del nivel socioeconómico de los sectores, podemos notar que, aunque los productores de nopal y los de maíz-frijol-calabaza realizan agricultura, los ingresos y la posibilidad de acumulación económica son muy diferentes. Lo mismo sucede con los recolectores de hongos y los taladores clandestinos, ambos hacen un aprovechamiento del bosque, pero los ingresos que obtienen y el capital invertido para realizar esa actividad son cualitativamente distintos.

Al observar la alineación de los actores en torno a su forma de apropiación de la naturaleza o de producción del sustento, queda claro también que la *identidad comunitaria* no es lo mismo que la *conciencia comunal*. Probablemente no haya un sector que de manera más directa conviva con el bosque de la comunidad y se sienta parte de él, que los taladores clandestinos de Milpa Alta. Ellos se saben herederos de esa gran riqueza natural que los enorgullece y que les da identidad... e ingresos económicos. Sin embargo, al derribar un árbol y venderlo clandestinamente no piensan precisamente en la conservación del bosque, ni en el bien de la comunidad, eso queda en segundo plano respecto a su interés individual y económico.

Y lo mismo pasa con las personas que roturan los zacatonales de altura que forman parte intrínseca del bosque, para la siembra comercial o subsidiada de forrajes. La belleza de los enormes pastizales naturales seguramente los tiene extasiados, pero tampoco piensan en el bien común, sino en los ingresos económicos, o los subsidios, que obtendrán de manera personal con su destrucción. Pueden identificarse con el bosque, diariamente lo viven, reconocen la herencia de sus ancestros y salvo escasas excepciones no reniegan de su cultura ni de su forma de vivir, tienen

una identidad comunitaria innegable, de la que se sienten orgullosos y ostentan, pero al mismo tiempo no todos tienen una conciencia comunitaria entendida como una conciencia de comunidad para sí.

Conciencia comunitaria y comunalidad

Me explico: todos los milpaltenses, como toda la humanidad, son hijos de la tierra, pero no todos la defienden igual, o más aún, no todos la defienden o no todos la defienden para lo mismo. En la discusión que se dio en julio de 2020 durante el bloqueo de los accesos al monte por el lado de San Pablo Oztotepec para impedir el paso a los *talas*, éstos argumentaban que ellos defendían y hasta arriesgaban su vida por las tierras de San Pablo frente a los roturadores de San Salvador Cuauhtenco que lo querían invadir. Una de las compañeras de la comunidad les respondió: “es cierto que defienden esa tierra, pero no es para la comunidad, sino para quedársela ustedes”.

Es bastante creíble que los llamados talas, dado el caso, defenderían el monte de depredadores externos, pero eso no necesariamente sería para beneficio de la comunidad. “¡No derriben mi bosque!” –parecen decir– “¡dejen que lo derribe yo!”.

Esto se ve con más claridad en el caso de los cazadores furtivos, que más allá de procurar proteínas para la mesa familiar, hacen de la caza una actividad “deportiva” que promocionan por pago monetario a personas con alto nivel económico que vienen de fuera de la comunidad. No aceptan la presencia de cazadores externos... salvo que sean los que con ellos se apalabraron.

Todo esto reitera que el ser hijos de la misma tierra da identidad étnica o identidad comunitaria, pero no necesariamente da conciencia comunal.

Al respecto, viene al caso la pregunta de Floriberto Díaz: ¿qué es comunidad para nosotros los indios? Él responde: “Un espacio territorial, una historia común, una variante de la lengua del pueblo, una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso y un sistema comunitario de procuración y administración de justicia”. En cambio, se refiere a la *comunalidad* de la siguiente forma: “Para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (2004:367).

Para Floriberto los elementos que definen la *comunalidad* son: la tierra como madre y como territorio; el consenso en asamblea para la toma de decisiones; el servicio gratuito como ejercicio de autoridad; el trabajo colectivo como un acto de recreación, y los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (2004:368).

En la parte del “consenso en asamblea para la toma de decisiones” nos dice:

(...) la gente busca cómo lograr que cada uno de los habitantes actúe positivamente en función de la comunidad, pensando en los demás, antes que pensar en sí mismo. Visto esto de manera moderna, desde cualquier sistema jurídico, es bastante similar al principio del “bien común” para definir derechos y obligaciones (Díaz, 2004:369).

Pero “la gente” es mucha gente, la *comunalidad* busca que cada uno actúe positivamente, pero no siempre lo logra o no en la misma medida, así que los actores en lo particular se acercan más o se alejan de la comunalidad y es posible identificarlos entre sí a partir de ese concepto.

En resumen, podemos parafrasear el artículo primero del decálogo de *La rebelión en la granja*, de George Orwell: “Todos los comuneros son hijos de la misma tierra, por lo tanto todos forman una misma comunidad, pero hay unos más comunales que otros”.

La comunalidad contribuye a la pervivencia de la comunidad, pero es más que eso. Edith Barrera Pineda señala que:

La comunalidad es un proyecto novedoso como práctica de contención a los poderes fácticos. Igualmente, el principio de comunalidad va más allá de una estrategia de sobrevivencia. Es decir, más que un actuar desde la marginación con el solo propósito de subsistir, la comunalidad es un proyecto de largo alcance y de gran envergadura (Barrera, 2017:126).

Para Korsbaek (2009:107) el criterio de la existencia de una comunidad es la existencia de un proyecto social. La gente que comparte una comunidad comparte también un proyecto y encuentra que con el comunismo los indígenas tienen la posibilidad de producir sus propios conocimientos y ponerlos al servicio del proyecto propio, por lo que “es un notable avance en la construcción de condiciones sociales, políticas y

culturales que posibiliten una auténtica autonomía de los pueblos indígenas” (Korsbaek, 2009:120).

Al respecto puedo decir que, desde mi punto de vista, el compromiso con el proyecto social de la comunidad expresa la cercanía o lejanía de los actores con la comunalidad, que en lo personal identifico con una mayor o menor conciencia y compromiso con el bien común, esto es, una mayor o menor conciencia comunitaria, este gradiente, esta diferencia, lleva a la comunidad, o bien a la autonomía o bien a mantenerse en subordinación a elementos ajenos.

Aunque en el discurso político todos los actores de la comunidad coinciden en su “compromiso” con el proyecto de la comunidad y con sus elementos constitutivos, es cierto que unos están más alejados que otros en la búsqueda del bien común.

Conclusión

El capitalismo se impone de rama de producción en rama de producción y de región en región destruye o impacta severamente otras formas de vida, de producción y de relacionarse. En México el modo de producción mesoamericano basado en la milpa se destruye y se imponen otras formas de organización social, de propiedad y de relaciones de producción, pero no se logra en todo el país de la misma manera y al mismo tiempo.

Desde las regiones de refugio indígenas muchos ejemplos reflejan, de alguna forma, el modo de producción originario de Mesoamérica. Milpa Alta, en la capital del país fue, hasta principios del siglo pasado, uno de estos pueblos mesoamericanos que logró, debido a distintas circunstancias, mantener un modo de producción y de relacionarse distinto al capitalismo.

Sin embargo, tanto determinaciones político-militares, culturales y sociales del Estado mexicano, y el mismo “avance natural” del capitalismo, se concatenaron de facto durante el siglo XX para la destrucción de la economía indígena campesina, destrucción que era acorde con la explícita intención liberal de desaparecer las identidades indígenas. Para ello primero los milpaltenses fueron despojados de sus formas propias de organización y toma de decisiones, después fueron masacrados y expulsados de facto de sus tierras, obligados durante la revolución iniciada

en 1910 a la resistencia armada o al éxodo; sus bienes de producción, la tierra labrada, aperos y animales de trabajo fueron mermados y a partir de ahí todas y cada una de sus fuentes de ingreso y de sustento se destruyeron, prohibieron y saquearon de tal manera, que en términos generales los comuneros de Milpa Alta buscaron en el modo de producción capitalista una forma de sobrevivir, ya sea con un empleo formal en la industria o instituciones capitalistas o gubernamentales, o mediante el fomento del comercio y los servicios locales, pero también por medio de la depredación de los bienes naturales comunitarios.

A esto se contrapuso la lucha comunal de los milpaltenses en la década de 1970 y parte de la de 1980, que si bien atenuó el proceso de destrucción de la comunidad y de sus modos productivos, no logró revertir la tendencia.

En la actualidad esto nos lleva a un escenario pletórico de contradicciones en donde la identidad indígena (o en la actualidad la identidad comunitaria) no es del todo suficiente para el análisis de la nueva realidad, por lo que se aborda el concepto de *conciencia comunitaria* o *comunalidad* para entender la posición y las distintas tendencias de los actores comunitarios, paso imprescindible en la búsqueda de una alternativa autónoma que permita la preservación de la comunidad ancestral de Milpa Alta y su propio desarrollo en el marco de un capitalismo contemporáneo que en la actualidad no sólo destruye otros modos de producción diferentes a él, sino que lleva a la humanidad entera a su destrucción.

Por eso es importante notar que más allá de las contradicciones intercomunitarias, que se presentan entre los actores sociales, es un hecho que, aún con los golpes recibidos durante el siglo XX y lo que va del actual, el modo de producción propio y la Comunidad Milpa Alta aún existe y existirá, aunque tenga que ajustarse a los signos del tiempo para no perecer.

Bibliografía

- Aguirre, G. (1967), *Regiones de refugio*, México, FCE.
- Bonilla, R. (2009), “Agricultura y tenencia de la tierra en Milpa Alta: un lugar de identidad”, *Argumentos*, México. Recuperado el 5 de

- diciembre de 2017, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000300011&lng=es&tlng=es.
- Díaz, F. (2004), “Comunidad y comunalidad”, en *Diálogos en la acción, segunda etapa*, México.
- Eguiluz, A. (1972), *La confederación de los nueve pueblos de Milpa Alta. Un caso excepcional en la historia de México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, mecanografiado.
- Fanon, F. (2015), *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal.
- Flores, L. M. (2015), *El impacto económico y social de la producción sustentable del nopal en la delegación Milpa Alta*, tesis de maestría en Administración de Negocios, México, Escuela Superior de Comercio y Administración, Unidad Tepepan, IPN.
- García, M. de los Á. (2001), *San Pablo Oztotepec, microhistoria, identidad y tradición de una comunidad urbana-rural*, tesis para obtener el grado de maestra en Desarrollo Educativo, Universidad Pedagógica Nacional, México.
- Hibon, A., Triomphe, B., López-Pereira, M.A. y Saad L. (1992), *La producción de maíz de temporal en México: tendencias, restricciones y retos tecnológicos e institucionales para los investigadores*, Documento de trabajo de Economía del OMMYT 92-03, México.
- Horcasitas, F. (1974), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Humboldt, A. von (1966), *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa.
- Inegi/Gobierno del Distrito Federal (2006), *Anuario Estadístico del Distrito Federal*.
- (1999, 2006), *Cuaderno Estadístico Delegacional*.
- Korsbaek, L. (2009), “El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización”, *Argumentos*, vol. 22, núm. 59, enero-abril, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, pp. 101-123.
- Manzanilla, L. R. (2012), *Estudios arqueométricos del centro de barrio de Teopancazco en Teotihuacan* (2012), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2017), *Teotihuacan, ciudad excepcional de Mesoamérica*, México, El Colegio Nacional.

- Marx, C. (1980), *Salario, precio y ganancia*, en Obras Escogidas, tomo II. C. Marx y F. Engels, Moscú, Progreso.
- Marx, C. y Engels, F. (2011), *Manifiesto comunista*, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- Reina, L. (2011), *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*, México, Siglo XXI.
- Ruiz, E. et al. (2012), *La lucha por la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sagarpa (2004), *Plan rector del sistema producto nopal*, México.
- Sánchez, C. y Martínez, A. (2008), “Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad”, en Leyva et al., *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Vitz, M. (2012), “La ciudad y sus bosques. La conservación forestal y los campesinos en el valle de México, 1900-1950”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 43, enero-junio.

Luces y sombras del Mundo Rural en el nuevo siglo,
número 4 de Mundos Rurales, terminó de editarse el 28 de marzo de 2023. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Alejandro López Morcillo.

En los últimos años el sector rural mexicano y latinoamericano ha sufrido transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales profundas. Por un lado, la globalización, el neoliberalismo y el desarrollo económico extractivista han tenido efectos negativos considerables: mayor desigualdad social y aumento de la pobreza; pérdida de la autosuficiencia y soberanía alimentaria; aumento de la producción destinada al narcotráfico, en beneficio del crimen organizado que expande sus fronteras y refina sus métodos de coerción y violencia; aumentó el número de personas migrantes así como de la frecuencia de regiones afectadas por el desplazamiento de la población. Entre otras consecuencias destaca el debilitamiento del tejido social, la pérdida de identidades colectivas; deterioro de los recursos naturales, contaminación y desequilibrio ecológico.

Por el otro lado y, a contracorriente, frente a todos estos cambios tan radicales y críticos, la resistencia y organización de las comunidades indígenas y campesinas han sido consistentes en la defensa del territorio, la apropiación productiva del mismo; el cuidado de los recursos naturales aunado al impulso del desarrollo sustentable, la autosuficiencia y soberanía alimentaria, todas estas son acciones con sustento en los saberes y conocimientos tradicionales, la reconfiguración de nuevas identidades colectivas. En ese sentido, este número de Mundos Rurales recoge seis experiencias diversas que nos muestran los efectos negativos y oscuros que ha tenido el neoliberalismo, pero también la luz que surge de las resistencias, utopías y caminos luminosos trazados por las comunidades campesinas.

mundos rurales

