



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Trabajo digno y buen vivir: epistemologías
situadas y nuevos paradigmas de participación en
el campo mexicano. El caso de Poytzén,
Tancanhuitz, San Luis Potosí”.**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRA EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Lourdes María Aguilar Rodríguez

Director de tesis

Dr. Guillermo Luévano Bustamante



Generación 2014-2016

San Luis Potosí, S.L.P., a agosto de 2016

Gracias a Olga, Andrea, Adriana, Ada y a Zenorina. A Olegario, Luis, Felipe y Adolfo, su amabilidad, cariño, alegría y ánimos me impulsaron a terminar esta tesis. Les quiero mucho.

A Guillermo, Hugo, Ramón, Boris, y a quienes –saben–, me apoyaron, guiaron, acompañaron y contribuyeron en diferentes etapas del proceso de esta tesis. Gracias.

A Ana Sofía, por ser y estar.

Por las que no nos rendimos.

...lento pero viene

el futuro se acerca

despacio

pero viene

ya se va acercando

nunca tiene prisa

viene con proyectos

y bolsas de semillas

con ángeles maltrechos

y fieles golondrinas

despacio pero viene

sin hacer mucho ruido

cuidando sobre todo

los sueños prohibidos

lento pero viene

el futuro se acerca

despacio, pero viene... M. B.

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
Justificación.....	6
Objetivo general.....	6
Objetivos específicos.....	6
Estado del arte	7
Marco metodológico	16
CAPÍTULO PRIMERO	20
BUEN VIVIR Y TRABAJO DIGNO EN EL CAMPESINADO INDÍGENA EN MÉXICO..	20
1.1. El <i>buen vivir</i> como concepto analógico/ hermenéutico	22
1.2. Acerca de la realidad, la comprensión y la interpretación del <i>buen vivir</i>	28
1.2.1. Análisis y comparación analógica de las experiencias estatales del <i>buen vivir</i> en Ecuador y Bolivia.....	33
1.3. El <i>buen vivir</i> en el territorio como resistencia al paradigma neoliberal	37
1.3.1. Identificando el <i>mal vivir</i> : la crisis del paradigma del “mal desarrollo”	41
1.3.2. Razón indolente y políticas públicas para el campo	44
1.4. El caso mexicano de <i>buen vivir</i> : hacia epistemes situadas	49
1.4.1. El existir digno del campesinado en el marco del <i>buen vivir</i>	53
1.5. Soberanía alimentaria, naturaleza y producción.....	56
1.5.1. De una economía moral, solidaria, ecológica y sociobiocéntrica en el <i>buen vivir</i> a la solidaridad económica	59
1.6. Conclusiones del capítulo 1	64
CAPÍTULO SEGUNDO	66
2. TRABAJO AGRÍCOLA Y AXIOLOGÍAS EN TENSIÓN: ENTRE EL PODER HEGEMÓNICO, LAS EPISTEMES LOCALES Y LA RED INTERCULTURAL	66
2.1. El campo mexicano, historia y tendencias en las políticas públicas de protección.....	70
2.2. Acerca del trabajo alienado en la producción agroindustrial: el Jornal Agrícola ..	77
2.2.2. Caso: rancho “Los Ángeles”, Soledad de Gracianos Sánchez, San Luis Potosí....	84
2.3. Agri-Culturas en Resistencia.....	90
2.3.1. Trabajo Digno Agrícola y Campesinado	91
2.4. Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas.....	95
2.4.1. Experiencia zona huasteca Totonaca, Papantla, Veracruz, 2015	101
2.4.2. Comunidad “El Remolino”, Papantla Veracruz en el marco de la Escuelas Campesinas	109

2.5. Agroecología, interculturalidad y nuevas identidades agrícolas.....	110
2.5.1. Las mujeres en la agri-cultura en resistencia.....	119
2.5.2. Experiencias con mujeres en la zona Huasteca Potosina-Veracruzana.....	124
2.6. El Mercado Orgánico Macuilli Teotzin	130
2.7. Conclusiones del capítulo 2.....	134
CAPÍTULO TERCERO	136
3. POYTZÉN: LA PRODUCCIÓN AGROECOLÓGICA DE PILONCILLO GRANULADO E INTERCULTURALIDAD: ¿BUEN VIVIR Y TRABAJO DIGNO?	136
3.1. Historia de la caña de azúcar y sus subproductos: piloncillo	137
3.2.1. Tancanhuitz de Santos	142
3.2.2. Sobre Poytzén, Tancanhuitz, San Luis Potosí.....	144
3.3. Hacia una descolonización de los conceptos de riqueza/pobreza en las prácticas agrícolas	149
3.3.1. Diálogo intercultural en el proyecto de piloncillo granulado en Poytzén, experiencia: SEDARH, la SPR, la cooperativa Tze Jkom Tzi y la UNTA	154
3.4. Poytzén y la familia Santiago Martínez: su experiencia local e intercultural en el trabajo, producción/ distribución de piloncillo granulado y el <i>buen vivir</i>	162
3.4.1. Amistad, como dialogo intercultural, trabajo digno y <i>buen vivir</i> en la cotidianeidad en Poytzén.....	178
3.4.2. Epistemes y axiologías acerca del trabajo digno agrícola y la vida buena en Poytzén	183
3.5. Hacia una hermenéutica del <i>buen vivir</i> y el trabajo digno en la cotidianidad en Poytzén y sus interacciones interculturales.....	194
3.6. Conclusiones de capítulo 3.....	197
CONCLUSIONES GENERALES	199
FUENTES:	207

INTRODUCCIÓN

En tiempos de globalización hegemónica¹ que condiciona y homogeniza los satisfactores de supervivencia con formas de vida y de consumo alineadas a los intereses de unos pocos, las alteridades culturales, sus saberes, epistemes y experiencias son ignoradas. Saberes, que en la vida rural, abarcan desde prácticas y técnicas tanto de siembra, cosecha, consumo, cosmovisión, formas de amar, crear, de relacionarse con la tierra y el entorno; estas prácticas son sustituidas, excluidas y marginalizadas por el sistema económico capitalista predominante.

En los pueblos originarios y en el campesinado en México, subyace un fenómeno de adaptación obligada a los fenómenos económicos y políticos globales que en muchos sentidos y de manera análoga se articula desde el proceso de colonización. Con una intempestiva corriente de apropiación e irrupción de horizontes y concepciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas de las realidades locales, algunas comunidades originarias permanecen en agriculturas resistentes y en la lucha cotidiana, en las prácticas, para una vida digna de ser vivida.

En búsqueda de alternativas económicas, de supervivencia y en la recuperación de su identidad irrupida y fragmentada, ante los procesos históricos de dominación y explotación que se articulan al sistema de producción capitalista en complicidad con instituciones gubernamentales se han hecho esfuerzos para la re significación axiológica y de prácticas productivas a pesar sistema dominante. Estas formas de dominación han sido plasmadas de formas ambiguas en la Constitución mexicana y en políticas públicas materializadas en programas asistencialistas y alienantes. Es así como con pretensiones industriales en el marco del “desarrollo y del progreso” como los valores que priman en la modernidad, marginalizan el ritmo de producción no industrial, despreciando su experiencia, catalogándola como “retrasada” o “poco productiva”. Etiquetas que nacen de estigmas históricos y estereotipos negativos de lo indígena y lo campesino, que además de marginalizar estos saberes, los niegan. Un claro ejemplo de la violencia de la agricultura implementada por la modernidad se da en la producción, distribución y uso de semillas y agroquímicos, como ya algunos teóricos desde las ciencias sociales como François Houtart² lo ha abordado con gran agudeza.

¹ Cfr: B.S. SANTOS Y C.A. RODRÍGUEZ GARAVITO, “El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita” *Eikasía. Revista de Filosofía*. III, (2006), pp. 352.

² Ver: HOUTART, François, *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*, CLACSO, Buenos Aires, 2009.

Dentro de una realidad problemática, caótica, confusa y contradictoria manifestada en el campo en México, que se hace importante visibilizar las resistencias, alternativas y soluciones por parte de los grupos originarios, en el marco del diálogo intercultural y los esfuerzos desde la interdisciplina, ante este claro conflicto axiológico entre dos formas de relación e interacción con la tierra, la naturaleza y, en concreto, con la producción agrícola. Por un lado, se encuentra la agricultura industrial que se inscribe a la globalización capitalista, dadora de precarios trabajos asalariados –como lo es el jornal agrícola–, que al alienar la propia producción y autonomía, reduce la soberanía alimentaria³ de los pueblos y comunidades rurales, con todas las implicaciones económicas, jurídicas y medio ambientales que conllevan. Por otro lado, está la agricultura “sustentable”/tradicional⁴ que se inscribe más bien a un paradigma ético relacionado con un *buen vivir*, articulado a las lógicas y epistemes locales y a un *trabajo digno/recíproco* coherente con este mismo sistema valorativo, en relación con las propias nociones de valores como dignidad, felicidad, amistad, solidaridad, reciprocidad, justicia, entre otros que se manifiestan en conceptos de “alwa talab” y “kulbel talab” desde la tradición teenek.

El constante conflicto axiológico que manifiestan ambas posturas en varios niveles, son evidenciadas tanto en los sistemas jurídicos nacionales como en lo internacional, principalmente con el Convenio 169⁵ de la OIT. En dicho convenio se reconoce los derechos de los pueblos indígenas y tribales, defendiendo principalmente el derecho a la libre autodeterminación, el cual pone en conflicto la propia Constitución mexicana. Otra percepción de este conflicto se acentúa ante las nuevas constituyentes en las que se preponderan los derechos de la naturaleza y el *Sumak Kawsay*⁶ o el *Suma Jakaña*⁷ en el Ecuador y en Bolivia respectivamente y que suma un nivel de

³ Cfr: N. del VISO (coord.) “Seguridad alimentaria: el derecho de los pueblos a la vida”. revista *Alternativas Sur*, vol. III, nº2, co-editado por CIP-Ecosocial (2008), pp. 77.

⁴ Cfr: F.HIDALDO, F. HOUTART, P. LIZÁRRAGA (editores) *Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos*. Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito, 2014.

⁵ *Convenio No. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989*, Organización Internacional del Trabajo, Oficina para América Central y Panamá, Costa Rica, 1996.

⁶ En el instrumento de planificación nacional: SENPLADES, el *Sumak Kawsay* está definido como: Una apuesta de cambio [...] que permita la aplicación de un nuevo paradigma económico cuyo fin no se concentre en los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática. [...] Asimismo, el Buen vivir se construye [...] desde el tránsito del actual antropocentrismo al biopluralismo [...]. SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO – SENPLADES, 2009, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, Quito, Ecuador: [s.n.], 2009., pp. 8.

⁷El “*Suma Jakaña*” boliviano es definido como: La expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas más allá del ámbito de lo material y económico, porque incluye la afectividad, el reconocimiento y prestigio social, a diferencia del concepto occidental de “bienestar” que está limitado al acceso y

complejidad sistémica mayor al caso mexicano. Es por todo lo anterior que en México la problemática en lo que a producción agrícola se refiere se encuentra en constante conflicto y ambigüedad. En este sentido la pretensión de esta investigación es conocer y principalmente clarificar ¿Cuáles son las axiologías y epistemes que configuran el *buen vivir* y el *trabajo digno* en la producción agrícola tradicional en Poytzén, Tancanhuitz?

Lo anterior tiene la intención de abrir el debate teórico y práctico acerca de las necesidades situadas, axiologías, aspiraciones ontológicas y epistémicas en la producción agrícola a corta escala en la huasteca potosina. Además de poder contrastar la información con la producción constitucional en materia de derecho agrícola y derechos humanos que engloban la problemática como lo son el derecho a la información, a la vida, a la salud, al agua, al medio ambiente sano, a la alimentación adecuada, a la autonomía y la libre autodeterminación principalmente. Este último contemplado como derecho pilar para el cumplimiento interdependiente de los demás derechos. En este mismo orden de ideas, es pertinente realizar una radiografía de la axiología situada e intercultural, tanto de la comunidad y su forma de producción y comercialización, en contraste con la axiología que sustentan las políticas públicas enfocadas en la idea de desarrollo moderno, el cual puede tener fuertes disrupciones y contradicciones en relación con las nociones de lo “justo” y las ideas de “bienestar” y “riqueza”. Ya que uno de los principales intereses de esta investigación es conocer el trabajo de la producción de piloncillo en el marco de las nuevas identidades agrícolas, desde la interculturalidad, la educación campesina y de la agroecología, del que finalmente, desde el pensamiento crítico emerja una nueva idea del vivir bien, de las nociones de riqueza, de abundancia y de convivencia social.

Debido a la complejidad y amplitud de la temática, esta investigación no pretende resolver la problemática entera en la comunidad, ni desarrollar algún mecanismo de acción jurídico concreto a corto plazo. Sin embargo, sí pretende abrir el debate y hacer la reflexión antropológica, jurídica y axiológica local, lo más profunda que se pueda dentro de las posibilidades materiales, para viajar y permanecer en la comunidad para contar con un amplio conocimiento del sitio y regresar con información contundente que pueda abrir espacios en algo pragmático/productivo a corto plazo.

a la acumulación de bienes materiales. En: WANDERLEY, Fernanda, «Bolivian Research Review/RevistaE. Vol 8 (2), Octubre-Noviembre, 2010.», vol. 8, n.º 2, 2010, pp. 5.

En el capítulo primero se abordaron los conceptos teóricos y las reflexiones del *buen vivir*, especialmente en Ecuador y Bolivia, pero también haciendo la relación con los buenos vivires en otros espacios del Abya Yala y la importancia de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot como método y teoría para una comprensión más amplia. El capítulo también reflexiona en torno a las problemáticas en el campo y la razón indolente, de Boaventura de Sousa Santos, que se manifiestan a su alrededor. Así mismo, se expone una crítica teórica al paradigma moderno, donde imperan los valores de “progreso” y “desarrollo” y que niegan y residualizan epistemes y formas de vida basadas en otras axiologías más ligadas a la Madre Tierra y sus ciclos. En relación a lo anterior, se vincula el histórico desprecio y abandono hacia el campo y las problemáticas agrícolas a corta escala. En este capítulo se hace también una breve exposición de las otras economías resistentes al sistema económico capitalista, como lo son la economía solidaria, la economía moral (Esteva), la economía socio-bio-centrada, y finalmente la solidaridad económica como un concepto que trata de superar la contradicciones en el interior de la convivencia entre las diferentes economías alternativas o resistentes mas allá de las diferencias ideológicas creando un frente de resistencia y de redes comunes (Marañón Pimentel), destacando el valor de uso y el rescate de saberes y el dialogo intercultural.

En el capítulo segundo, se discute en torno a los procesos axiológicos en tensión entre el trabajo de jornal agrícola, describiendo y analizando las causas y consecuencias de este trabajo en la agroindustria y la producción a corta escala, agroecológica, que prepondera el valor de uso, y otro tipo de interacciones con el “otro/a” en todos los niveles productivos y de intercambios. En este mismo apartado se expone también el contexto actual del campesinado y las tendencias en las políticas en la protección al campo. Los procesos de descampesinación, a partir del jornal agrícola, y la constante violación de derechos humanos que sucede en torno a ello, el uso de agroquímicos y semillas transgénicas y la relación con la sistemática destrucción de la madre naturaleza, los pueblos oprimidos y marginalizados por el sistema económico y político. Por otro lado, se expone y analiza las experiencias campesinas resistentes, como sucede en los Encuentro de Escuelas Campesinas, en la creación de mercados y tianguis basados en la solidaridad y reciprocidad, en otro tipo de interacciones sociales y económicas, así como otras formas de vinculación con la tierra y la producción como lo es la agroecología. En este mismo orden de ideas, se visibilizan las expresiones resistentes demarcadas por el capital, y en ocasiones por las políticas de apoyo al campo. En este capítulo, lo anterior es abordado por medio de experiencias de campo delimitadas

y se trata de contrastar dichas racionalidades para una mayor comprensión. Se discute también el importantísimo papel de la mujer en la producción agroecología y para la liberación epistémica en su totalidad, contrastándola con algunos presupuestos de la teoría decolonial y los feminismos decoloniales. Así mismo, se contextualiza algunos elementos que se discutirán en el capítulo tercero, como agroecología, el autoconsumo, el mercado orgánico Macuilli Teotzin y los Encuentros de Escuelas Campesinas.

En el capítulo tercero, finalmente, se exponen principalmente las experiencias de campo en el ejido de Poytzén, Tancanhuitz, en San Luis Potosí. Se contextualiza a la comunidad histórica y geográficamente, se analiza la figura jurídica del ejido, y su vinculación con las autoridades locales. Así mismo, se expone la historia de la producción de piloncillo tradicional, y la implementación del piloncillo granulado en la comunidad. Se reflexiona también los mecanismos coloniales de medición de la pobreza, en la mano de Edgardo Lander. Contando con este trasfondo, en este capítulo, se buscó principalmente concretar, por medio de los acercamientos etnográficos, entrevistas, encuestas y fotografías, la reflexión desde la hermenéutica analógica e intercultural, analizando los diferentes movimientos y organizaciones internas y vinculatorias como lo es la UNTA y la cooperativa de endulzantes de Poytzén, de esta forma conocer y comprender las nociones de trabajo digno, en la cuestión agrícola, y su relación con el *buen vivir* situado. También se plasman los resultados de unas encuestas para una posible medición del *buen vivir*, y su relación con el trabajo agrícola digno y recíproco, enmarcada por el antropólogo Xavier Albó. Ya que en conocimiento y comprensión de este *buen vivir* situado, es el objetivo principal de esta investigación se logra hacer el vínculo análogo con el caso concreto, resaltando el valor de la “amistad” como central y el conjunto lingüístico “alwa talab” y “kulbel talab”, y de la concepción del “Dhipaak” como una noción integradora de la vida cotidiana y el cosmos desde la cosmovisión teenek. Estos conceptos situados son los anclajes a un episteme y axiología basada en la reciprocidad y la solidaridad comunitaria, emergentes desde los acercamientos etnográficos y que son abordados tanto en el tercer capítulo y en las conclusiones como uno de los principales hallazgos de esta investigación.

Justificación

Articulado a lo anteriormente mencionado, surge la necesidad de preponderar la relación con el medio ambiente y las culturas originarias, específicamente en cuanto a formas de producción y consumo de insumos agrícolas locales se refiere. Un tipo de producción/distribución y consumo sin intermediarismos, sin condicionamientos industriales; ni en semillas, ni en agroquímicos. La promoción de conciencia social al respecto de un comercio justo y una ética y solidaridad económica (Marañón Pimentel, 2015), basada más en la reciprocidad que la obsesión por el lucro. Debido a la poca promoción de una alimentación y consumo ético –libre de químicos y semillas transgénicas como Monsanto–, un trabajo digno a los campesinos, campesinas y pueblos originarios desde sus conocimientos y su propia tradición, en el cual no sea vean forzados a salir al jornal industrial, espacios urbanos e industriales para sobrevivir. Es necesario entonces, ir aclarando y buscando vías de comercio recíproco, basado en el respeto a la identidad cultural y en el marco de la interculturalidad que busque el bien común. Además de evidenciar y analizar los valores que subyacen a las políticas públicas asistencialistas en torno al campo.

Por otra parte es importante recalcar que en la Constitución mexicana existe un vacío jurídico relevante en lo que sería análogo al *buen vivir* y el respeto y valoración a la agricultura de subsistencia, la defensa de la Madre Tierra, la libre autodeterminación y la búsqueda y promoción de soberanía alimentaria desde la producción agroecológica.

Objetivo general

Conocer la epistemología local, en la comunidad de Poytzén y las participaciones comunitarias, acerca de las nociones del *buen vivir* y el *trabajo digno* en la producción agrícola de los pueblos originarios a corta escala en México.

Objetivos específicos

- 1.- Discutir axiológica y jurídicamente los conceptos de *buen vivir* y *trabajo digno*.
- 2.- Conocer el horizonte cultural e identitario desde donde emergen y se perciben axiológicamente las concepciones del *buen vivir* y *trabajo digno* para una construcción conceptual intersubjetiva, colectiva y situada.

3.-Analizar y comprender la lógica interna de tales axiologías y epistemologías, experiencias y saberes situados. Así como la participación comunitaria intercultural, las subjetividades y alternativas económicas emergentes y las tensiones que surgen ante las políticas públicas agrícolas desarrollistas institucionales y jurídicas.

Estado del arte

La temática de esta investigación, siendo muy compleja, abarca diversas categorías y conceptos articuladores, entre ellos: “trabajo digno” “buen vivir”, “diálogo intercultural”, “soberanía alimentaria”, “participación”, “producción agroecológica”, “economía campesina-solidaria”, “solidaridad económica” entre otros. Es por lo anterior que la bibliografía y los referentes teóricos es basta, sin embargo, en este acercamiento al tema me permito priorizar de manera general los siguientes textos que sirven de sustento para el estado del arte de la investigación que pretendo siga solidificándose. En estas identifiqué paradigmas teóricos:

La primera recuperación bibliográfica es acerca de las experiencias de los encuentros nacionales de escuelas campesinas, actividad anual en la que algunos productores de piloncillo orgánico de Poytzén han participado en los últimos 5 años. En estos textos, -editados principalmente por sus impulsores de la Universidad Autónoma de Chapingo-, con su coordinador el agroecólogo mexicano Bernardino Mata (2008, 2013, 2014), principalmente con los textos; *VI Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas: Experiencias en Oaxaca*⁸; y *Escuelas campesinas: formación e identidad*⁹ ambos publicados en el año 2008. *Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento*¹⁰ del 2013; *Escuelas Campesinas en México: Diagnóstico y Aportes a la Educación Rural Alternativa*¹¹ del 2014. En todos ellos se describe de manera continuada los procesos de participación intercultural de los pequeños productores en resistencia desde la agricultura

⁸ MATA GARCÍA, Bernardino (editor), *VI Encuentro nacional de Escuelas Campesinas: Experiencias en Oaxaca (Memoria)*. Universidad Autónoma de Chapingo. México, Diciembre, 2008.

⁹ MACOSSAY VALLADO, Mauricio. “Escuelas campesinas: formación e identidad”. *Revista Geografía Agrícola*. Universidad Autónoma de Chapingo, México. Núm. 41, julio-diciembre, 2008.

¹⁰MATA GARCÍA Bernardino, (coord.) *Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento*. PISDEC - CIISMER. UACH. Chapingo, México, 2013.

¹¹ MATA GARCÍA, Bernardino (coordinador), *Escuelas Campesinas en México: Diagnóstico y Aportes a la Educación Rural Alternativa*. Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2014.

sostenible u orgánica, resistencias comunes que emergen desde el diálogo intercultural que se da en estos encuentros y son recopilados en estos escritos.

Es importante señalar que en estos mismos textos, el abordaje ético, teórico y metodológico -en las que el movimiento de escuelas campesinas se fundamenta- es desde el pensamiento crítico, los derechos humanos y la economía moral. Igualmente en estos trabajos se ha analizado el panorama de las escuelas campesinas y su vinculación con la red de mercados orgánicos en el artículo “Escuelas campesinas: formación e identidad”. En este escrito se discute la dimensión de derechos humanos desde una visión crítica y desde la propia voz del campesinado y comunidades indígenas en el marco de la interculturalidad. Así mismo esta bibliografía recopila y consolida los esfuerzos académicos y de los propios productores agrícolas que sustentan la apertura de mercados orgánicos más justos y sin intermediarismos. Así como el impulso de la certificación participativa para productores orgánicos. En San Luis Potosí capital, a partir de estos encuentros emergió la creación y mantenimiento del Mercado Orgánico Macuilli Teotzin donde los productores de piloncillo orgánico *teenek* de Poytzén participan.

En este mismo talante, otro referente es el escrito “Imaginar la soberanía alimentaria y las oportunidades para las agriculturas del México globalizado”¹² de Guadalupe R. Gómez (2007), quien discute las diferentes agriculturas existentes en México, apostando por la soberanía alimentaria como un importante paso para la emancipación de los pueblos agrícolas.

El mexicano Armando Bartra (2006), con su escrito *Milpas airadas: hacia la autosuficiencia alimentaria y la soberanía laboral*¹³ entre muchos otros textos, dedicados, desde una investigación presencial y aplicada, a las problemáticas en el campo en México, señalando la incongruencia y el conflicto que hay en el campo respecto al paradigma desarrollista y asistencialistas a los pequeños productores. Así como la permisividad de SAGARPA y otras instituciones gubernamentales en México de integrar a los grandes monopolios internacionales

¹² RODRÍGUEZ GÓMEZ, Guadalupe, “Imaginar la soberanía alimentaria y las oportunidades para las agriculturas del México globalizado”. *Desacatos*, núm. 25, pp. 101-114, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. Septiembre-diciembre, 2007.

¹³ BARTRA, Armando. *Milpas airadas: hacia la autosuficiencia alimentaria y la soberanía laboral*, en Gerardo Otero (coord.), México en transición: globalismo, Estado y sociedad civil, Miguel Ángel Porrúa, México, 2006, p. 39-58.

como Monsanto. Su trabajo tiene un tono muy práctico y etnográfico por lo que sus escritos son importantes en el marco de esta investigación.

Continuando, Blanca Rubio (2011) escribió "Crisis mundial y soberanía alimentaria en América Latina"¹⁴, así como en una amplia bibliografía, Blanca analiza los cambios en la producción agrícola en México y Latinoamérica desde la apertura del TLC y otros tratados internacionales. Haciendo un balance y contextualización del campesinado en México, y sus consecuencias en distintos niveles políticos, económicos y culturales. Además de indagar las causas económicas de la enorme crisis y conflicto que este hecho generó en la pequeña producción, consolidados por medio de los proyectos asistencialistas como en México lo es el programa "oportunidades". Los estudios de Blanca son relevantes debido a las implicaciones conflictivas entre los dos modelos axiológicos manifestados en la producción agrícola.

En este mismo sentido, pero ya introduciendo la categoría *buen vivir*, uno de los escritos que mayor cercanía con la presente investigación representa es el estudio de la antropóloga colombiana Laura Escobar (2011). En su artículo "El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir"¹⁵, fundamenta varias categorías que se vinculan de manera análoga, como el *buen vivir* y la *soberanía alimentaria*. Desde un paradigma crítico y marxista, Laura analiza la relación ineludible entre la producción agrícola sustentable, la economía solidaria/ campesina y el *buen vivir*. Sus escritos y pensamiento teórico y etnográfico serán tomados en cuenta en diversas etapas de la investigación en el escrito por la afinidad del tema y metodología.

Por otro lado, también desde la antropología, Pilar Moctezuma (2006) en su artículo "Los teenek productores de piloncillo de San José Peketzen, Tancanhuitz: la construcción de una identidad étnica en la huasteca potosina"¹⁶, analiza la cultura teenek o "huasteca" y expone cómo la producción de piloncillo es parte central de su identidad como grupo indígena. Su investigación

¹⁴ RUBIO Vega, Blanca Aurora. "Crisis mundial y soberanía alimentaria en América Latina" en *Revista de Economía Mundial*, núm. 29, 2011, pp. 61-87.

¹⁵ ESCOBAR Laura. "El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir.", en *Otra Economía*, vol. 5, n. 8, 2011, p. 59-72

¹⁶ MOCTEZUMA, Pilar, "Los teenek productores de piloncillo de San José Peketzen, Tancanhuitz: la construcción de una identidad étnica en la huasteca potosina". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 106, 2006, pp. 153-182.

etnográfica es en este sentido muy importante para comprender a profundidad la identidad y el proceso histórico en el que la comunidad de estudio Poytzén, Tancanhuitz pueda ser articulado desde un horizonte más amplio. Así mismo, se encuentra La tesis de licenciatura de Rubí Rodríguez, quien hizo un acercamiento al ejido de Poytzén en el 2008, analizando la implementación del proyecto productivo de la SEDARH.

Otro estudio relacionado con las culturas originarias y el entendimiento de sus procesos identitarios desde la antropología lingüística, es el elaborado por el antropólogo mexicano Antonio Paoli (2003), con su libro *Educación, autonomía y Lekil Kuxljal- aproximaciones sociolingüísticas a sabiduría de los Tzeltales*¹⁷. En este texto desde un estudio etnográfico bastante detallado, analoga el *Sumak Kawsay* del Ecuador y el *Suma Jakaña* de Bolivia, con el *Lekil Kuxljal* de la tradición Tzeltal en el caso mexicano. Esta investigación es importante en el sentido en el que una de las pretensiones de esta tesis es conocer y comprender desde la metodología axiológica jurídica, las epistemologías locales de lo que es la vida buena.

Otro de los autores pilares en la investigación por la basta bibliografía generada en la temática tanto de *agriculturas sostenibles*, como de *buen vivir*, así como el *bien común*, es el sociólogo François Houtart (2011). En obras como *Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos*¹⁸, se recopilan diversos artículos, que discuten en torno a la problemática entre la crisis entre los agro-negocios extractivistas, rentistas y especulativas. Y por otra parte se aborda el panorama esperanzador mediante el fortalecimiento de la agricultura campesina, respetuosa con la cultura y la naturaleza. En este mismo orden de ideas François en sus estudios sobre *buen vivir* específicamente con el *Sumak Kawsay* en el Ecuador tiene un artículo pilar para la comprensión de la temática: "El concepto de *Sumak Kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad".¹⁹ En este artículo François Houtart discute las categorías socialismo y *buen vivir*, analogandolo con *el bien común de la humanidad* desde el paradigma marxista.

¹⁷ PAOLI, A., *Educación, autonomía y Lekil Kuxljal- aproximaciones sociolingüísticas a sabiduría de los Tzeltales*, en UAMM, D.F., 2003.

¹⁸ HIDALGO, Francisco, Francis HOUTART, François, Pilar A. LIZÁRRAGA., editores. *Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos*. Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito, 2014.

¹⁹ HOUTAT, François, "El concepto de *Sumak Kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", en *Revista de Filosofía*, vol. 69, n. 3, 2011, p. 7-33.

Finalmente con su libro, *De los Bienes Comunes al 'Bien Común de la Humanidad'*²⁰ Houtart (2011) hace un profundo análisis sobre las diversas crisis, desde lo financiero, hasta lo alimenticio, lo energético y lo climático, presentando algunas soluciones. Explicita la urgencia de un modelo ético donde se prepondere el valor de uso sobre el valor de cambio. Remarca la urgencia de un nuevo horizonte que pueda reorganizar la vida colectiva desde el marco de la interculturalidad. Su pensamiento es central en esta investigación ya que brinda herramientas tanto teóricas como metodológicas y sobretodo axiológicas –marxistas- para un abordaje sólido de la cuestión agrícola en un panorama situado en la globalidad.

Otro texto central para la fundamentación ética de la presente investigación es el escrito de Antonio Salamanca (2011), quien expone una propuesta ética del *buen vivir*. En su artículo "Ética del Sumak Kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza"²¹ Salamanca describe el "modelo de teoría moral [...] que busca explicar los modos que tienen los pueblos de conducir la producción y reproducción de la vida buena y mala con la naturaleza"²². La discusión axiológica del *buen vivir* presentada por Antonio, será un pilar central en el marco axiológico-jurídico, intercultural e interdisciplinar de esta tesis. Este modelo, funge como mapa en campo, en las descripciones etnográficas, como en la contrastación con la teoría en el conocimiento axiológico, valorativo y ético del *buen vivir* investigado.

Otro autor emblemático en los estudios del *buen vivir*, críticas al desarrollo y ecología es el uruguayo Eduardo Gudynas (2004, 2009, 2011), quienes dentro de su vasta literatura, destacan fuentes como el libro, *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*²³. Los artículos "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico"²⁴, y "Buen vivir : Germinando alternativas al desarrollo"²⁵. En la mayor parte de sus escritos Eduardo hace hincapié -en el mismo sentido que Houtart- en la urgencia de pasar de un paradigma

²⁰ HOUTART, François, *De los Bienes Comunes al 'Bien Común de la Humanidad'*, Fundación Rosa de Luxemburgo, Bruselas, 2011.

²¹ SALAMANCA SERRANO, Antonio, "Ética del Sumak Kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza" *Revista Serance. Instituto Otavaleño de Antropología*. No. 27, Editorial Jurídica, Quito, 2011.

²² *Ibid*, pp. 17.

²³ GUDYNAS, Eduardo, *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*, CLAES, Montevideo, 2004.

²⁴ GUDYNAS, Eduardo, "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico", en *Revista Obets*, vol. 4, 2009, p. 30-53.

²⁵ GUDYNAS, Eduardo. "Buen vivir : Germinando alternativas al desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, n.o 462, 2011, p. 1-20.

extractivista que sustenta la violencia generalizada contra las comunidades y la naturaleza, - generando en el saqueo y la acumulación- por la devastación colonial y poscolonial y ubica el desarrollo como parte del mismo proceso. En esta misma tónica el uruguayo ubica al *buen vivir* como alternativa al desarrollo y plantea la disolución de esos conceptos y la construcción de una propuesta distinta en términos civilizatorios.

Eduardo Gudynas tiene también algunos trabajos académicos en conjunto con el economista ecuatoriano Eduardo Acosta, quien también ha discutido con gran amplitud el *buen vivir* como categoría epistémica, económica y jurídica. Colaboraciones conjuntas como lo es el artículo: “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”²⁶. En el que discuten desde una crítica al desarrollo, conflicto entre ambos modelos axiológicos: “el desarrollista” y el “buen vivir” que es sobre todo en la relación con la naturaleza y la irrupción cultural, son incompatibles, y claramente el modelo desarrollista ha venido desintegrando epistemes culturales y biodiversidad.

Alberto Acosta (2013) en su libro: *Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*²⁷ analiza cómo desde el *buen vivir* pueden existir soluciones ante el sistema predominante, ya que desde el Sumak Kawsay emergen formas de relación, valores, un paradigma ético más ecológico y armonioso que esté sustentado por lo que Acosta llama una economía ecológica “sociobiocentrada”.

Por lo que se puede ver, el problema de la contradicción incompatible entre dos claras axiologías para el abordaje productivo y económico es inminente, por lo que el estudio y retomar las propuestas de estas otras economías desde el paradigma alterno del *buen vivir* es fundamental en el marco de la presente investigación.

Aunque no es precisamente el tema de la investigación, los escritos del mexicano Julio Boltvinik (1983) sobre las necesidades básicas de la especie humana, como lo describe en su texto: *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000: 1.- Alimentación*²⁸. Servirá para fundamentar, debido a la temática de *buen vivir*, soberanía alimentaria y economía

²⁶ GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 53, Venezuela, 2011. pp. 71-83.

²⁷ ACOSTA, Alberto. *Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ecuador: Icaria, 2013.

²⁸ BOLTVINIK, Julio; *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000: 1.- Alimentación*. Siglo XXI editores, México, 1983.

solidaria, con el factor de la alimentación con toda la complejidad que esta implica. La alimentación, en este sentido es un concepto que debe de tener una claridad científica para los abordajes categóricos y conceptuales posteriores y la solidificación ética de la importancia de la soberanía alimentaria.

Mauricio Phelan (2011) desde Venezuela, reflexiona en torno al desarrollo, pero específicamente de los índices y medición del desarrollo, en contraste con las posibles mediciones del *buen vivir*, que tendrían una forma de medición distinta. En su artículo "Revisión de Índices e Indicadores de Desarrollo. Aportes para la Medición del Buen Vivir", Phelan menciona que “los indicadores económicos, como expresión sintética de un modelo de desarrollo, se han venido cuestionando por su incapacidad para expresar y reflejar aspectos de la vida más allá de lo macroeconómico”²⁹. Mauricio pone en crisis la medición abstracta del paradigma del desarrollo, proponiendo una vía de medición desde una complejidad social presente. Así mismo están los trabajos del antropólogo Xavier Albó, quien igualmente hace una crítica a los modelos de medición basados en la racionalidad moderna colonial, que niegan epistemes, estéticas y formas de vida, al catalogarlas a priori como inferiores.

Vanhulst y Beling (2013), en su artículo, "Buen vivir : la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible", describen el proceso de dominación tecnológica y epistémica en el que Latinoamérica ha cruzado, y enuncian cómo desde un diálogo intercultural y el pensamiento crítico se pueden llegar a acuerdos comunes para la vida buena. Menciona que:

Está en marcha un diálogo con las tradiciones culturales indígenas, y que ellas pueden crear o re-crear nuevas conceptualizaciones adaptadas a las circunstancias actuales. Esto no es un simple regreso a las ideas de un pasado lejano. Por otro lado, en ese diálogo también intervienen algunas tradiciones occidentales que han cuestionado distintos presupuestos de la modernidad dominante.³⁰

²⁹ PHELAN, Mauricio, "Revisión de Índices e Indicadores de Desarrollo. Aportes para la Medición del Buen Vivir", en *Revista de Ciencia Sociales*, vol. 6, n.o 1, Caracas, 2011, p. 69-95., pp. 74.

³⁰ VANHULST, J. y BELING, Adrián. "Buen vivir : la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible", en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, 2013, p. 1-14., pp. 8.

En este sentido este artículo es interesante ya que abre la posibilidad de comprender el dialogo intercultural e interdisciplinario que se da tanto en lo tecnológico como en lo epistémico, como sucede en los Encuentros de Escuelas Campesinas y el Mercado Orgánico Macuilli Teotzin.

Desde Bolivia la estudiosa del Suma Jakaña y activa de su proceso de jurisdicción, Fernanda Wanderley (2010), en su artículo "Pluralismo económico, mercado y estado"³¹, analiza la transición y los esfuerzos constitucionales que atraviesa Bolivia. Hace la reflexión de las contradicciones que la propia transición conlleva. Aunque escéptica de las economías incipientes que ya se mencionaron debido a la incapacidad de solucionar la crisis planetaria que se vive en el capitalismo global rapaz. Sus reflexiones también aportan sugiriendo el reconocimiento pro-activo de la pluralidad socio-económica y cultural, aunque aún frágil, debe de ser en el marco del respeto por la naturaleza.

Por su parte, otra estudiosa del proceso de jurisdicción del Sumak Kawsay de Ecuador, es Zea Dávila (2010), quien estudiando por su parte la transición constitucional ecuatoriana en su artículo: "Género y trabajo justo, digno y solidario en el marco del Buen Vivir"³². Se preocupa -al igual que la presente investigación- por las alternativas laborales dignas y justas desde el *buen vivir*, uno de los retos más importantes de este paradigma ético. Es por lo tanto muy relevante su experiencia académica para el caso mexicano y para esta investigación en particular.

Otra estudiosa del *buen vivir*, feminista y ecuatoriana es Magdalena León quien en su artículo "El Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo"³³, expone su lectura de la transición del Ecuador. Magdalena menciona que solo desde "un sistema económico incluyente, basado en relaciones de producción y reproducción equitativas, bajo principios de soberanía, solidaridad, igualdad, redistribución, justicia social, económica y ambiental. La economía debe atender prioritariamente las necesidades humanas y el bienestar colectivo, debe valorar y apoyar las

³¹ WANDERLEY, Fernanda, "Pluralismo económico, mercado y estado" *Bolivian Research Review/RevistaE*. Vol 8 (2), Octubre-Noviembre, 2010, vol. 8, n. 2, Bolivia, 2010.

³² DÁVILA, Zea; JACINTA, María, "Género y trabajo justo, digno y solidario en el marco del Buen Vivir", FES-ILDIS, Ecuador, 2010.

³³ LEÓN T, Magdalena, "El Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo", en Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios (coord, Irene León), FEDAEPS, Quito, 2008, p. 105-123.

distintas modalidades de iniciativa económica”³⁴. Magdalena manifiesta un contenido ético contundente que tendré en cuenta en la investigación de campo y escritorio.

Casi cerrando este apartado, en México, de las más recientes investigaciones acerca del *buen vivir* es una recopilación de Alicia Girón (2014) de la UNAM con el libro, *Del "vivir bien" al "buen vivir" entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*³⁵. En este escrito se reflexiona desde diversos horizontes, pero con dos categorías pilares comunes; el *buen vivir* y el feminismo. Así mismo se discute el paradigma del desarrollo desde América Latina y desde el feminismo, ante los desafíos de la industrialización y el mercado de trabajo y la subversión epistémica que hasta ahora ha reinado en la organización económica nacional. Se debate también cómo los límites del desarrollo únicamente pueden ser superados si se modifica de raíz la lógica general de la reproducción material. En la discusión de este texto se hace un esfuerzo por rescatar una ética del cuidado como un paradigma planetario urgente.

En el mismo año e institución, UNAM, el economista Boris Marañón (2014), coordina igualmente el libro *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*.³⁶ Así como sus publicaciones que discuten la “solidaridad económica” como una nueva categoría integradora de resistencias, ya que Marañón indaga sobre la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico, que se fundamente en categorías axiológicas como la reciprocidad y una nueva racionalidad liberadora (de la explotación y dominación) y solidaria (entre las personas y con la naturaleza) expresada en cada acción personal y colectiva, sin hacer dividendos entre los diferentes puntos de resistencias, sino aboga por la importancia de generar redes solidarias entre los diferentes grupos y espacios, por más diferentes que estos puedan ser.

Como se pudo leer en este apartado, la bibliografía acerca de las categorías orientadoras de la investigación es amplia y profunda, no solo en México y que son discusiones presentes a lo largo de Latinoamérica. Discusiones que manifiestan una preocupación común por la descolonización del saber, del poder y del ser (Quijano y Lander), de recuperación de epistemes perdidas y de

³⁴ LEÓN T, Magdalena, "El Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo", en Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios (coord, Irene León), FEDAEPS, Quito, 2008, pp. 38.

³⁵ GIRÓN Alicia, (coord.) *Del "vivir bien" al "buen vivir" entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*. UNAM/ Instituto de Investigaciones Económicas, México D.F., 2014.

³⁶ MARAÑÓN PIMENTEL Boris, (coord.) *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*. UNAM/ Instituto de Investigaciones Económicas, México D.F., 2014.

manera más urgente de la recuperación y cuidado por la madre tierra y una nueva relación material de cuidado, especialmente en lo que a producción agrícola se refiere. Un paradigma ético que se fundamente en la soberanía social y alimentaria es vital para la manifestación material del *buen vivir*.

Uno de los temas que en México faltan por hacer es crear puentes teóricos y prácticos sobre la soberanía alimentaria de los pueblos originarios, la relación con la tierra, y lo análogo a la vida buena para todas y todos. Considero relevante seguir las experiencias del Sumak Kawsay y el Suma Jakaña de Ecuador y Bolivia respectivamente, y los procesos de jurisdicción y transición constituyente. Ya que en el caso mexicano el vacío jurídico al respecto brilla por su ausencia, por lo que esta investigación pretende colaborar en la discusión axiológica y jurídica del *buen vivir*, la soberanía alimentaria y la economía campesina en México, en concreto en la zona Huasteca del estado de San Luis Potosí.

Marco metodológico

La metodología en la que esta investigación pretende fundamentarse es desde dos grandes vertientes, que pretenden solidificarse uno al otro. Ambos abordajes metodológicos tienen la pretensión de ser vinculantes en el marco de la interdisciplina y la interculturalidad. Ellos son el método etnográfico y el método axiológico-jurídico propuesto por el académico Antonio Salamanca.

1.- El método etnográfico, principal herramienta metodológica de la Antropología Social, será utilizado para el estudio de caso, ubicado en Poytzén, en el municipio de Tancanhuitz, comunidad teenek³⁷ ubicada en la huasteca potosina. En esta comunidad se identificaron a las subjetividades clave; la familia Santiago Martínez y sus participaciones interculturales e interdisciplinarias, en el mercado orgánico Macuilli Teotzin y el Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas.

³⁷ Los *teenek* son un grupo indígena, ubicado principalmente en la huasteca de Veracruz y San Luis Potosí. También se les conoce como “huastecos”. En la huasteca potosina los teenek tienen una fuerte tradición en la producción de pilón de caña. (Ver: P. MOCTEZUMA, “Los teenek productores de piloncillo de San José Pektzén, Tancanhuitz: la construcción de una identidad étnica en la huasteca potosina”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 106, 2006, pp. 153-182 El Colegio de Michoacán, A.C Zamora, México).

Desde el trabajo de campo; con la observación, la observación participante y un acercamiento sistémico interdisciplinario hacia la localidad, se pretendió identificar las diferentes variables de la problemática tanto las variables dependientes como las independientes. Identificar a otras y otros sujetos claves, realizar entrevistas a profundidad, encuestas, grupos focales, pero sobretodo la observación etnográfica. Se realizó la primera visita en julio del 2015, después en enero y otra más en febrero del 2016, de las cuales se almacenó la información para ser sistematizada y analizada desde las categorías orientadoras –como es el *trabajo digno* y el *buen vivir*-. Así mismo se utilizó el método biográfico y un análisis descriptivo, acerca de la cotidianidad de la vida en comunidad, para un posterior análisis cualitativo y cuantitativo al respecto de la temática de interés: conocer las epistemologías y axiologías jurídicas propias en lo que a producción agrícola y comercialización se refiere.

Ya que la estancia en campo fué directamente con la familia Santiago Martínez dentro de su espacio personal, se facilitó el conocimiento y reflexión de la cotidianidad de la familia en cuestión. Con herramientas y técnicas como el diario de campo, fotografías y audios en torno a los acompañamientos de procesos en la producción desde observación/ intervención participativa. De esta manera he podido ir conociendo, experimentando y comprendiendo parte de su realidad de la manera más amplia, objetiva y desprejuiciada posible.

Otro de los episodios de la etnografía como metodología central fue el acompañamiento al Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas 2015, en Papantla Veracruz, realizada en agosto, presenciado desde este acercamiento etnográfico como método. En dicho encuentro pude ampliar mi conocimiento por medio de la observación, observación participante, entrevistas, fotografías, y audios; el proceso del diálogo intercultural que se da en este espacio, como un importante vinculator y germinador de ideas de supervivencia y recuperación de la identidad en relación y comunicación con la red de Mercados Orgánicos Nacional. Así mismo pude vincularme y realizar entrevistas con los académicos interdisciplinarios e interculturales de la UASLP y los académicos y participantes de la Universidad Autónoma de Chapingo. Todo lo anterior en relación central con la experiencia de la familia Reyes quienes también asistieron al encuentro y me mantuve vinculada con su propia experiencia.

Cada uno de estos procesos tuvo un proceso a la par, de mantener un constante y metódico análisis de datos y de información teórica y documental, para ser analizada, reflexionada a la luz del estudio de caso y vaciar y contrastar la información desde las categorías orientadoras: las epistemologías y axiologías del *trabajo digno y el buen vivir*.

2.- Método axiológico- jurídico:

Otro método pilar en la presente investigación, es el llamado modo axiológico jurídico, en específico con la ética de Sumak Kawsay que a esta tesis le compete, que es definido por el Antonio Salamanca como:

[...] El enfrentamiento [...] con la problemática de la dimensión ética o moral de las acciones (de los valores) en el dinamismo de producción (origen) circulación (desarrollo) y apropiación (distribución y consumo) de los derechos de los pueblos de la Naturaleza como praxis jurídicas normativas, sus instituciones y sistemas jurídicos.³⁸

Como se puede apreciar, este método va muy cercano a la observación etnográfica, con la diferencia de la precisión y especial atención a las percepciones y observación de la moral; la ética, los valores cotidianos, las contradicciones y dilemas morales de la cotidianeidad, tanto de la familia Reyes como de la comunidad en lo que respecta a las propias nociones y epistemologías de lo que es el *buen vivir*. En el mismo escrito Salamanca Serrano, aclara que:

Entre algunas de las principales técnicas cabe mencionar: (i) la identificación del dinamismo histórico de los valores; (ii) la filología documental axiológica; (iii) la encuesta axiológica; (vii) el grupo focal axiológico; (viii) los dilemas morales; (ix) la contradicción axiológica ortodoxia-ortopraxis.³⁹

Por lo que la segunda visita de campo, fué dedicada enteramente a la observación axiológica jurídica en este sentido. Es decir, las entrevistas, la documentación, encuestas, grupos focales e imágenes y videos tendrán atención absoluta al conocimiento de los valores, la moral y la ética de

³⁸ SALAMANCA SERRANO, Antonio., "La investigación jurídica intercultural e interdisciplinar. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología". Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito, 2015, pp. 10.

³⁹ *Ibid.*

la comunidad. Ya que solamente desde este enfoque metodológico se podrá conocer y comprender lo que subyace a las necesidades, acciones y aspiraciones de la familia y la comunidad.

Por otro lado, se utilizó la hermenéutica analógica como metodología en la investigación social, para poder comprender e interpretar las realidades locales, en un marco global mayor. Es decir, hacer un vínculo entre el relativismo, situado, y los universalismos y las realidades estructurales mayores. De esta manera, se intentará dar razón a las contradicciones y las resistencias situadas en la globalidad.

Cabe recalcar que la investigación fue llevada a cabo de manera deductiva, en el sentido en que se comenzó por supuestos universales y abstractos de la realidad investigada como es el *buen vivir*, como supuesto teórico, filosófico y ético. En un segundo acercamiento, se aterriza en la situación del campo mexicano de manera general, abarcando el contexto de las políticas de protección para el campo y el panorama del jornal agrícola nacional. Finalmente se concretizó en experiencias de vida en Poytzén principalmente. De esta forma tratar de materializar y conocer los presupuestos filosóficos y éticos con respecto al tema de investigación en sujetos concretos y situados en una realidad específica.

CAPÍTULO PRIMERO

BUEN VIVIR Y TRABAJO DIGNO EN EL CAMPESINADO INDÍGENA EN MÉXICO

En este primer capítulo, se discute teóricamente acerca los conceptos *buen vivir* y *trabajo digno*, conceptos centrales de esta investigación que en los siguientes capítulos se relacionan con la observación etnográfica en Poytzén. De esta manera, se busca comprender los conceptos situados en una territorialidad enmarcada por las subjetividades teenek desde sus propias categorías epistémicas vinculadas a un trabajo recíproco, solidario, basado en el *Alwa Talab* y *Kulbel Talab* que serán descritos en el tercer capítulo, así como la centralidad de la amistad como fundamento para su manifestación.

Aunque el trabajo digno y el *buen vivir* aparentemente se encuentran en diferentes niveles analíticos (que justamente divide-parcela las esferas de la vida), desde una realidad integradora y sistémica son conceptos articulados y articuladores; es decir no hay *trabajo digno* sin *buen vivir*, ni *buen vivir* sin *trabajo digno*. Ambos conceptos se encuentran en una dimensión contra-hegemónica y trans-paradigmáticas ante las nociones “desarrollo” y “progreso” que se articulan con la explotación laboral y de recursos naturales que el sistema colonial/moderno ha instaurado con sus parámetros voraces generadores de una idea de “calidad de vida” lineal, pero profundamente desigual, consumista y acumulativa. La imposición de estándares laborales homogenizantes o “trabajo decente” como la Organización Internacional del Trabajo denominó detrás de objetivos estratégicos: derechos en el trabajo, empleo y protección social. Puntos que proporcionaron el contenido sustantivo al Programa de “Trabajo Decente” a partir de 2008. A la par surgió otra noción de trabajo: el *trabajo digno*, impulsado desde algunos movimientos sociales latinoamericanos. Este concepto se centra en una comprensión de la actividad laborativa humana como no-mercantil y no-individual, sino basada en el bienestar de la comunidad. La noción de dignidad aparece aquí como disruptiva y anticapitalista. Ya que “El empleo (igual a salario) no es lo relevante entonces, sino la forma de organización que se da en colectivo, orientada hacia el interés general”.⁴⁰

⁴⁰ GHIOTO, Luciana y PASCUAL F. Rodrigo. “Trabajo decente versus trabajo digno. Acerca de una nueva concepción del trabajo”. Voces de Feniz, Núm. 6, Buenos Aires, 2011, p. 1-4.

Las nociones del bien común, el interés general, el pensar en colectivo, en comunidad, tienen entonces relación directa con el paradigma del *buen vivir* y el *trabajo digno* puesto que estas comparten una raíz común que se nutre de la misma utopía de otra episteme; en la misma Tierra, pero con otro tipo de dinámicas epistémicas, ontológicas, culturales, económicas y políticas. Dinámicas que incluyan una mayor autonomía colectiva situada, respeto por los derechos de la Madre Tierra, su diversidad biológica y cultural y por nuestra existencia como especie. Es evidente en el desolador panorama actual, que la utopía de una vivir más armónico y respetuoso frente a la socio-bio-diversidad planetaria apenas parezca hoy una frágil ruta, especialmente en un país con una geopolítica como México. Sin embargo, de frente a la realidad actual, es necesario actuar con solidez intelectual y participativa, con más herramientas sentipensantes y sobretodo con más trabajadores y trabajadoras que desde diferentes visiones y acciones políticas y culturales sustentadas en y por la recuperación de la dignidad de los pueblos originarios, la defensa de la Madre Tierra permitan una construcción activa de un *buen vivir* situado y congruente en la cotidianidad.

Este apartado tiene entonces el propósito de ensayar herramientas intelectivas que abran paso a nuevos paradigmas civilizatorios en el marco del *buen vivir* y el *trabajo digno* para todos y todas, especialmente para el campesinado y la producción ageroecológica en el interior de los territorios y comunidades de los pueblos originarios. Ya que es este sector de la población históricamente oprimida, ninguneada e invisibilizada, y a la vez vulnerada y saqueada en recursos naturales, territoriales y en producción agrícola, tanto por el gobierno, las instituciones, la políticas públicas y la alienación de la población en general de la urbe en cuanto a procesos de soberanía alimentaria y una ética de consumo basada en la reciprocidad y el cuidado, y no en el consumismo y la desvinculación con los productos y sus productores/as. La recuperación de epistemes campesinas indígenas o mestizas situadas y la atención ante sus necesidades y propuestas, es necesaria para la resistencia “desde abajo” ante el sistema hegemónico y para una construcción de un *buen vivir* localizado, pero creando redes simétricas interculturales en el marco de la globalización contra hegemónica.

1.1. El *buen vivir* como concepto analógico/hermenéutico

Para Mauricio Beuchot la hermenéutica analógica es un concepto que intenta mediar entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas⁴¹, entre ellas se coloca el modo de significar analógico, que sin reducir toda diferencia, alcanza suficiente semejanza como para que haya cierta objetividad y universalidad. En este sentido, el concepto *buen vivir* se encuentra analogado en diversos espacios y temporalidades a lo largo de Latinoamérica y otros espacios del llamado Sur Global.⁴² Con diferentes denominaciones y algunas variaciones lingüísticas y simbólicas según la región cultural, se ha llegado a un acuerdo que más que hermenéutico, con relevancia política que conforma el *buen vivir* como el enunciado con más difusión y reconocimiento en el ámbito académico y social. Sin embargo, el concepto como tal no deja de tener contenidos interpretativos complejos dependiendo del uso y la territorialidad cultural referida.

Ferraris, estudioso italiano de la hermenéutica, analiza sus conceptos clave y discute como la interpretación es una palabra que se adapta a muchas operaciones no necesariamente vinculadas entre sí, la interpretación es la expresión lingüística propia de los seres humanos. Aunque según Del Alma, también de los animales, de símbolos que resultan universales y que derivan de impresiones presentes en el alma, a través de sonidos particulares (o sea variables según las diferentes lenguas).⁴³ Algunos ejemplos de estas diferenciaciones socio-lingüísticas con respecto al concepto del *buen vivir* son los siguientes pueblos: Aymara en Bolivia con “Suma Qamaña”; Guaraní en Paraguay, “Ñandereko”; Ashuar en Perú con “Shiir waras” y el pueblo Mapuche en Chile con “Küme Mongen”⁴⁴. En el caso mexicano “el pueblo Tzeltal habla de “Lekil Kuxlejal”: la vida buena, no como un sueño inexistente sino como un concepto que a pesar de haberse ido degenerando puede recuperarse”⁴⁵. La manifestación de *buen vivir* más emblemática en la actualidad, junto con el “Suma Qamaña” boliviano, es el caso ecuatoriano del “Sumak Kawsay” por los alcances jurídicos y la creación del Estado plurinacional con su “Plan Nacional por el Buen Vivir”.

⁴¹ Ver: M. Beuchot, *La hermética como herramienta en la investigación social*. San Luis Potosí: UASLP, 2007.

⁴² Ver: B. de S. Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: UNMSM, 2006.

⁴³ M. Ferraris, *La hermenéutica*, D.F.: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2000., pp. 23-25.

⁴⁴ J. Vanhulst y A. Beling, "Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible", en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, Quito, 2013, p. 13.

⁴⁵F. Houtart, "El concepto de sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", en *Revista de Filosofía*, vol. 69, n.º 3, Quito, 2011, p. 14

La hermenéutica analógica del concepto referido, mediando las diferencias lingüísticas en la búsqueda de aspectos comunes y sin negar las diferenciaciones, a grandes rasgos permite exponer la idea de que:

Los pueblos indígenas originarios contemplan aspectos comunes sobre el buen vivir que se pueden sintetizar como “vivir en plenitud, saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto.”⁴⁶

En este mismo sentido es importante recalcar que el concepto *buen vivir* como categoría filosófica es reciente y “esto indica el carácter dinámico entre la cultura y el conocimiento”⁴⁷. Es por lo tanto el *buen vivir* una categoría conceptual y lingüística compleja en ámbitos diversos. La hermenéutica analógica, es también una herramienta valiosa tanto como metodología como para la discusión filosófica, que permite clarificar los diferentes contextos y problemáticas a lo largo de Latinoamérica. Los pueblos indígenas de dicho espacio, a pesar de tener procesos históricos, epistémicos, ambientales y culturales particulares, en la comprensión de sus aspiraciones de vida y lógicas culturales comunes que pueden ser analogadas ante las problemáticas que la modernidad y el capitalismo, que se articulan desde la colonización y eurocentrismo, instaurándose en el interior de las comunidades y subjetividades. Estas prácticas han subordinado las epistemologías de los pueblos originarios, además de alterar y modificar de forma perjudicial la cultura, la relación con la naturaleza, la producción y el consumo provocando un desperdicio de saberes. Ante esta realidad es necesario el rescate y recuperación de dichos saberes encubiertos, así como la defensa del territorio y la cultura a través de un *buen vivir* situado y a su vez analógico. Como menciona Dávalos:

Buen vivir es una categoría en permanente construcción y reproducción. El concepto de vida buena en el sentido de “calidad de vida”, no es ajeno a un pasado reciente que tiene que ver con la tradición, sino más bien con la biografía de muchos indígenas que desean “poder hacer su vida” sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles⁴⁸.

⁴⁶ F. Houtart, *op cit*, p. 10.

⁴⁷ F. Houtart, *op cit*, p. 13.

⁴⁸ F. Houtart, *op cit*, p. 10.

El *buen vivir*, continuando con este ejercicio hermenéutico, puede ser visto más que como un elemento cultural central de los diferentes pueblos del Abya- Yala (el espacio territorial de los pueblos originarios de Latinoamérica), como un paradigma de resistencia y decolonización⁴⁹ que es común entre los pueblos originarios. En este sentido se puede entender el *buen vivir* como discurso y practica de los movimientos sociales que sirve como herramienta de resistencia y también de creación de alternativas ante el sistema. Estos planteamientos comunes de las distintas concepciones que engloba el *buen vivir* se pueden entender como conceptos emancipatorios desde diferentes espacios. Vanhulst y Beling explican que dicho proceso del *buen vivir*:

Aparece en América Latina al final de los años de 1990 potenciado por tres grandes factores: los movimientos sociales latinoamericanos de dicha década, particularmente el movimiento indígena contra los modelos neoliberales. La convergencia entre estos movimientos y las ideologías de ciertos movimientos globales, especialmente los movimientos antiglobalización, alter-globalización y ambientales y más generalmente, el desencantamiento con el ideal del desarrollo.⁵⁰

Como se puede deducir, la discusión al respecto es compleja en dos sentidos, primero que el *buen vivir* tiene lógicas multidimensionales a nivel cultural e intersubjetivo acerca de la coherencia interna de cada región y comunidad con sus particularidades territoriales, ambientales e históricas; que si bien no determinan de forma tajante la concepción del *buen vivir*, si pueden condicionar procederes y formas de vida, que aunque no coincidan totalmente con las lógicas de otros espacios del Abya- Yala y mucho menos con las categorías occidentales de capitalismo y socialismo clásico. Concepciones que contienen en sí mismas categorías epistemológicas no compatibles en un primer acercamiento con la racionalidad occidental. En este sentido la hermenéutica analógica es de utilidad en la comprensión de dichas diferencias sin llegar al relativismo exacerbado. Y segundo, que estas lógicas culturales originarias han sido analogadas para la creación de un gran movimiento global especialmente latinoamericano, en el marco de la interculturalidad, que puede ser visto como de carácter utópico. En este punto, el concepto *buen vivir* si ha sido referido a otros movimientos

⁴⁹ Ver: A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, CIES, Lima, 2000.

⁵⁰ J. Vanhulst y A. Beling, *op cit*, p. 3

globales y otros proyectos políticos, como es el socialismo. Al respecto, François Houtart discute desde distintos autores esta idea:

Simón Yampara menciona que el hombre aymara no es ni socialista ni capitalista y David Choquehuanca añade que se distancia del socialismo “porque ese sistema busca satisfacer las necesidades de los hombres”, haciendo alusión hacia la falta de consideración para la naturaleza. David Cortez y Keike Wagner, se preguntan si bien vivir no significa una perspectiva utópico- emancipadora del tipo socialista, es un proyecto “descolonizador” es “un proyecto alternativo de una nueva sociedad y de un nuevo desarrollo” Boaventura Sousa Santos, dentro del cambio civilizatorio habla del “socialismo del buen vivir” puede representar la visión contemporánea del concepto (eco- socialismo).⁵¹

En el mismo orden de ideas, algunos autores y autoras consideran incompatibles las epistemologías originarias con la modernidad y sus conceptos; mientras que otros y otras en el marco del diálogo intercultural buscan crear vínculos interpretativos articulando conceptos occidentales como lo es la idea del “bien común de la humanidad” de François Houtart o de las nuevas discusiones acerca del socialismo. Al respecto el economista ecuatoriano Alberto Acosta, uno de los principales estudiosos del *buen vivir* en Ecuador, en el afán de superar ciertas concepciones rígidas univocistas que pueden surgir en torno al *buen vivir*, sin caer en relativismos equivocistas, lo direcciona hacia una noción de cambio y transición civilizatoria. Houtart en este mismo sentido aclara el punto mencionando que:

El buen vivir se trata de una propuesta desde la “periferia de la periferia”, que no debe ser considerada como una simple invitación a retroceder en el tiempo y un reencuentro con un mundo idílico, por lo demás inexistente. El Sumak Kawsay se nutre de las prácticas cotidianas, de los aprendizajes y de las diversas formas de producir conocimientos por parte de dichas comunidades, pero va más allá. Se trata de un proceso de reinención cultural a partir de una matriz comunitaria de vida y de una trayectoria de resistencias continuadas al

⁵¹ F. Houtart, *op cit*, pp, 18.

colonialismo occidental, que pretende construirse localmente y ser parte de una iniciativa de cambio civilizatorio a escala global.⁵²

El sentido que toca Acosta del *buen vivir* como trayectoria de resistencias continuadas y cambio civilizatorio, el Sumak Kawsay, desde la hermenéutica analógica puede ser considerada también como un proceso que busca la actualización simétrica de la interculturalidad en el marco de la plurinacionalidad. Es evidente que esta actualización de paradigma es una transición compleja, por lo que el primer paso en este sentido es reconocer de manera sistémica el sincretismo y el enorme proceso de aculturación y acoso del imaginario colonizador persistente acerca del supuesto “retraso” cultural, político y económico que históricamente han sobrellevado los pueblos originarios. Especialmente en cuanto a la relación con la tierra, la producción y la relación con los “recursos” naturales vinculados en problemáticas cada vez más urgentes como por ejemplo, el uso y la gestión del agua, el territorio, las semillas autóctonas y la producción agrícola.

Es por todo lo anterior, que considero que desde procesos y diálogos interculturales, es necesario que se identifiquen claramente los daños y perjuicios históricamente realizados hacia los pueblos originarios, sus colectividades y su relación con la naturaleza -especialmente con lo referente a la tierra y producción agrícola a corta escala, como sucede en Poyztén y que se reflexiona en los próximos capítulos-. Para de esta forma ejercer no solo la reparación del daño, sino la empatía y el auténtico respeto por la diversidad de tiempos y prácticas productivas, que se evidencien en una economía ecológica sustentable.⁵³ Desde un acercamiento a partir de la hermenéutica analógica o desde la hermenéutica diatópica⁵⁴ -como lo denomina Boaventura de Sousa- es posible contribuir al surgimiento de procesos otros de producción, comercialización y consumo en coherencia formas de vida situadas y en armonía con su propio espacio. Es en este punto donde reside la importancia de una hermenéutica analógica situada y presente, ya que el conocimiento de la otredad y la búsqueda de lenguajes comunes es clave en dichos procesos.

En este contexto, es vital situar a las comunidades indígenas, visibilizar sus epistemologías, saberes y prácticas particulares, empatizar con sus luchas y necesidades, para que de esta manera

⁵² A. Acosta, *Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Ecuador: Icaria, Quito, 2013.

⁵³ Lo sustentable lo entiendo como la no- afectación de las futuras generaciones, biológicas, animales y sociales.

⁵⁴ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en: *EL OTRO DERECHO*, Bogotá, vol. num. 28., Bogotá, 2002.

puedan ser vinculadas desde acercamientos hermenéuticos con otras luchas y resistencias asimilando el contexto de opresión sistemático y global en el que se encuentran los pueblos originarios a lo largo de Latinoamérica. Una de las luchas y reivindicaciones de dichas colectividades son la *soberanía alimentaria*⁵⁵, el trabajo digno y la educación popular que suelen ser las peticiones más extendidas y con mayor implicación de supervivencia y urgencia. Peticiones que una vez más, solo pueden ser realmente re-conocidas, comprendidas y aplicadas en conjunto desde un conocimiento hermenéutico de la otredad, sus necesidades y aspiraciones de vida, de lo que significa el *buen vivir* ubicado, lugarizado. Como menciona Beuchot:

No podemos tener una posición neutra, sino ubicada. Pero eso no implica subjetivismo ni relativismo; hay maneras de superar eso por las nociones de autoridad y de clásicos que se dan en toda tradición. Precisamente el clásico es el que trasciende su propia situación particular y logra la universalidad y la objetividad. Por un proceso distinto, a saber, la realización de lo universal en lo mismo particular o individual que hace.⁵⁶

El carácter hermenéutico analógico del concepto *buen vivir* ha sido tal que en términos de Santos, este ha sido apropiado y resignificado por una “regularización”⁵⁷, debido a este hecho el *buen vivir* como movimiento indígena emancipador, puede perder su carácter emancipatorio original, quedando así vaciado de sus contenidos epistémicos y ontológicos de resistencia y emancipación. Más allá de estos fenómenos antropológico-jurídicos que el *buen vivir* como concepto inacabado transita, especialmente en los Estados Plurinacionales del Ecuador y Bolivia, así como el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano; el *buen vivir*, debido a las complejas epistemologías multisituadas e interpretativas, no deja de manifestar experiencias y dinámicas en constante transformación, tal como la cultura y la identidad misma lo son. Los conocimientos renovadores y la constante resignificación del *buen vivir*, alcanza niveles de comprensión de la realidad en un diálogo situado e intercultural permanente, que más allá de meras regulaciones jurídicas, se manifiesta en sus consecuencias y afectaciones culturales y sociales.

⁵⁵ Ver: “Carta abierta desde Maputo, Mozambique: V Conferencia internacional de La Vía Campesina”, *LA VIA CAMPESINA*. 2008. *La agricultura campesina y la soberanía alimentaria son las soluciones a la crisis global*.

⁵⁶ M. Beuchot, "El estado de la cuestión. La hermenéutica", en *Diálogo Filosófico*, vol. 61, 2005, pp.10.

⁵⁷ Ver: B. de S. Santos, *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*, EDICIONES TRILCE, Montevideo 2010.

La jurisdicción del *buen vivir*, fuera de dicha “regulación”, es un fenómeno que ha visibilizado a los grupos indígenas y sus necesidades, situación que evidencia una débil conceptualización de la interculturalidad en el ámbito jurídico en el caso de México; es por esto que además de seguir la experiencias del Ecuador y Bolivia conviene enfocar la mirada a las comunidades originarias ubicadas en el territorio mexicano, así como conocer y comprender las necesidades, el origen de las afectaciones y marginación en la que un gran porcentaje de los pueblos originarios y campesinos viven en el marco del sistema económico capitalista. Las emergencias y soluciones deben y pueden venir desde ellos mismos, sus propias epistemologías y saberes, desde una interculturalidad abierta a una justa y simétrica comprensión, interpretación y entendimiento de las diferencias y similitudes a partir de un ejercicio hermenéutico analógico que permita crear la justa medida entre el acercamiento -conocimiento, interpretación y comprensión- y el distanciamiento -respetar los propios procesos, ritmos y aspiraciones-.

1.2. Acerca de la realidad, la comprensión y la interpretación del *buen vivir*

El *buen vivir*, como ya se ha explicitado, tiene dimensiones complejas de reflexión en diversos niveles de comprensión, que van desde el lingüístico, el psicológico, el antropológico, el filosófico y el jurídico, este último manifestado en Ecuador y Bolivia. Estos factores se encuentran interrelacionados en diversos espacios y pueblos originarios de Latinoamérica, es por esto que discutir desde distintos autores y disciplinas conceptos como interpretación y comprensión, aunque parezcan conceptos abstractos o puramente filosóficos, resultan de gran importancia porque son elementos centrales de la vida del ser humano, fenómenos sensoriales, intelectuales, emocionales y sociales cotidianos; que van desde lo biológico -con la discusión acerca de los instintos-, hasta lo cultural y la cosmovisión, y cómo estos van moldeando las diversas concepciones del *buen vivir*, vida plena y justa, que cada espacio y cultura pueda interpretar.

Joseph Raz estudioso de la interpretación jurídica menciona en tres puntos generales las características de la interpretación desde lo socio-cultural y jurídico describe que:

- (1) La interpretación lo es de un original.
- (2) Una interpretación establece o muestra (e. g. en las interpretaciones ejecutivas) el significado del original.
- (3) Las interpretaciones están sujetas a la evaluación como acertadas o erróneas (correctas o incorrectas), o como buenas

o malas (o algunas aproximaciones de estos adjetivos, tales como “casi correcta”). (4) La interpretación es un acto intencional. Nadie interpreta excepto que intente interpretar.⁵⁸

En este sentido, identificar la intención y el lugar desde donde se interpreta es importante para la aplicación de los procesos de conocimientos hermenéuticos como es el caso del *buen vivir* y su jurisdicción.

La interpretación y la comprensión de lo propio y lo ajeno, con esa intencionalidad, atraviesa diferentes fenómenos que van de lo subjetivo a lo intersubjetivo y a lo universal. Para conocer y reflexionar al respecto, la hermenéutica como disciplina filosófica es fundamental. Vinculando la discusión con la fenomenología⁵⁹ y la centralidad de los sentidos para la explicación y la comprensión de los fenómenos sociales, la pregunta central acerca de los procesos de interpretación y comprensión cotidiana es si estos ¿son fenómenos que se manifiestan de manera “innata”? o ¿son construcciones socio-culturales que condicionan la interpretación de los fenómenos de manera “intencionada”? Supongamos que existe una realidad única, inamovible “natural” y que los seres vivos, (humanos, animales, plantas etc.) nos acercamos a ella por diferentes vías pero a una misma realidad objetiva. O por el contrario, que no exista una realidad objetiva y que cada grupo social (o individual) va interpretando (o intencionando) la realidad de acuerdo a como el transcurso histórico lo vaya “dictando”. En cualquiera de las dos perspectivas la “interpretación” resulta ser un concepto clave para el conocimiento y comprensión de las “cosas”, las “otredades”, los “textos” o cualquier otra relación sujeto-objeto-sujeto y lo que hay más allá de esta dicotomía cartesiana. Esta discusión es también, sobretodo, acerca de la ubicación del “uno mismo”; del “rol” y la “intención” del sujeto en el momento de la interpretación. Isabel Trujillo, estudiosa de la hermenéutica jurídica menciona que:

Cuatro son los cánones que deben presidir [...]: la autonomía hermenéutica del objeto del interpretar (*sensus non esf inferendus, sed efferendus*), la totalidad del sentido (que pone en relación las partes y el todo), la actualidad del entender (que reconoce la actividad y no la

⁵⁸ RAZ, Joseph, "La intención en la Interpretación", en *DOXA*, Cuadernos de Filosofía del Derecho, vol. 20, 1997, pp, 202.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, "La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson", en *ENCUENTRO*, Vol. 238, 2011.

pasividad del intérprete), la correspondencia del significado (que exige al intérprete ponerse en sintonía con el sentido del texto)”.⁶⁰

En relación con lo discutido anteriormente, el *buen vivir*, es un concepto filosófico -inclusive jurídico- abstracto, aunque también resulta una realidad concreta y en constante transformación. La hermenéutica analógica puede servir, por ejemplo, para analizar como en una realidad macro; moderna, globalizante, neocolonial, neoliberal y sus manifestaciones en la vida social y cultural cotidiana, se posicionan como un fenómeno abrumador en el sentido en el cual condicionan procederes homogenizantes de denominación y exclusión. Aunque evidentemente de manera asimétrica, contiene una lógica global complementaria centro- periferia, norte- sur, lo macro y lo micro con toda la complejidad de interrelaciones y matices que existen entre dichas polaridades.

Ante esta realidad es en el marco de la hermenéutica analógica que las nociones del *buen vivir* y su conocimiento, interpretación y comprensión desde diferentes espacios, incluye un enorme esfuerzo, resistencia y lucha. A pesar de estos contextos abrumadores y de desventaja estructural, los niveles de comprensión de las lógicas y procederes intersubjetivos y situados en el interior de los pueblos originarios, puede ser traducida desde una interpretación bien fundamentada, argumentada y sobretodo conjunta en el respeto de sus derechos, espacios y epistemologías de lo que es vivir en plenitud o *buen vivir* para cada espacio social. De lo anterior, tanto en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador y sus procesos constituyentes, así como en otras movilizaciones socio-legales a favor de los pueblos originarios y sus resistencias, este conocimiento situado, sin caer en univocismos ni equivocismos, sino en búsqueda de analogías culturales, la hermenéutica puede ser una herramienta de lucha a favor de los oprimidos. Lo anterior vinculado a interpretaciones que procuren una visión integral del *buen vivir*, el reconocimiento de las prácticas, el sitio en el que se interpreta y la vinculación con el “con-texto” de lo que se está interpretando.

Mauricio Beuchot, en un análisis desde los principales hermeneutas en específico en Ricoeur y Gadamer, analiza el papel de la interpretación y la comprensión hermenéutica y cómo ésta puede ser aplicada como metodología, que es el caso empleado para la comprensión del *buen*

⁶⁰ TRUJILLO, I, “El poder de la razón jurídica”, en *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol. 27, 2004, pp. 441.

vivir como concepto inacabado, abierto a diversas interpretaciones y comprensiones en el amplio sentido comunitario y jurídico, por lo que menciona como:

De Ricoeur proviene la idea de que la hermenéutica tiene también un aspecto metodológico, ese aspecto de método que Gadamer dejaba tanto de lado, para refugiarse en la experiencia vivencial de la comprensión interpretativa. De él retoma los conceptos de apropiación y distanciamiento. La apropiación nos acerca a la comprensión del texto, involucrando nuestra subjetividad en ello; pero el distanciamiento nos recupera la objetividad, de modo que podemos reducir lo más posible nuestra injerencia subjetiva y poder hablar de verdad y validez en la interpretación. Asimismo, Ricoeur pone como principal objeto de la hermenéutica el símbolo, que tiene como formas el mito y la poesía. La manera de interpretarlos es conforme a un modelo que se ajusta a la metáfora, pues ella tiene un sentido literal y un sentido metafórico, y ambos luchan dialécticamente, de modo que viven de su tensión. Así queda un modelo metafórico de la interpretación, no sólo porque lo más propiamente hermenéutico, que es el símbolo (mito y poema) son interpretados metafóricamente, sino porque todos los textos en definitiva pueden encerrar, además de su sentido literal, otro sentido oculto, o innúmeros sentidos (polisemia) y con ello todos los textos han de ser interpretados con una hermenéutica que tiene como modelo la interpretación de la metáfora. Asimismo, es interpretación metafórica porque al interpretar nos hacemos metáforas de los textos.⁶¹

Después de esta extensa cita es posible percatarse que el *buen vivir* situado puede alcanzar sentidos metafóricos, que se acerquen más al mito y la polisemia que no ahorca la inconmensurable realidad, en contraste con la regulación jurídica, que pretende atrapar la realidad, como las nuevas constituciones lo han propuesto. Es decir, el *buen vivir* desde los pueblos originarios del Abya-Yala puede tener raíces epistemológicas en un primer acercamiento incompatibles con la modernidad, así como sus manifestaciones (que en muchos casos están vinculadas con la “renovación” de constituciones con sus reglas y principios históricamente rígidos y contruidos desde una racionalidad instrumental). El *buen vivir* contiene lógicas de comprensión de la realidad

⁶¹ BEUCHOT, Mauricio, *La Hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Facultad de Derecho UASLP, 2007., pp. 10.

que sólo desde un trabajo de traducción o de una metodología hermenéutica analógica que medie sus contenidos simbólicos y los procesos concretos; como continúa Beuchot:

La hermenéutica analógica es un intento de ir más allá de la hermenéutica metafórica de Ricoeur, pero sobre todo, para mediar entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas que proliferan en la actualidad. De hecho se ve que la hermenéutica contemporánea oscila entre el univocismo y el equivocismo. La univocidad es el modo de significar claro y distinto, la equivocidad es el modo de significar completamente irreductible, relativista extremo, totalmente ambiguo; entre ellos se coloca el modo de significar analógico, que, sin reducir toda diferencia, alcanza suficiente semejanza como para que haya cierta objetividad y universalidad.⁶²

Es entonces como en conjunto con un trabajo de campo, etnografías multi-situadas y comprometidas con una hermenéutica como herramienta metodológica, se pueden alzar puentes de entendimiento entre las diferentes versiones y comprensiones del *buen vivir*, que fácilmente en un primer acercamiento generalizante e instrumentalista -sobre todo meramente jurídico- pueden quedar ocultos los elementos multi-sentidos o metafóricos que difícilmente pueden ser captados por los modelos lingüísticos institucionalistas. Ya que dichos modelos aparecen en la Constitución como la positivización de la disciplina jurídica, esto desde la perspectiva más laxa de la racionalización occidental. Aunado a la globalización capitalista que, sin importar en ningún sentido estas diferencias culturales y polisémicas, busca homogenizar las culturas con respecto a la relación con la naturaleza, el trabajo, la producción y el consumo. No es sino después del conocimiento de las metáforas culturales, las lógicas internas de las comunidades y grupos originarios; la intertextualidad, la comprensión de las intersubjetividades y la traducción compleja y contextualizada de estas, es que los acuerdos analógicos entre las nociones del *buen vivir* puedan surgir.

⁶² *Ibid.*

1.2.1. Análisis y comparación analógica de las experiencias estatales del *buen vivir* en Ecuador y Bolivia

Como ya se mencionó, los países con mayores adelantos y desarrollo en materia jurídica al respecto del *buen vivir* o del *vivir bien* son Bolivia y Ecuador, cada uno con sus características particulares, por un lado el concepto de “vivir bien” en el Plan Nacional de Bolivia, es así definido:

El vivir bien es la expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas más allá del ámbito de lo material y económico, porque incluye la afectividad, el reconocimiento y prestigio social, a diferencia del concepto occidental de “bienestar” que está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales.⁶³

Así mismo Fernanda Wanderley, ecuatoriana estudiosa del tema, define el *Suma Qamaña* boliviano como un concepto “centrado en la satisfacción de la alimentación, asegurada por el control de la producción, para llegar a la plenitud de la vida”.⁶⁴ En este sentido es interesantísimo observar como el concepto de *buen vivir* en manifestaciones concretas y situadas, se acerca más a conceptos análogos provenientes de luchas campesinas, específicamente de la Vía Campesina, como lo es el concepto de “soberanía alimentaria”.⁶⁵ Cayendo en cuenta de la vital importancia que tiene el sistema de producción agrícola para los pueblos indígenas y para el campesinado en general, el acoso por parte de la lógica neoliberal, donde una vez mas no hay interés ni una metodología hermenéutica en el conocimiento de la diversidad y el respeto a las relaciones de producción diversas.

Por su parte en la nueva Constitución de Ecuador, la referencia al *buen vivir* “aparece por primera vez en el preámbulo, subrayando la decisión del país de construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen vivir, el *sumak kawsay*”⁶⁶. En este instrumento de planificación nacional, el *buen vivir* está definido como:

⁶³ WANDERLEY, Fernanda, "Pluralismo Económico, Mercado y Estado", *Bolivian Research Review/ RevistaE*. Vol 8 (2), Octubre-Noviembre, 2010., vol. 8, n.º 2, 2010, pp. 5.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ver: “Soberanía Alimentaria. Biodiversidad y Culturas”. *Coeditada por: La Vía Campesina, Plataforma Rural, Fundación Agricultura Viva-COAG, y GRAIN*, 2010.

⁶⁶ “Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo” – SENPLADES, 2009, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, Quito, Ecuador: 2009., pp, 8.

Una apuesta de cambio [...] que permita la aplicación de un nuevo paradigma económico cuyo fin no se concentre en los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática. [...] Asimismo, el Buen vivir se construye [...] desde el tránsito del actual antropocentrismo al biopluralismo [...].⁶⁷

En el contexto de la nueva constituyente, la hermenéutica analógica es importante en dos niveles. El primero ya fue referido, es el trabajo de traducción entre las epistemologías situadas de los pueblos originarios hacia la racionalidad occidental, como puede ser la institucionalidad y la Constitución. En segundo lugar después de haber logrado un conocimiento analógico multi-situado, que idealmente fue realizado tanto en Ecuador como en Bolivia, surge el problema de la *aplicación* de estos nuevos valores interculturales y las contradicciones que han sido plasmadas en la nueva Constitución, las cuales tienen la pretensión de ser bio-centradas y plurinacionales. Dichas contradicciones se evidencian especialmente frente a las dinámicas de mercado y las economías globales extractivistas. Uno de los principales autores que discute desde la hermenéutica acerca del problema de la *aplicación* es Hans-Georg Gadamer, quien enuncia que:

La fusión interna de comprensión e interpretación trajo como consecuencia la completa desconexión del tercer momento de la problemática hermenéutica, el de la aplicación, respecto al contexto de la hermenéutica [...] nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del interprete [...] la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación.⁶⁸

En este sentido para comprender el *buen vivir*, como concepto hermenéutico, es necesario situarse y conocer las particularidades, siempre buscando el sentido común- analógico con otros espacios. El problema de la *aplicación* de estos saberes que se buscan intermediar es amplia, debido a que el *buen vivir* y la vida plena conforman símbolos y polisemias centrales en el interior de las comunidades y grupos sociales que para Gadamer tendrían una complejidad mayor. Entre dichos conceptos se ubica el “tekhne” que Gadamer retoma, como esa habilidad artesanal de saber

⁶⁷ *Ibid.*, pp, 11.

⁶⁸ GADAMER, H.G. , *Verdad y método I.*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001., pp, 379.

producir ciertas cosas, o saber “cómo” producirse a sí mismo, adquirir por adelantado cierta cosa, lo que representa un modelo para el saber moral.⁶⁹ Es decir, el *buen vivir*, desde el interior de las comunidades y grupos originarios, es como un conocimiento “dado” adquirido sin una “técnica” racionalizada e instrumentalizada, sino que puede ser simplemente una concepción de “cómo” vivir la vida, bajo qué parámetros, qué valores o éticas, estas desde el imaginario colectivo y trasmisible en el “acto”.

Es entonces que los referentes culturales no se racionalizan sino que sólo se “aprenden”. Tener claro esta “naturalidad” de lo “tekhne” es relevante para la metodología hermenéutica, pues la sostiene una lógica diferente a la racionalidad instrumental occidental, por ejemplo, donde las especificaciones de las reglas y principios son racionalizadas desde una lógica analítica. En este sentido el *buen vivir*, contendría una lógica “tekhne” diferente a esta racionalidad, ya que es otra donde simplemente “se sabe cómo” vivir y lo que significa vivir bien. Gadamer menciona que “la tarea de la interpretación consiste en concretar la ley en cada caso”⁷⁰ es decir, el saber traducir este “tekhne”, es clave para la comprensión de la otredad y aún más cuando tiene pretensiones de jurisdicción, como cita Calvo: “para Agustín de Hipona [...] sacar y trasladar al ánimo del otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal”⁷¹, es decir, saber hacer la conexión entre lo que uno es y lo “ajeno”.

Beuchot articula lo anterior, mencionando que “Es como la sabiduría práctica de Aristóteles, concretamente la *frónesis*. Versa sobre lo particular y concreto, y no tiene método, pero se va formando en esa actividad. Y ayuda a trascender lo particular y a alcanzar lo universal”⁷² y continúa enunciando como “[c]on esto reivindica la filosofía práctica de Aristóteles, sobre todo la *frónesis*, que es un saber de lo concreto, movedizo, contingente y particular. En contra del subjetivismo idealista y en contra del objetivismo positivista, se plantea una cosa distinta: la *frónesis*”.⁷³ Una vez más el conocimiento del “tekhne” y la *frónesis* aristotélica para el conocimiento, comprensión e interpretación del *buen vivir* y sus traducciones o “regulaciones” jurídicas, pueden ser útiles como metodología de la investigación y aplicación diversa del *buen*

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 386-387.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 401.

⁷¹ CALVO GARCÍA, “La voluntad del legislador: genealogía de una ficción hermenéutica”, en *Revista DOXA*, vol. N. 03, 1986; pp, 115-116.

⁷² BEUCHOT, M, *El estado de la cuestión. La hermenéutica. Op cit*, pp. 7.

⁷³ *Ibid.*, pp, 11

vivir. Como menciona Beuchot de Ricoeur, “la analogía no es ni pura identidad ni pura diferencia, sino algo intermedio”⁷⁴. Por lo que el *buen vivir*, ante su uso como concepto emancipador, decolonizador y de resistencia, no trata de homogenizar las luchas a lo largo del espacio latinoamericano, sino de mediar justamente entre la identidad y la diferencia, retomando a Houtart, se trata de la búsqueda del “bien común de la humanidad”.⁷⁵

Retomando la importancia del *trabajo digno* en el marco del *buen vivir* y su relación directa con la “soberanía alimentaria” que igualmente de articula con la transición del “antropocentrismo al biopluralismo”, transición que cuestiona directamente el paradigma desarrollista y su “trabajo decente” vinculados con las dinámicas laborales neoliberales globales extractivistas. Al respecto en el marco del Plan Nacional del Buen Vivir 2009- 2013, Jacinta Zea, estudiosa crítica de los procesos de cambio constitucional en el Ecuador menciona que:

Se recoge el planteamiento de la nueva Constitución que considera el respeto a la dignidad de las personas trabajadoras, a través del pleno ejercicio de sus derechos. Ello supone remuneraciones y retribuciones justas, así como ambientes de trabajo saludables y estabilidad laboral, con el fin de reducir desigualdades entre trabajadores. El reconocimiento integral del trabajo como un derecho y su realización en condiciones justas y dignas, es una aspiración de larga data, cuya cabal aplicación exige la superación de condiciones estructurales que han marcado históricamente una realidad de explotación, discriminación y desigualdad que persiste y se recrea.⁷⁶

En este sentido, ante los cambios constitucionales de Ecuador y Bolivia, re significan la economía y la producción como ejes centrales en las agendas y preocupaciones del Estado Plurinacional que estos países tienen que prestar atención. Ya que al cambiar la dinámica constitucional que reconoce derechos a la naturaleza, con la pretensión de cambiar el paradigma, trae consigo diversos procesos de contradicción ante las economías globales por lo que inevitablemente, se pone en cuestión y critica el modelo “desarrollista” de extractivismo que prepondera el sistema neoliberal y que en ambos países han sido hasta ahora practicadas en el territorio nacional. Por ello, el Estado

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 17.

⁷⁵ Ver: F. Houtart, *El bien común de la humanidad*, CENEJUS-UASLP-UNICACH, San Luis Potosí, 2015.

⁷⁶ JACINTA, María, "Género y trabajo justo , digno y solidario en el marco del Buen Vivir», Documentos de trabajo, ILDIS, Azuay, Ecuador, 2010, pp. 5.

ecuatoriano, se enfrenta a uno de las principales contradicciones y paradojas para el respeto y la garantía de los derechos a la naturaleza. La necesidad y exigencia de la población para *trabajos dignos* en el sentido amplio de la palabra, y el gran reto de en términos de economías globales queden rezagados. Houtart al respecto menciona que:

Para el Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador 2009-2013, el ser humano es central y la economía debe estar al servicio de la vida. Esto significa revertir la manera perversa de capitalismo que tiene como motor la acumulación y estas lógicas deben ser sometidas a la lógica de la reproducción ampliada de la vida y la naturaleza no se trata de recursos naturales, sino del espacio donde se realiza la vida. Para este plan el concepto desarrollo está en crisis⁷⁷.

En Ecuador principalmente, país que inclusive a diferencia de Bolivia, los derechos de la naturaleza son retomados como ejes centrales que en teoría pondrían en crisis al paradigma neoliberal obsesionado con el lucro, viene manifestando contradicciones y dificultades prácticas en cuestión de extractivismo y agricultura industrial. En este sentido, habrá que seguir el curso histórico y las alternativas económicas y políticas en las que el Estado y especialmente su ciudadanía y campesinado hagan emerger, sin embargo, a pesar de estas contradicciones es importantísimo valorar e inclusive seguir estas experiencias socio-jurídicas, ya que aunque en México estos saltos culturales y jurídicos parecen aún muy lejanos, es una experiencia paradigmática que habrá que observar y analizar. Especialmente en términos de defensa de la tierra, sus recursos y la diversidades culturales.

1.3. El *buen vivir* en el territorio como resistencia al paradigma neoliberal

El paradigma del *buen vivir* es en sí mismo, como ya se ha explicitado, en muchos sentidos un paradigma utópico, sin embargo al instaurarse también como una bandera de emancipación, de reparación de dignidades robadas, recuperación epistemes perdidas, de re-articular vida comunitaria y defensa de la Madre Tierra, es una concepción central a retomar y buscar los localismos y espacios concretos para la reflexión crítica, filosófica, jurídica y antropológica en torno a este, especialmente en la reivindicación o los procesos de decolonización de los pueblos

⁷⁷ HOUTART, Francois, op cit, pp. 30.

originarios del territorio nacional en las prácticas cotidianas al interior de las comunidades. Acosta y Gudynas, reconocidos académicos en el tema afirman que: “El concepto del ‘buen vivir’ se ha constituido en uno de los aspectos clave de la crítica decolonial al modelo de desarrollo y las nociones de bienestar y riqueza del paradigma capitalista moderno desde los grupos subalternos, en especial indígenas”⁷⁸ Es por lo tanto, continua Gudynas,

Como la transición hacia el *buen vivir* exige una transición post-extractivista, eso es lo fundamental: el extractivismo no es en ninguna circunstancia la base del buen vivir, porque el extractivismo se sustenta en la violencia generalizada contra las comunidades y contra la naturaleza. El extractivismo es una modalidad que comenzó a fraguarse masivamente hace quinientos años. Es una categoría que nos permite explicar el saqueo, la acumulación, la concentración, la destrucción y la devastación colonial y neocolonial. Desarrollo y subdesarrollo, como dos caras de un mismo proceso, son elementos que hay que ubicar en ese contexto. El buen vivir en tanto alternativa al desarrollo, plantea la disolución de esos conceptos y la construcción de un propuesta distinta en términos civilizatorios.⁷⁹

En esta misma línea crítica decolonial, pero aterrizándolo concretamente en la problemática agrícola local y en lo micro-local en contraste con la agricultura a gran escala/ industrial, la necesidad de “soberanía alimentaria” y territorial por y para los campesinos de los pueblos originarios ante el paradigma del “desarrollo” cobra una vital importancia. Esta dicotomía agrícola entre lo local y lo global y las dinámicas de mercado dominante, es una de las situaciones que vive y enfrenta el campesinado día con día en relación con sus parcelas, sus formas de producción y consumo, y sobre todo con la parte complicada del proceso; la distribución y comercialización. Proceso que, articulado a la colonización, está relacionado con prácticas de coyotaje e intermediaristas, dejándolos fuera del mercado nacional y global, resultando en una marginación económica por parte del sistema. En este sentido el *buen vivir*, sustentado por la lógicas de resistencia y emancipación, la lucha está articulada con la recuperación de epistemologías y saberes agrícolas campesinas y tradicionales que por sus propia definición, entrarían en la agricultura

⁷⁸ ACOSTA y GUDYNAS, en ESCOBAR, Laura, "El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir", en *Otra Economía*, UNISINOS, vol. 5, n.º 8, Brasil, 2011, pp. 60.

⁷⁹ FERNÁNDEZ, Blanca S; PARDO, Liliana y SALAMANCA, Katherine, "El buen vivir en Ecuador : ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO, n.º 48, Ecuador, 2014, pp. 109.

sostenible o familiar. No obstante, los apoyos para el campo y las políticas públicas al respecto son disfuncionales y corruptas⁸⁰, asistencialistas y maquilladoras de problemáticas reales, en las cuales en los casos concretos el derecho a la libre autodeterminación y a la cultura propia parecieran una falacia constitucional. Es así como la población campesina se encuentra en su cotidianidad en una constante discriminación y acoso cultural por ser “poco productivos” y por ende su producción es menospreciada. Al respecto el mexicano Armando Bartra, ejemplifica esta situación del campo mexicano mencionando que:

El secretario de Agricultura tradujo a lenguaje coloquial el mensaje del gobierno: “los agricultores contarán con un plazo de cinco años para hacerse eficientes y competitivos”, dijo. Y si no lo logran, que se olviden de los subsidios y “mejor que se dediquen a otra cosa [...] El que no lo entendió, no lo quiso entender [...] Estamos planteando para los productores de granos y todo tipo de cultivos una disyuntiva: o te vuelves eficiente con los parámetros internacionales o te buscas otra cosa.”⁸¹

Aunque esta problemática será abordada con mayor detalle y argumentos etnográficos en los siguientes capítulos, es importante en esta tónica recalcar con la voz de François Houtart que:

En concreto el *buen vivir* significa rescatar la armonía entre la naturaleza y el hombre, entre lo material y lo espiritual, pero en el mundo actual. Construir el futuro es la meta y no regresar al pasado [...] que exige la crítica del “progreso” tal como la modernidad lo ha concebido y un uso más amplio de los saberes tradicionales [...] hoy día, la tarea principal es el reconocimiento de una pluralidad en donde cada uno, con su pensamiento propio, pueda contribuir a la crítica del capitalismo como a la construcción del post-capitalismo.⁸²

Ante las enormes dificultades que se viven en el campo, como menciona François, no se trata ya de querer regresar al pasado, o de rechazar los avances tecnológicos y científicos que la modernidad ha desarrollado consigo, por el contrario, de recuperar ambos saberes de manera simétrica desde

⁸⁰ El análisis y la etnografía sobre políticas públicas y apoyos para el campo, será abordado con mayor detalle en el siguiente capítulo del escrito.

⁸¹ BARTRA, Armando. “Milpas airadas: hacia la autosuficiencia alimentaria y la soberanía laboral”, en Gerardo Otero (coord.), *México en transición: globalismo, Estado y sociedad civil*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2006, pp. 49.

⁸² HOUTART, Francois, *op cit*, pp. 21.

una ética basada en el bien común colectivo. En este sentido, habrá también que visibilizar los esfuerzos tanto científicos y académicos, como la participación ciudadana a favor de impulsar alternativas económicas solidarias y recíprocas, jurídicas y culturales al respecto. La gestión y participación en mercados y tiendas solidarias y cooperativas, encuentros de saberes y experiencias locales, la agroecología, la permacultura, clínicas de litigio estratégico en defensa de los pueblos originarios, la naturaleza y sus recursos, escuelas campesinas, la educación popular, organizaciones en, por y para los pueblos originarios. En cuestión de género, las luchas campesinas, los frentes feministas con diferentes enfoques, visibilización y valoración de otras estéticas, la valoración de la producción local, el verdadero respeto y conservación de las lenguas indígenas, el respeto por los derechos de la Madre Tierra etc.

Es decir, impulsar el diálogo intercultural, no solamente para buscar esencialismos étnicos y “respetarlos”. O buscar la “igualdad” en forma de la homogenización y aculturación de la “nación”, como se pretendía en la década de los 50 con la tendencia de aculturación de Aguirre Beltrán, acerca del blanqueamiento y patriarquización de la población. Es importante contribuir en el marco de la interculturalidad, a una sociedad más que igualitaria, simétrica y respetuosa a la diversidad y abierta a “un mundo donde quepan todos los mundos” como la aspiración zapatista lo manifiesta. Un mundo que no excluya los avances científicos, pero que los dialogue con el/ otro/a.⁸³

En este sentido, la solidaridad y reciprocidad del *buen vivir* en las comunidades campesinas indígenas, Alberto Acosta apunta que “el aspecto decisivo de estas transiciones es cómo lograr una hegemonía (no sólo discursiva, sino apoyada en vectores materiales) de otra lógica económica, de carácter autocentrado y basada en la “autodependencia comunitaria”, bajo formas de relación solidaria, de carácter recíproco y de corresponsabilidad de los individuos entre sí.”⁸⁴

Ahora bien, evidenciando que para el *buen vivir* de todas y todos, especialmente en los pueblos originarios y en la Naturaleza, considero central el rol que juega la economía y el *trabajo digno*, para la supervivencia diaria y digna, el reto es entonces resistir al paradigma neoliberal

⁸³ En lo agrícola hay que reconocer la participación de la agroecología, ciencia emergente que articula los conocimientos técnicos y tecnológicos de la agronomía como disciplina, en apretura para el conocimiento de los saberes agrícolas locales y tradicionales, este tipo de emergencias académicas son esfuerzos que habrá que prestar más atención desde la interdisciplinariedad en la construcción y recuperación de la dignidad laboral y cultural.

⁸⁴ ACOSTA, Alberto, *op cit*, pp. 4.

capitalista sin quedar rezagados y con una pobreza e ingresos todavía menores, es decir, en algunas ocasiones habrá que jugar desde las lógicas de los poderosos a favor de los oprimidos. Al respecto el economista Acosta añade que: “la clave del proceso transicional se encuentra en la capacidad de las comunidades para unir la producción de valor con la producción de los bienes comunes locales, donde podemos incluir los conocimientos, los saberes, los valores y las prácticas que emanan de las formas de interacción social vinculadas con otras instituciones”.⁸⁵

1.3.1. Identificando el *mal vivir*: la crisis del paradigma del “mal desarrollo”

El paradigma del *buen vivir*, como la construcción de otras posibilidades para nuevos mundos, ha sido criticado al denominarlo como un movimiento “regulador” o “neo-chamánico” -como algunos críticos del movimiento lo han denominado-. Sin embargo, algunas de estas críticas pueden llegar a ser indolentes, ya que el *buen vivir*, como paradigma crítico al sistema neoliberal desde un conocimiento socio-bio-diverso, emerge sobretodo, como resistente ante el malestar y a la crisis civilizatoria en general, especialmente por la opresión que los pueblos originarios de Latinoamérica y la invasión e irrupción cultural y ambiental han soportado en el marco de la modernidad/colonialidad, que ha subyugado desde la supremacía interseccional sexo/género, de la división del trabajo y de la vida en sí. Es un hecho bastante documentado, la destrucción de las selvas, boques, y montañas por el extractivismo en minerías, basureros tóxicos, monocultivos, y construcción de megaproyectos a lo largo de Latinoamérica. Así como la invasión y expropiación de recursos y trabajos asalariados sumamente marginados siguen siendo moneda de cambio en la cotidianidad de los llamados países periféricos.

El daño cultural, intersubjetivo/subjetivo y psicosocial es ya un hecho consumado tanto para Latinoamérica, como para otros países del Sur global. La migración forzada, y la violencia que surge en torno a esta, la enorme desigualdad social, los abusos en la parte agrícola por parte de las grandes empresas no se quedan atrás en la caracterización de la crisis del paradigma neoliberal. La Vía Campesina, que es tal vez el movimiento transnacional de campesinos y otros productores agrícolas más importantes de los últimos veinte años, ha analizado las crisis del modelo de

⁸⁵ *Ibid.*

desarrollo o lo que José María Tortosa ha llamado “mal desarrollo”⁸⁶. Al respecto La Vía Campesina menciona que:

El régimen alimentario corporativo es en gran medida el responsable por las múltiples crisis que vivimos y, por tanto, es incapaz y no está interesado en encontrar verdaderas soluciones a las mismas. Las semillas transgénicas, los agro-combustibles, las prácticas de dumping y el monocultivo industrial no solamente producen la quiebra de los campesinos y su dependencia de las grandes corporaciones para sobrevivir como agricultores, sino también las crisis alimentarias mundiales, la ampliación de la frontera agraria a zonas altamente biodiversas como el Amazonas, y la contaminación de fuentes de agua y suelos que contribuyen al calentamiento global y la destrucción de la vida en el planeta.⁸⁷

Esta inevitable crisis tiene también peculiares manifestaciones en el campo y sus dinámicas, como ya se habló especialmente en el acoso para los campesinos y las campesinas indígenas en México. François Houtart continúa esta crítica mencionando que:

Desde el buen vivir la crítica de la modernidad es selectiva, se trata de rechazar el mal desarrollo que conduce al mal vivir, la visión lineal científica tecnológica de la historia considera a la naturaleza como una serie de elementos separados (recursos naturales) e impone una visión antropocéntrica utilitarista del desarrollo, de transformarlo todo en mercancía, como tierras ancestrales para el acaparamiento de las tierras agrícolas con fines industriales.⁸⁸

El antropocentrismo, manifestado en forma de extractivismo y en las dinámicas de mercado voraces contra la naturaleza ya no son solamente una problemática de explotación del norte hacia el sur, sino que también hay “norte en el sur”. En el caso mexicano es fácilmente percibida con las constantes manifestaciones discriminatorias, y la notable división racial de los estratos económicos, donde la clase trabajadora/asalariada y el campesinado puede aún tener un sesgo racial bastante notorio y normalizado. Esta forma indolente y patológica de concebir la naturaleza y los modos de producción y trabajo asalariado, proveniente de un tipo de racionalidad occidental, diferente a otras

⁸⁶ TORTOSA en ESCOBAR, Laura, *op cit*, pp. 61.

⁸⁷ ESCOBAR, Laura, *op cit*, pp. 62.

⁸⁸ HOUTART, Francois, *op cit*, pp. 4.

concepciones de lo natural, o de la relación sujeto-objeto separatista que predomina en la racionalidad instrumental occidental, ha significado una plaga global en cuestión de relación con la naturaleza y con la diversidad social. En este sentido es importante identificar la raíz de la patológica simbólica, que “naturaliza” estos procesos separatistas y jerarquizantes de ver a la tierra como una cosa más que puede ser usada para el “bien” del “hombre”, como en la razón moderna/colonial lo ha argumentado, especialmente como en la modernidad norteamericana neoliberal se manifiesta con mayor indolencia. Al respecto Acosta continúa manifestando que:

En la crisis actual, a pesar de su gravedad estamos observando la incapacidad social para plantear propuestas alternativas que realmente representen un desafío al orden imperante. Para abordar esta paradoja, es importante comprender cómo el capitalismo ha generado un encuadramiento antropológico de nuestras formas de vida, que en su consolidación ha implicado una dificultad creciente para construir una alteridad desde sus entrañas.⁸⁹

Por lo tanto, considero que un primer paso para salir de estas dinámicas avasalladoras de la realidad macroeconómica, es en el plano psicosocial intersubjetivo, es decir, desde la creación, apoyo, seguimiento y consumo ético y responsable a producciones locales y comunitarias y el apoyo ante los procesos de defensa de la Madre Tierra, especialmente en lo que a producción agrícola se refiere. Para la construcción de un *buen vivir* basado en la armonía con la socio-bio-diversidad y los debates que surgen en torno a la crítica decolonial, es urgente enfocarnos en crear redes solidarias y recíprocas antes epistemes culturales rebeldes, que emergen con valentía a pesar de la corrupción, injusticia, opresión que históricamente ha impedido la simetría cultural entre los pueblos y hacia la Madre Tierra. Ello, a la par de permanentes procesos de auto-observación eliminando todo rescoldo del “colonizador” interior en las prácticas cotidianas, manifestadas igualmente en las políticas públicas, “asistencialistas” y “desarrollistas”, como en la investigación académica e incluso en mucho menor medida en algunos tipos de activismo.

El *buen vivir* se puede decir que comienza por una reparación de los daños, psicológicos, sociales, culturales y por un verdadero respeto de la diversidad cognitiva, ontológica y

⁸⁹ ACOSTA, Aberto, *op cit*, pp. 5.

epistemológica de los pueblos originarios a la par del diálogo intercultural con los procesos y alternativas económicas y políticas en lo global, al respecto Coraggio enfatiza en:

La necesidad de la ‘desconexión cultural’ respecto al capitalismo lo cual implica un nuevo lenguaje económico que reclame, bajo otros significados, conceptos clave como productividad, eficiencia, mercado y acumulación de capital. Por ejemplo, habla de ‘suficiencia’ (en vez de la sola eficiencia) sustentada en la solidaridad, así como de la “productividad y competitividad sistémicas, es decir medibles en avances de la colectividad y no sólo de individualidades sumadas.”⁹⁰

Hasta aquí, considero que se puede decir que la matriz común de la crisis de la agricultura familiar campesina es la misma en todo el mundo, especialmente en países periféricos con procesos de colonización y neo-colonización. Las causas son las mismas, ya sea en São Paulo, Mozambique, o Chiapas, las realidades tienen muchas similitudes y son las mismas políticas neoliberales, capitalistas, las que han causado esta crisis. Analizando estas realidades y la desesperanza e impotencia que muchas veces predominan, Alberto Acosta menciona que aunque es consciente de que “no vamos a salir de la noche a la mañana de la lógica del desarrollo y del progreso, en su versión productivista y de acumulación permanente de bienes. Sabemos que el *buen vivir* no se improvisa, que se tiene que construir, sin embargo, en el *buen vivir*, tenemos una importante herramienta para la lucha política”.⁹¹

1.3.2. Razón indolente y políticas públicas para el campo

Aclarando que en el posterior capítulo de este escrito se dedica un espacio al análisis de tipo etnográfico sobre las políticas públicas y las instituciones gubernamentales dirigidas hacia el campo, su producción y “desarrollo social”. Este apartado pretende esbozar críticamente la situación de fondo en las políticas públicas, que una vez más es sustentado por el sistema capitalista neoliberal, y las lógicas económicas dominantes. Como se ha discutido anteriormente el sistema capitalista tiene un trasfondo ideológico moderno eurocéntrico, basado en una racionalidad

⁹⁰ CORAGGIO en ESCOBAR, *op cit*, pp. 61.

⁹¹ FERNÁNDEZ; PARDO y SALAMANCA, "El buen vivir en Ecuador : ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta". *op cit*, pp. 107.

instrumental que divide y secciona los elementos de la vida, incluyendo el propio cuerpo y la relación con la naturaleza y el territorio.

Boaventura de Sousa Santos, ha discutido estas ideas de manera extenuante, por lo que retomo uno de sus principales críticas a la modernidad y racionalidad que llama “indolente”. Desde esta crítica, el autor reflexiona en torno a las diferentes formas de interacción entre la cultura y la creación y la configuración del conocimiento obteniendo tres relevantes conclusiones generales de los cuales basa su escrito y sus puntos conceptuales de anclaje. En primer lugar destaca cómo la experiencia social es más amplia, rica y variada de lo que centro hegemónico emite. En segundo lugar explica cómo esta riqueza/experiencia está siendo desperdiciada, y en tercer lugar propone que para combatir el desperdicio de experiencia es necesario visibilizar las iniciativas que emergen. A raíz de estas conclusiones critica el modelo de racionalidad desde el filósofo alemán Leibniz, llamándole *razón indolente* y proponiendo una nueva configuración de racionalidad la cual denomina “razón cosmopolita”, eje central y finalista de su entramado conceptual. La razón cosmopolita cuenta con tres procedimientos meta- sociológicos; la sociología de las ausencias, para expandir el presente; la sociología de las emergencias, para contraer el futuro y el trabajo de traducción, para evitar el gigantesco desperdicio de experiencia.⁹² El análisis y observaciones de Santos son ricas en el sentido metodológico y antropológico, debido a que es fácilmente identificable dicha *razón indolente* en diversos programas y proyectos de “apoyo” para el “desarrollo” social en general, especialmente hacia el campo, y más aún cuando se añade la perspectiva “indigenista” que en México históricamente viene arrastrando vicios y patologías históricos desde la racionalidad moderna/colonial que enuncia Quijano, y que bien podrían ser catalogados en términos de Santos como indolentes.

Como se expuso anteriormente, el cambio constitucional y las políticas públicas en Ecuador y Bolivia, que incluyen el Plan Nacional para el Buen Vivir, la centralidad de la naturaleza como sujeta de derechos en Ecuador, cuartando o al menos cuestionando jurídicamente el modelo desarrollista neoliberal, son lamentablemente las excepción al modelo de ordenamiento económico y jurídico en Latinoamérica. Rubio Vega menciona que:

⁹² DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Una epistemología del sur, La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, D.F. 2009, pp. 98-103.

El grupo de países donde no se realizó un cambio de gobierno ante el agotamiento del modelo neoliberal, los cuáles han fortalecido las políticas basadas en el desaliento productivo interno; apertura comercial y apoyo irrestricto a las grandes empresas transnacionales son Perú, Colombia y México. Estos países han fortalecido las políticas de corte asistencialista como el Programa “Oportunidades”, en México, donde se incrementó en 120 pesos (menos de diez dólares) la ayuda a las familias de bajos ingresos, por siete meses a partir de mayo del 2008.⁹³

Desde este modelo y sus condicionamientos y la apertura comercial, explicitado de manera brutal en el Tratado de Libre Comercio y otro tipo de acuerdos, la pretensión indolente del Estado mexicano de alcanzar niveles de competitividad globales, tienen una repercusión e impacto a las micro- economías. Son tendencias comerciales y económicas que dan mucha mayor preocupación a las cifras y porcentajes de crecimiento incomprensible, abstracto y lejano en términos prácticos/cotidianos para la mayoría de los mexicanos, especialmente al campesinado o las comunidades originarias. Pretensiones que anulan el *buen vivir* en términos de vida plena y armónica descritos anteriormente de los pueblos originarios.

Estas políticas parten entonces desde un desconocimiento casi total tanto epistemológico como antropológico, que refleje las aspiraciones y necesidades de estas colectividades, siempre desde la autonomía y la libre autodeterminación. Ya que al estar completamente enfocados en los “resultados” a escalas globales y “competitivas” se deja en segundo plano, por no decir ignorando y desperdiciando la experiencia y las particularidades culturales, ambientales y sociales, los saberes y relación con la naturaleza. El Estado, Instituciones y políticas públicas siguen la tendencia de someterse a los estándares del mercado capitalista neoliberal, ya que en su agenda política no está contemplado el pleno respeto a la autonomía y no existe una defensa política y estrategias económicas de los campesinos/as y pequeños productores/as ante el embate neoliberal globalizante. Por lo tanto, se impulsan una serie de mecanismos asistencialistas y alienantes en diversos programas y proyectos con enfoque de “desarrollo social”. Una vez más desde el pensamiento de Boaventura de Sousa, son políticas públicas indolentes y colonizadoras de

⁹³ RUBIO Vega, Blanca Aurora. "Crisis mundial y soberanía alimentaria en América Latina". *Revista de Economía Mundial*, núm. 29, 2011, pp. 84.

territorios, naturaleza, ritmos, epistemes y formas de vida. Al respecto Mauricio Pelhán menciona qué:

Los indicadores económicos, como expresión sintética de un modelo de desarrollo, se han venido cuestionando por su incapacidad para expresar y reflejar aspectos de la vida más allá de lo macroeconómico. El PIB no cuantifica o ayuda a clasificar correctamente al bienestar real de las personas, al ser un indicador fundamentalmente económico, unidimensional, útil, pero parcial y limitado. En esta perspectiva los indicadores sociales están ausentes.⁹⁴

En este punto, a diferencia de cómo se concibe el bienestar en el mundo occidental, “vivir bien” o el *buen vivir* no significaría “vivir mejor”.⁹⁵ A partir de un consumo ilimitado y los parámetros de medición de “calidad de vida” por demás viciados e instrumentalizados por las políticas públicas de los estados cómplices del mercado global. Entonces, el cuestionamiento y el gran reto para la construcción del *buen vivir* de ahora en adelante deberá ser acerca de ¿cómo transformar el sistema socioeconómico dominante con el enorme poder hegemónico, manifestado a base la violencia y la imposición, y su entramado de relaciones complejas que este conlleva? Michel Foucault menciona que la resistencia ante esta indolencia avasalladora de realidades debe ser atacada e implementada “tanto en los procesos estructurales de dominación como en las actualizaciones de esta dominación en la vida cotidiana, en las subjetividades individuales y en las relaciones interpersonales; en la macro y microfísica del poder”.⁹⁶ Una vez más, la responsabilidad de contrarrestar la indolencia del poder dominante, vista desde esta perspectiva, no solo es responsabilidad de las grandes estructuras, sino desde el seno de las subjetividades, identificando los micro-poderes en resistencia desde nuevos paradigmas éticos basados en la solidaridad y reciprocidad comunitaria, como en muchos pueblos originarios históricamente y, a pesar de todo, lo siguen manifestando. Este es el caso de Poytzen, Tancanhuitz y sus prácticas agroecológicas y económicas que se analizan en los próximos capítulos.

⁹⁴ PHELAN, Mauricio, "Revisión De Indices e Idicadores de Desarrollo. Aportes para la Medición del Buen Vivir", en *Revista de Ciencia Sociales*, vol. 6, n.º 1, 2011, pp. 74.

⁹⁵ ACOSTA, Alberto, *op cit*, pp. 2.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel y EWALD, François, "*Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*", [s.l.]: Macmillan, Nueva York, 2003.

Otra de las máscaras indolentes de las políticas públicas del Estado mexicano, son como menciona François Houtart, “las tentativas por ablandar el sistema, humanizarlo, pintarlo de verde, que son tentativas ilusorias”.⁹⁷ O como las llama Eduardo Gudynas acciones del “el capitalismo benevolente”. François, reitera que estas tentativas de “cambio” son incompatibles con el *buen vivir* en su sentido más amplio del término. En otro ámbitos pero pertinente de mencionar, desde la teoría de la cibernética de Gregory Bateson, estas tentativas de cambio, como los son la revolución verde, son cambios de segundo orden, “cambios para no cambiar” o “adaptaciones a la adaptación”⁹⁸ a favor de la patología industrial sistémica. Es decir, simulaciones de cambio y preocupación, que solo resguardan las estructuras de sistemas de acumulación, que de fondo las sostienen, como algunos dirían está sucediendo con los gobiernos progresistas en Latinoamérica.

Otra de las salidas que varios autores proponen, incluyendo de Sousa Santos, además de visibilizar y apoyar las iniciativas locales, es el crear lazos de afinidad y solidaridad entre los pueblos originarios con sus cosmovisiones y epistemologías, con las ideologías de diferentes movimientos sociales globales contemporáneos, particularmente los movimientos alterglobalistas y ambientalistas⁹⁹ comprometidos con la defensa de la comunalidad y el territorio. Como se discutió anteriormente no en simulación o réplicas adaptadas de la razón indolente, para la movilización y lazos que permitan regulaciones o emancipaciones estratégicas dependiendo de las necesidades situadas.

Es en este matiz, la interculturalidad adquiere un lugar indispensable como un proceso sistémico y un elemento importante de la construcción de alternativas al “desarrollo”. Es entonces la recuperación de saberes ancestrales en relación simétrica con los conocimientos contemporáneos contribuye al proceso de aprendizaje y des-aprendizaje en diálogo. Por ello, la hermenéutica analógica de Beuchot, el trabajo de traducción propuesto por Boaventura y el reconocimiento situado de las epistemologías del *buen vivir*, cobran vital importancia al proceso con un nivel de complejidad que no puede ser ignorando (en el sentido de seguir fragmentando la realidad, como si no tuvieran una relación causal, que históricamente ha sido negada). Sin embargo, es importante anotar que no se trata solamente de procesos culturales, sino de relaciones sociales y políticas que

⁹⁷ HOUTART, François, *op cit.*

⁹⁸ Ver: BATESON, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre*, Chandler Publishing Company, Nueva York, 1972.

⁹⁹ VANHULST, J y BELING, *op cit.*

impacten tanto en la cotidianeidad intersubjetiva de las colectividades, como en las aplicaciones y modificaciones estructurales políticas y económicas en alto alcance. Acerca de la importancia del diálogo intercultural Vanhulst y Beling, agregan que:

Está en marcha un diálogo con las tradiciones culturales indígenas, y que ellas pueden crear o re-crear nuevas conceptualizaciones adaptadas a las circunstancias actuales. Esto no es un simple regreso a las ideas de un pasado lejano. Por otro lado, en ese diálogo también intervienen algunas tradiciones occidentales que han cuestionado distintos presupuestos de la modernidad dominante.¹⁰⁰

1.4. El caso mexicano de *buen vivir*: hacia epistemes situadas

Para acceder a conocimientos situados, la investigación etnográfica es una valiosa herramienta para la comprensión y como metodología en el proceso de traducción e interpretación hermenéutica para colaborar al dialogo intercultural verdaderamente simétrico. Aunque esto es también una pretensión casi utópica, la visibilización de las alteridades y sus cosmovisiones ya no son de carácter “folklorista” o de una “exotismo esencialista” en el mejor de los casos. O en los peores, la pretensión de homogenización y aculturación (que esconde el proyecto “blanquitud”) a favor de los centros de poder hegemónicos. Manifestaciones que, considero, van de lo ingenuo a lo perverso y que la disciplina antropológica y la etnología hasta hace poco preponderaban. Una antropología descolonizada es en este sentido fundamental para conocer y dialogar en simetría con la diversidad epistémica.

Debido al mal manejo y corrupción de las políticas públicas, la racionalidad indolente y sustentadas por el sistema económico dominante, basado en la racionalidad moderna/colonial antropocéntrica, patriarcal, racista y discriminatoria, es en gran medida responsable del enorme daño cultural y ambiental que ya está manifestando estragos en el planeta y de la humanidad como especie en general. Precisamente por todo lo anterior y conectándolo con el *buen vivir* como lucha de resistencia política que parte necesariamente de un reconocimiento jurídico de la realidad (o realidades), valora que lo alternativo ya tiene una expresión presente que debe ser vista y

¹⁰⁰ VANHULST, J y BELING, *op cit*, pp. 8.

fortalecida; “implica una visibilidad de todas las personas y colectividades desde sus aportes y potencialidades, no sólo desde sus carencias”.¹⁰¹

Situar epistemologías, buscar y visibilizar localidades y los movimientos y participaciones que surjan en torno a este, tiene como una de sus finalidades entonces, la búsqueda de una “nueva relación entre el Estado y la sociedad que implica la construcción de una nueva institucionalidad policéntrica y horizontal, que reconsidere en esta etapa transicional el rol de las estructurales estatales y comunitarias en la provisión y gestión de los bienes comunitarios”.¹⁰² Una nueva relación que idealmente debería de estar sustentada en este diálogo y conocimientos simétricos, actualizados y respetuosos de saberes y prácticas, cosmovisiones y necesidades en contexto e historización. En este contexto, la necesidad de producir no solamente otros conocimientos sino también el reconocimiento de que hay otros conocimientos, de la conciencia de que hay diversas maneras de conocer la realidad y relacionarse con ella, y que a diferencia del pensamiento moderno, no tienen la pretensión de ser universales y “neutrales”. En este caso, en las realidades y cosmovisiones de los pequeños productores rurales y sus aspiraciones en un sentido holístico, y en este punto es valiosa la hermenéutica analógica, el dialogo de saberes, la antropología jurídica y afines. Analogado a la idea del *buen vivir*, Boaventura lo expone manifestando qué:

Debido a que cada cultura sitúa semejante aspiración alrededor de los valores fundamentales y de su validez universal, diferentes aspiraciones a diferentes valores fundamentales en diferentes culturas conducirán a preocupaciones isomorfas que, dados los adecuados procedimientos hermenéuticos, pueden convertirse en mutuamente inteligibles o mutuamente interpretables. En el mejor de los casos aceptarán universalmente como estándares ideales de la vida política y moral. Las dos cuestiones están, no obstante, interrelacionadas porque la energía movilizadora que se puede generar para hacer que la aceptación de los derechos humanos sea concreta y efectiva depende, en parte, de la

¹⁰¹ GUDYNAS, Eduardo, "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico", en *Revista Obets*, vol. 4, 2009, pp. 110.

¹⁰² ACOSTA, Alberto, *op cit*, pp. 3.

identificación cultural con las presuposiciones que introducen a los derechos humanos como una reivindicación moral.¹⁰³

Contar con una metodología clara de los procesos hermenéuticos de traducción y de comprensión de las epistemologías situadas es un elemento muy importante para la investigación y sobre todo las acciones y participaciones activas, ciudadanas o institucionales, claras y coherentes con el propio contexto y sus lógicas internas. Debido a la naturaleza matriz de esta investigación, la metodología que se utilizará se explica con mayor detalle en los próximos capítulos. Volviendo al tema, en este respecto Gudynas discute la situación del *buen vivir* como un concepto que debe ser situado, mencionando que:

El Buen Vivir también hace visible que hay “otras” ontologías, las que son construidas de otra manera y con sus propios mecanismos para generar validez y certeza, y que entienden, valoran y aprecian sus mundos de forma diferente. No se pueden reducir las ontologías amerindias del altiplano a las de la selva tropical amazónica, ni a las occidentales modernas. Se expresan en idiomas, culturas, geografías e historias distintas.¹⁰⁴

En el intento de aterrizar el concepto un poco más a nuestro espacio de acción, aunque aún abstracto pero basado en acercamientos etnográficos, Paoli ubica que:

El pueblo Tzeltal habla de Lekil Kuxlejalk, la vida buena [...] su aplicación es el fundamento moral de la vida cotidiana, incluye ante todo la paz, tanto interna de cada persona, cuanto dentro de la comunidad y entre hombres y mujeres en la pareja. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida de perfección “este es el tiempo de Lekil Kuxlejalk. La paz se establece con la justicia y sin justicia no hay Lekil Kuxlejalk.”¹⁰⁵

Finalmente para concluir este apartado, que contiene conceptos centrales que se seguirán desarrollando permanentemente durante la investigación, es relevante incluir lo que el antropólogo Xavier Albó, a quien retomo en los próximos capítulos en la discusión etnográfica. Albó entiende

¹⁰³ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en: *EL OTRO DERECHO*, vol. num. 28. Bogotá, 2002, pp. 154.

¹⁰⁴ GUDYNAS, Eduardo, *op cit*, pp. 14.

¹⁰⁵ PAOLI, A., "Educación, autonomía y Lekil Kuxlejalk- aproximaciones sociolingüísticas a sabiduría de los Tzeltales", en *UAM*, D.F., 2003. pp. 1.

por el *buen vivir* como un “convivir bien” recalcando que este convivir bien no significa vivir mejor que los otros, y aún más importante la relevancia de que el vivir bien y el convivir bien, no se trata solamente de bienes materiales sino también espirituales, diferente al paradigma desarrollista discutido anteriormente, y menciona como “El vivir bien, implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas, son en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede vivir bien si se daña la naturaleza”.¹⁰⁶ La naturaleza tiene por lo tanto indiscutible relación con la cultura y sus manifestaciones, por lo que el derecho a la cultura propia y a la libre autodeterminación de los pueblo originarios, plasmado en la constitución mexicana, es un derecho que en estos términos está ligado con el respecto a su territorio y su naturaleza madre, aunque poco respetado en los casos concretos. El conocimiento de epistemologías y cosmovisiones y sus participaciones, resistencias y luchas, contribuyen a la comprensión profunda del *buen vivir* de los pueblos en todos lo ámbito de la vida, en este caso, especialmente en un ámbito con la urgencia y vitalidad como es la producción agrícola y la consecuente garante del *trabajo digno* en contexto.

Sin embargo, habrá que aclarar, que el *buen vivir*, o los *buenos vivires*, pueden llegar a tener connotaciones muy distintas dependiendo de contexto histórico y geográfico, por lo que el caso mexicano del *buen vivir*, referiría entonces a la apertura a dichas diferencias, pero siempre con un frente común de una racionalidad, de una episteme que en lo común tendrá el respecto por la Madre Tierra y la defensa de la vida. El objetivo de esta tesis, es justamente, conocer y comprender uno de los muchos buenos vivires que pueden manifestarse en el Abya Yala y en el territorio mexicano, en el caso en Poytzén, Tancanhuitz que con muchas diferencias, pero puntos epistémicos comunes en relación con la naturaleza, es reflexionado con detalle, en especial en el capítulo tercero, acerca de estos buenos vivires locales y sus concepciones particulares. En Poytzén, se identificó un análogo al Sumak Kawsay, el *Alwa Talab* y el *Kulbel Talab*, como enunciados lingüísticos, que desde la tradición teenek significan un tipo de reciprocidad compleja con uno mismo, con la comunidad, con los ciclos agrícolas y con el cosmos.

¹⁰⁶ALBO Xavier, “Suma Qamaña= Convivir bien ¿Cómo medirlo?” *Diálogos*, Ministerio de Planificación del Desarrollo. La Paz, Bolivia, 2009, pp. 57.

1.4.1. El existir digno del campesinado en el marco del *buen vivir*

Como se ha anunciado a lo largo del escrito, la visibilización del campesinado, con mayor énfasis en los pueblos originarios, sus saberes en cuanto a la siembra, cosecha, semillas y producción, debe ser comprendido por todas las esferas de la sociedad, especialmente aquellas que tenga una injerencia directa con el manejo de recursos y comercialización. Ello manifestado tanto en el nivel netamente mercantil económico, como en el nivel de “desarrollo” social y en la implementación de políticas públicas para el campo y en los derechos de los pueblos indígenas. Como ya se ha mencionado superficialmente el movimiento de la Vía Campesinas, enunciado en su página web oficial como:

El movimiento internacional que agrupa a millones de campesinos y campesinas, pequeños y medianos productores, pueblos sin tierra, indígenas, migrantes y trabajadores agrícolas de todo el mundo. Defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como un modo de promover la justicia social y la dignidad. Se opone firmemente a los agronegocios y las multinacionales que están destruyendo los pueblos y la naturaleza. La Vía Campesina comprende en torno a 164 organizaciones locales y nacionales en 73 países de África, Asia, Europa y América. En total, representa a alrededor de 200 millones de campesinos y campesinas. Es un movimiento autónomo, pluralista y multicultural, sin ninguna afiliación política, económica o de cualquier otro tipo.¹⁰⁷

El esfuerzo local que se convierte en global es claro en el movimiento de la Vía Campesina, explicitado con su lema “¡Globalizando la esperanza, globalizando la lucha!”.¹⁰⁸ Se busca re-significar las prácticas del campesinado y re-encuadrar los mecanismos estructurales y globales, en cuanto a agronegocios como un sistema económico injusto, que vulnera las prácticas y la supervivencia económica y cultural del campesinado. Por tanto, La Vía Campesina, al desafiar esta visión capitalocéntrica del campesinado, para reivindicar su derecho a seguir viviendo como campesinos, se ha enunciado que: “tenemos el derecho de continuar existiendo como campesinos

¹⁰⁷ Consultado el 22 de mayo del 2015, puede verse en línea en: <http://goo.gl/y4UKgq>

¹⁰⁸ *Ibid.*

y campesinas, y tenemos la responsabilidad de alimentar a nuestros pueblos. Estamos aquí [...] y nos negamos a desaparecer”.¹⁰⁹

Por ello tener en cuenta que la identidad campesina, ya sea con denominación de indígena o no, no solo es una cuestión económica o de mera supervivencia, como los programas asistencialistas mexicanos y su indolencia lo perciben. Más bien, como lo menciona Boaventura el desperdicio de experiencia y de saberes es uno de los ejes centrales de las problemáticas que son reducidas a cuestiones monetarias de crecimiento PIB o de producción suficiente, Bartra lo describe:

Los campesinos no sólo cosechan maíz, frijol, chile o café, también cosechan aire limpio, agua pura y tierra fértil; diversidad biológica, societaria y cultural; pluralidad de paisajes, olores, texturas y sabores; variedad de guisos, peinados e indumentarias; sin fin de rezos, sones, cantos y bailes; los campesinos cosechan la inagotable muchedumbre de usos y costumbres que los mexicanos somos [...] El mundo rural es también y ante todo naturaleza, convivencia, cultura.¹¹⁰

La afirmación de la identidad campesina, su visibilización y comprensión, es por lo tanto, desde un trabajo de traducción hermenéutico o etnográfico vinculado a su relación con el *buen vivir* como concepto trasparadigmático, relevante para re-significar y actualizar una cultura socio-bio-centrada y sobre todo situada, en relación con sus regiones, territorios, semillas, producción y otros ritmos de vida, Gudynas menciona que:

Varias de las manifestaciones del Buen Vivir son movidas por intentos expresos de volver otorgar significados y controlar los territorios; es una re-significación de espacios geográficos frente a lo que se considera como invasión o usurpación, no sólo de recursos naturales, sino de los estilos de vida. García Canclini también se refiere a las culturas híbridas como una vía para “entrar y salir” de la Modernidad. Si bien este puede ser el caso

¹⁰⁹ Carta abierta desde maputo, Mozambique: V Conferencia internacional de La Vía Campesina, *LA VIA CAMPESINA*. 2008. *La agricultura campesina y la soberanía alimentaria son las soluciones a la crisis global*, en línea en: <http://goo.gl/36rgKL>

¹¹⁰ BARTRA, Armando, *op cit*, pp. 39.

de algunas manifestaciones artísticas, el Buen Vivir claramente quiere “salir” del proyecto Moderno europeo.¹¹¹

En este mismo orden de ideas, el *buen vivir* es analógico con la lucha del movimiento de Vía Campesina, ya que ambos buscan la dignidad en su existencia desde un conocimiento situado y en coherencia con sus propias lógicas y necesidades. Como lo analiza Laura Escobar: “el concepto de soberanía alimentaria enfatiza que los campesinos y otros pequeños productores rurales no sólo tienen el derecho a sobrevivir, sino también a hacerlo en condiciones de dignidad y autonomía definidas soberanamente, o en sus propios términos a partir de sus propios procesos democráticos”.

112

Ahora bien, ni la lucha campesina, la “soberanía alimentaria” y el *buen vivir* se encuentran ajenos a las discusiones en torno perspectivas de género, ya que la visibilización y discusión en torno a las perspectivas de género y el cese de la violencia de las mujeres en el campo, es una discusión central en los postulados del movimiento. Enunciando que para una relación armónica con la naturaleza y sus recursos es necesaria el re encuadre de los roles de género en torno a las prácticas campesinas indígenas, que en el margen del capitalismo antropocéntrico y patriarcal tiende a dejar fuera de los procesos económicos “relevantes” a las mujeres. Procesos que afectan también la vida en el campo y sus dinámicas en uno de los movimientos teóricos más representativos en este sentido es el llamado “eco-feminismo”.¹¹³ La Vía Campesina siendo una de sus principales preocupaciones de lucha y resistencia, discute como el patriarcal modelo capitalista homologante y estandarizador anula toda posibilidad de reconocimiento al trabajo de las mujeres campesinas que se ocupan de la recreación de la biodiversidad alimentaria, de la manutención de los sistemas de conocimientos para la salud, de su contribución en el cuidado de los ecosistemas, en la transmisión de los saberes agrícolas.¹¹⁴

¹¹¹ GUDYNAS, Eduardo, *Buen vivir : Germinando alternativas al desarrollo*, op cit, pp. 11.

¹¹² ESCOBAR, Laura, op cit, pp. 63.

¹¹³ El eco-feminismo cuestiona aspectos básicos que conforman nuestro imaginario colectivo: modernidad, razón, ciencia, productividad... Estos han mostrado su incapacidad para conducir a los pueblos a una vida digna. El horizonte de guerras, deterioro, desigualdad, violencia e incertidumbre es buena prueba de ello. Por eso es necesario dirigir la vista a un paradigma nuevo que debe inspirarse en las formas de relación practicadas por las mujeres.¹¹³ En: PASCUAL RODRÍGUEZ, MARTA Y HERRERO LÓPEZ, Yayo, "CIP- Ecosocial", en *Boletín ECOS*, vol. no. 10, 2010, pp. 7.

¹¹⁴ "Por el fin de la violencia hacia las mujeres en el campo". TEGUCIGALPA, Honduras. Marzo 8, LA VIA CAMPESINA, 2010, en línea en: <http://viacampesina.org/es/index.php/noticias-de-las-regiones-mainmenu-29/914-situacion-condicion-y-posicion-de-las-mujeres-cafeteras-organizadas-de-honduras>

Finalmente la resistencia y visibilización del campesinado en los países llamados periféricos en cuestiones económicas y de producción, justamente reclaman su derecho a existir con una dignidad congruente con las propias prácticas y aspiraciones. En equilibrio no solo con la naturaleza y sus relaciones sino entre género, en lo económico, en la participación e injerencia públicas, políticas. Es decir, desde el *buen vivir*, el campesinado, por medio de la Vía Campesina y otros movimientos campesinos defensores de la soberanía alimentaria, de la agricultura familiar sostenible, se reclama entonces, una nueva relación ética compleja, que les permita vivir una vida digna, coherente y plena. François Houtart discute que “esta noción (la del *buen vivir*) supone la armonía con la madre tierra, y la conservación del ecosistema [...] tanto Eduardo Gudynas y Josef Esterman hablan de una “ética cósmica”, Jorge García lo nombra el “arte de vida””.¹¹⁵

1.5. Soberanía alimentaria, naturaleza y producción

En este apartado se discutirá de manera breve y general la relación entre naturaleza, soberanía alimentaria y la producción, antes que todo y como ya se ha venido discutiendo, la “soberanía alimentaria” junto con el *buen vivir* como paradigma de cambio social, económico, cultural y político. La soberanía alimentaria se encuentra directamente relacionado con los mecanismos de producción agrícola y su distribución sostenidas por las leyes del mercado global (neoliberal), desde lo local hasta las relaciones internacionales gestionadas por la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial, o tratados internacionales como el Tratado de Libre Comercio. Desde el marxismo, hay dos conceptos relevantes en cuanto a producción agrícola: el “valor de uso” y el “metabolismo sacionatural”. Marx definió como valor de uso el valor que un objeto adquiere cuando ha sido producido para satisfacer las necesidades fisiológicas y sociales humanas y que por tanto, se extingue o se realiza en el consumo del mismo.¹¹⁶ Desde François Houtart, autor que más observa análogamente el *buen vivir* con el socialismo como vía para la vida plena, analiza el sistema de producción utilitarista que el capitalismo impone en relación con la naturaleza y sus recursos, y discute cómo para Marx “el hombre es primero e indisolublemente parte de la naturaleza y este metabolismo primitivo en el proceso de presentación de su ser: la constante relación del hombre con la naturaleza no es sino la relación consigo mismo”.¹¹⁷ En este manifiesto, es interesante analizar que en Marx la naturaleza también funge como un elemento más a la vida

¹¹⁵ HOUTART, François, *op cit*, pp. 11.

¹¹⁶ MARX, Karl, *El Capital*, Crítica de la Economía Política, Vol. 7 y 8; Edit. Siglo XXI; México, 1994.

¹¹⁷ HOUTART, François, *op cit*, pp. 18.

del ser humano en el planeta Tierra. Aunque de alguna manera periférica y limitada por el tiempo histórico y cultural que le rodeaban, para él la naturaleza y sus elementos ya eran contemplados como un tipo muy específico de relación diferenciada entre el capitalismo (antropocéntrica y eurocéntrica) y el socialismo. Al respecto menciona que “con la aparición del capitalismo, la naturaleza cesa de ser reconocida como un potencia para sí misma: se transforma en puro objeto para el hombre, una simple cosa de utilidad”.¹¹⁸ Continúa discutiendo acerca de “la dominación del hombre sobre la naturaleza es un presupuesto del desarrollo de la producción capitalista”.¹¹⁹ Es importante recalcar, ya que en cuestiones de mercado y de producción agrícola de corte industrial-capitalista en términos marxistas, ésta:

Perturba la interacción metabólica entre el hombre y la tierra, es decir, impide que se devuelvan a la tierra los elementos constituyentes consumidos por el hombre en forma de alimentos y ropa, e impide, por lo tanto, el funcionamiento del eterno estado natural para la fertilidad permanente del suelo [...] Todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no solamente de robar al trabajador, sino de robar al suelo.¹²⁰

La relación con la naturaleza tiene un lugar privilegiado tanto para el socialismo, el eco-socialismo y para el *buen vivir* como conceptos que pueden tener varios puntos en común especialmente en el hecho de que “la tierra es el espacio donde se reproduce y realza la vida”.¹²¹ Como se explicitó anteriormente, en Ecuador con su Plan Nacional para el Buen Vivir este discurso es ya retomado jurídicamente con el “reconocimiento” de los derechos a la Madre Tierra, por lo que en este sentido, preocuparse por la humanidad y su *buen vivir* significa en primer lugar defender la tierra y establecer armonía entre la naturaleza y los seres humanos, lo que implica el respeto de todo el entorno natural.

La “soberanía alimentaria” sus mensajes y luchas emancipadoras y de resistencia articuladora entre espacios y necesidades del campesinado de lo local a lo global y viceversa, en el marco de respeto a la tierra que propone el *buen vivir*, la búsqueda de dignidad y existencias dignas en el campo, es relevante entonces analizar la relación entre “valor de uso” y el “metabolismo

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ MARX, Karl, en ESCOBAR, Laura, *op cit.*

¹²¹ HOUTART, Francois, *op cit.*, pp. 19.

socionatural” que propone el marxismo. Con todo la anterior se evidencia la relevancia del pensamiento marxista para la comprensión del *buen vivir* y con especial importancia para la “soberanía alimentaria” esta discusión se continuará con mayor detalle, explicación y confrontación, en el trabajo etnográfico.

El concepto de “soberanía alimentaria” acuñado por la Vía Campesina contiene en sí mismo un argumento que el potencial contra-hegemónico de la soberanía alimentaria. Esta puede tener una base materialista, ya que concibe la producción de alimentos no como una mercancía, sino como una forma de garantizar la reproducción social y el bienestar colectivo a partir de principios de solidaridad, reciprocidad, sostenibilidad ambiental y formas de democracia de base y autogobierno. “La soberanía alimentaria representa entonces la lucha de los pequeños productores para recuperar el control colectivo sobre los sistemas agrícolas; control que ha sido apropiado por las corporaciones transnacionales y las instituciones de gobernanza neoliberal”.¹²²

Finalmente la antropóloga Laura Escobar, atinadamente apunta a reconocer las potencialidades contrahegemónicas de la soberanía alimentaria sin caer en la idealización de las comunidades rurales y los movimientos sociales como La Vía Campesina. Por lo que la relación entre el valor de uso y de cambio y el metabolismo natural al respecto, tampoco se puede caer en fundamentalismos donde en lugar de los “proletarios” universales y homologados, sean ahora los “campesinos” como grupo social. Ya que aunque si contenga luchas de fondo ante el sistema casi homólogos, las comunidades campesinas son también grupos diferenciados, contenientes de matices y contrastes dependiendo de la región, en lo ambiental, lo lingüístico, lo étnico y lo económico. Desde esta perspectiva se corre el riesgo de que en algunos niveles puedan ser reducidos en necesidades y aspiraciones de vida de un campo global “homogéneo”, una vez más el trabajo de hermenéutica analógica y el trabajo de traducción son pertinentes para en la mayor medida evitar los universalismos abstractos en formas de producción agrícola y consumo, sin caer en relativismo exacerbados.

¹²² ESCOBAR, Laura, *op cit*, pp. 59.

1.5.1. De una economía moral, solidaria, ecológica y sociobiocéntrica en el *buen vivir* a la solidaridad económica

En el análisis multifactorial sobre el *buen vivir*, sus alternativas y posibles aplicaciones concretas, destaca de manera importante las relaciones no solo políticas sino en los procesos y lógicas económicas locales como internacionales. Por tanto, uno de los ejes fundamentales para una construcción sólida del *buen vivir* es sin lugar a dudas otra economía, basada en el respeto por la naturaleza, una economía donde el respeto a la bio-socio-diversidad sea fundamental. Algunas de estas propuestas son la *economía moral* propuesta por Thomson y Esteva y ampliamente retomada: la llamada *economía solidaria*, y la *economía ecológica* “sociobiocéntrica” que presenta el economista Acosta. Por un lado:

La economía moral es básicamente definida como el desplazamiento del eje de gravedad, del conflicto entre dos economías hacia el conflicto entre las clases hegemónicas y las clases subalternas, que por ende, insistirá ahora en vincular este concepto de la economía moral de la plebe, con los objetivos propios de la multitud y con un modelo de acción mucho más complejo que es además un claro modelo de la protesta social.¹²³

Uno de los pilares con mayor tensión a responder a la necesidades básicas de supervivencia desde un paradigma alternativo como es el *buen vivir*, habrá que re-significar las prácticas económicas, en cuanto a prácticas de producción, distribución y consumo, desde un paradigma solidario y ético congruente con epistemologías y aspiraciones locales, además de una visión crítica y resistente ante el sistema dominante, al respecto Jacinta Zea, manifiesta que:

El valor básico de la economía, en un régimen de Buen Vivir, es la solidaridad. Se busca una economía distinta, una economía social y solidaria, diferente de aquella caracterizada por una supuesta libre competencia, que anima al canibalismo económico entre seres humanos y que alimenta la especulación financiera. A partir de esa definición se aspira a

¹²³ AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, "Economía Moral De La Multitud", en *Instituto De Investigaciones Sociales Universidad Nacional Autónoma De México*, México, 2010, pp. 6.

construir relaciones de producción, de trabajo, de intercambio y de cooperación que propicien la eficiencia y la calidad, sustentadas en la solidaridad.¹²⁴

Una solidaridad, que además de estar fundamentada en una interculturalidad étnica simétrica, tome en cuenta también como factor determinante la relación con la naturaleza y concepción no utilitarista de ella. Solidaridad que reconoce la interrelación y dependencia entre ésta y los seres humanos, al igual que la búsqueda de la justicia social y la igualdad en a diferencia, a este modelo de economía Alberto Acosta le denomina el ‘socio-biocentrismo’. Es interesante analizar las lógicas en identidades comunitarias donde estas prácticas tengan una lógica subyacente a la propia cultura, inclusive ancestral como sucede en algunos espacios de Abya- Yala. Al respecto, el uruguayo Eduardo Gudynas menciona que “los vínculos del buen vivir, de la economía y la producción con los conocimientos, las ciencias y las tecnologías se establecen desde múltiples entradas. Por primera vez aparecen estos como elemento estratégico, vistos de manera plural, pues se alude sistemáticamente también a los saberes ancestrales.¹²⁵, que además abran posibilidades de vidas económicas basadas en el bienestar social multi-diverso, y no en un sistema neoliberal basado en la acumulación donde el supuesto “bienestar” de algunos es inviable sin el malestar de la mayorías, sobre todo de las minorías étnicas, sus territorios y recursos. Corragio remarca la importancia de:

[...] teorizar otras economías a partir de las prácticas y racionalidades alternativas que han sido invisibilizadas por la modernidad, como las relaciones de solidaridad y reciprocidad entre las comunidades y entre éstas y la naturaleza, y las formas de democracia directa o de base que emergen de la cotidianidad social y laboral de estos grupos subalternos. Las experiencias cooperativistas en Latinoamérica han mostrado la importancia de que los trabajadores recobren el control sobre sus formas de subsistencia y de transformar el trabajo para que no sea la fuente de degradación de la condición humana, sino que permita una vida digna donde se satisfagan las necesidades materiales y culturales, denominado como la “reproducción ampliada de la vida de todos”.¹²⁶

¹²⁴ ZEA Dávila, María Jacinta, “Género y trabajo justo, digno y solidario en el marco del Buen Vivir”, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, 2010, Provincia de Azuay, Ecuador, pp. 11.

¹²⁵ GUDYNAS, Eduardo, 2009, *op cit*, pp. 114.

¹²⁶ CORAGGIO en ESCOBAR, Laura, *op cit*, pp. 60.

En este sentido, considero adecuado visibilizar las victorias que el movimiento de la Vía Campesina ha conquistado, desarrollando nuevas formas de poder que sustentan un sistema alimenticio y unas relaciones sociales más justas y sostenibles basadas en la “unidad en la diferencia”, específicamente en lo referente a la autodeterminación y en la re-conceptualización del rol del Estado frente a este. Laura Escobar también discute cómo “las economías campesinas pueden no solamente cuestionar el modelo de la agroindustria multinacional, sino también aportar elementos para imaginar y construir otras economías basadas en la solidaridad y el “buen vivir””.¹²⁷

Finalmente la economía desde el paradigma del *buen vivir*, es denominada por Arturo Escobar como “una “sociedad otra” post-capitalista y post-liberal donde [...] el “post” señala las nociones de que la economía no es esencial o naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es la única forma de instituir el poder social [...]”.¹²⁸ Es por lo tanto, como el acuerdo de que no solo las “alternativas” políticas y económicas son suficientes para la construcción trans-paradigmática del *buen vivir*, considero relevante se pueden ir planteando estrategias de solidaridad con alcances estructurales que comiencen desde las experiencias sociales y comunitarias, con prácticas y epistemes concretas. En relación a lo anterior la antropóloga colombiana Laura Escobar plantea puntos que me parecen importantes rescatar para el comienzo de una discusión con alcances fructíferos, centrados espacialmente en la íntima relación antes discutida, entre “soberanía alimentaria” y *buen vivir*, que son:

- Reformar el Estado nacional para que sea realmente un promotor de la diferencia económica, la soberanía alimentaria y los procesos democráticos de las comunidades, sin caer en la lógica del multiculturalismo neoliberal ni profundizar las relaciones de dominación entre las grandes potencias y el sur global.
- Lograr la transformación de los sistemas alimentarios desde las subjetividades y la cotidianidad, así como desde los procesos estructurales.
- Conectar las distintas iniciativas locales de soberanía alimentaria sin eliminar las particularidades de sus luchas y demandas, para lograr procesos más amplios a nivel

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ ESCOBAR, Arturo, “LATIN AMERICA AT A CROSSROADS”, *Cultural Studies*, 24: 1, 1, 2010, pp. 12.

regional y global que estén en la capacidad de proveer la alimentación de ciudades e incluso de naciones enteras.¹²⁹

Ya se ha discutido que Ecuador y Bolivia son los países Latinoamericanos con mayores avances institucionales al respecto del *buen vivir*, y “vivir bien” respectivamente, reconociendo los derechos a la naturaleza y reivindicando la centralidad de los pueblo originarios y sus ontologías y modos de vida. En este contexto, el papel central de la “soberanía alimentaria” y la “solidaridad económica” fungen como ejes centrales en la construcción sólida del *buen vivir*. Es de esta manera como los estudiosos del tema en el propio Ecuador observadores críticos ante esta transición, rescatando los aspectos positivos y proponiendo alternativas concretas ante los retos y contradicciones que el país atraviesa, Magdalena León, ecuatoriana feminista y estudiosa del *buen vivir* en el interior de la transición, menciona que:

Proponemos un sistema económico incluyente, basado en relaciones de producción y reproducción equitativas, bajo principios de soberanía, solidaridad, igualdad, redistribución, justicia social, económica y ambiental. La economía debe atender prioritariamente las necesidades humanas y el bienestar colectivo, debe valorar y apoyar las distintas modalidades de iniciativa económica. Es indispensable reconocer la interrelación y similar importancia de los ámbitos productivo y reproductivo, asumir la economía del cuidado como prioritaria, garantizar el reconocimiento y retribución a todas las formas de trabajo. Es preciso potenciar y revalorizar las prácticas económicas colectivas e intercambios que las mujeres y los pueblos y nacionalidades han ido generando en los espacios de desarrollo, y que resultan estratégicos de cara al logro de la soberanía alimentaria.¹³⁰

Por su parte en Bolivia, la estudiosa de su propio proceso participativo, Fernanda Wanderley, analizando las mismas contradicciones dentro de la propia transición y los esfuerzos constitucionales que atraviesa Bolivia, aunque escéptica de las economías incipientes ya que menciona que,

¹²⁹ ESCOBAR, Laura, *op cit*, p. 70.

¹³⁰ LEÓN T, Magdalena, "El Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo", en *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios* (coord, Irene Leon), FEDAEPS, Quito, 2008, pp. 38.

Afirmamos que no es posible pensar en la economía comunitaria como un modelo real que sirva de alternativa a la crisis planetaria. Sin embargo, esto no disminuye la necesidad de la búsqueda de nuevas rutas de desarrollo sobre la base del compromiso con la equidad social, el reconocimiento pro-activo de la pluralidad socio-económica y cultural en el marco del respeto por la naturaleza.¹³¹

Sin embargo, la autora anota cómo a pesar de las enormes críticas ante el poco alcance o fragilidades que puedan ir teniendo las economías post- capitalistas o trans- paradigmáticas que propone el *buen vivir*, es adecuado recalcar que la construcción y visibilización de estas nuevas economías son un factor de micro-cambios que habrá que apoyar y sobretodo dialogar interculturalmente desde una raíz común contra-hegemónica en miras de nuevas civilizaciones más justas y respetuosas ante la socio-bio-diversidad.

Finalmente el académico peruano, Boris Marañón, habla de la “solidaridad económica” como una categoría que:

Permite, desde una perspectiva de diversidad económica y cultural, incluir a todas las prácticas inspiradas en racionalidades liberadoras y solidarias, más allá de la adscripción que puedan tener a determinadas corrientes éticas, políticas y culturales o específicas formas institucionales, que se basan en la reciprocidad, la desmercantilización y el autogobierno, asociadas a un nuevo horizonte de sentido histórico, el Buen Vivir o Buenos Vivires orientados hacia la descolonialidad.¹³²

Marañón, reflexiona en torno a la creación de frentes de resistencia comunes, más allá de las variaciones que puedan existir en torno a estas, ya que Boris Marañón propone crear redes de solidaridad cuando estas tengan una base común de liberación, alejándose de las racionalidad que oprimen, explotan y destruyen, más allá de catalogar los movimiento e iniciativas, hacer un frente solidario común.

¹³¹ WANDERLEY, Fernanda, "Pluralismo económico, mercado y estado" *Bolivian Research Review/Revista E*. Vol 8 (2), Octubre-Noviembre, 2010, vol. 8, n. 2, Bolivia, 2010, pp. 19.

¹³² MARAÑÓN PIMENTEL, Boris, “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los Buenos Vivires en América Latina”. En prensa, México, 2016, pp. 1.

1.6. Conclusiones del capítulo 1

En este primer capítulo en el cual se discutió teóricamente el concepto de *buen vivir* desde la hermenéutica analógica, se descubrió la naturaleza orgánica y moldeable de este. Por lo tanto, no hay un *buen vivir* univocista, es decir hay múltiples *buenos vivires*, de acuerdo a diversos elementos y ámbitos de la vida de los pueblos, diversidad que va desde lo geográfico a los histórico. Sin embargo, para no caer en los extremos equivocistas, sí que se encuentran elementos centrales que integra al *buen vivir* como paradigma ético.

Por ello el *buen vivir*, considero, no es ni capitalista, ni socialista, ya que desde la racionalidad moderna/colonial es conflictivo definirlo, puesto que no está sometido a una definición desde el rigor academicista. El *buen vivir* en México, un paradigma ético que aunque invisibilizado por el poder hegemónico, es ya un paradigma en disputa y manifestación cotidiana que siente y vive en el día y día de algunos pueblos y comunidades como lo es Poytzén, y que además, puede vislumbrarse y encontrar manifestaciones en movimientos sociales y en el interior de prácticas agrícolas campesinas e indígenas, agroecológicas, basadas en el respeto por la Madre Tierra, la solidaridad, la reciprocidad y un nuevo tipo de interacciones con el todo y con el/la “otro/a” en todos los niveles de la vida, incluyendo, por supuesto a la naturaleza como elemento central y disruptivo a la colonialidad moderna, eurocéntrica, antropocéntrica y patriarcal.

Sin trabajo digno no hay *buen vivir*, por ello, la soberanía alimentaria y el trabajo autogestivo y recíproco resulta ser los pilares para la construcción del *buen vivir*. A pesar de que a partir de estas premisas los conflictos y tensión son diversas, desde luchas políticas en redes simétricas de acción y micro-poderes es posible ir caminando hacia este horizonte del bien común.

El paradigma de progreso y desarrollo moderno con pretensiones universales, ha fracasado en muchos niveles concretos, generando crisis, malestares y mal vivires alrededor del mundo, con mayor crudeza en los llamados países periféricos. Sin embargo, desde esta misma marginalidad han surgido posibilidades y recursos locales sólidos mecanismos de transformación de la realidad. El sur global ha demostrado desde movimiento como la Vía Campesina o el movimiento sin tierra en Brasil, que la resistencia agrícola y la construcción de proyectos autogestión para el *buen vivir* y la autonomía laboral y económica son posibles.

En el siguiente apartado del escrito, se hace un recorrido por los diversas formas en la que los apoyos gubernamentales para el campo, sus instituciones y las políticas públicas vigentes operan en general en el país para la protección para el campo, el apoyo a la agroindustria generador de un tipo de trabajo jornal asalariado-explotado y las lógicas históricas y económicas que esconden. Por otro lado se contrastan con un tipo de trabajo vinculado a una ética de liberación enmarcada desde el micro-universo de Poytzén, Tancanhuitz, en la Huasteca Potosina, y las dinámicas interculturales en las que participan. Desde método etnográfico, se observó cómo son apropiadas y re significadas desde las prácticas y experiencias intersubjetivas. Así mismo analizar desde la etnografía acerca de las alternativas locales económicas y laborales, especialmente en lo referente a un garante del “trabajo digno” que surjan desde el propio campesinado y la ciudadanía en el marco de un diálogo intercultural, de esta manera analizar si esas prácticas son constructoras de *mal vivir* o bien de un *buen vivir* que aporte a un proyecto emancipatorio.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. TRABAJO AGRÍCOLA Y AXIOLOGÍAS EN TENSIÓN: ENTRE EL PODER HEGEMÓNICO, LAS EPISTEMES LOCALES Y LA RED INTERCULTURAL

Uno de los derechos positivados con mayor injerencia política y jurídica (en la retórica y en el diseño de políticas públicas) y con mayor reclamo social, es el derecho al trabajo. Es por ello que en este capítulo se analiza y reflexiona la cuestión de trabajo jornal, un tipo de trabajo asalariado e industrial, para después contrastarlo con otras nociones de trabajo más cercanas al paradigma del *buen vivir*, cuyos fundamentos se encuentran valores como la amistad, el apoyo mutuo, las redes de solidaridad, las reciprocidades; con la familia, la comunidad, los ciclos agrícolas y el cosmos, y sus manifestaciones en Poytzén y los acercamientos a las Escuelas Campesinas y el mercado orgánico Macuilli Teotzin.

La noción de trabajo en el ámbito agrícola, adquiere dimensiones que alcanzan lógicas y prácticas que tienen que ver directamente con la identidad, que es articulada con la región histórica, cultural y geográfica que habitan. Los territorios de los pueblos originarios y el campesinado en nuestra América, se encuentran íntimamente ligados a la tierra y sus procesos agrícolas productivos, que han sido afectados profundamente con las prácticas agrícolas neoliberales que desde sus lógicas económicas, mercantilistas, hacen de la cultura –agrícola en este caso– un mercado comercial más.

Como se dialogó en el capítulo anterior, la situación del campo en México es compleja, y debido a que la pretensión de la presente investigación es conocer las perspectivas y nociones de *buen vivir* y trabajo digno, emergentes de las epistemologías profundas que se encuentran en las subjetividades y comunidades, en este apartado se reflexionará en torno a las tensiones axiológicas y culturales del trabajo agrícola. Entre nociones del *buen vivir* utópico, enunciado principalmente por la academia, en contraste con las nociones institucionalistas y jurídicas de una idea de bienestar mestizo y apropiado por el Estado, que influye en el diseño y aplicación de políticas públicas nacionalistas (homogenizado la diversidad de fortalezas y vulnerabilidades, que terminan por fragmentar la realidad), no siempre con los mejores resultados. Se discutirá especialmente acerca de las nociones y epistemes con ejemplos concretos.

En este apartado, se discutirá, en primer lugar, las tendencias históricas de las políticas públicas de protección para el campo. En segundo lugar, la situación y el contexto general del jornal agrícola, con algunos ejemplos concretos. Y en tercer lugar, por medio del análisis de entrevistas y observación de campo, vislumbrar las tensiones internas y contradicciones de fenómenos tan complejos como lo son las nociones de campesinado "indígena", los procesos de descampesinización, el trabajo agrícola, digno/decente, de *buen vivir* y de la solidaridad económica. La ambigüedad y apertura de los términos pueden generar confusiones entre los diferentes niveles de comunicación. Es, por lo tanto, menester de esta sección observar y comprender dichas manifestaciones en la vida cotidiana de los grupos concretos observados, prestando atención a sus discursos, así como a sus gestos, reacciones y formas de enfrentar la realidad, para así comprender de manera sistémica los fenómenos que competen esta investigación.

El sociólogo decolonial Aníbal Quijano, al respecto del trabajo agrícola menciona que:

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo.¹³³

La reflexión anterior es pertinente debido a la falacia de premisas en que puedan caer algunas dependencias con estrategias de atención a la diversidad, ante esta lógica que legitima epistemicidios coloniales y desposesión, con la falsa idea, históricamente continuada, de la supuesta e impuesta supremacía cognitiva de un grupo sobre otro.

Alverson ejemplifica este fenómeno y menciona que:

Debido al desarrollo de la agricultura moderna, la cual se caracteriza por recomendaciones tecnológicas que han ignorado la heterogeneidad ambiental, cultural y socioeconómica de

¹³³ QUIJANO, Anibal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Centro de Investigaciones sociales (CIES), Lima. 2013, pp. 204.

la agricultura tradicional, el desarrollo agrícola no ha empatizado con las necesidades de los agricultores ni con los potenciales agrícolas locales.¹³⁴

Esta falta de empatía hacia las diferencias a nivel industrial/económico, desde la modernidad/colonialidad es clave para entender cómo estos procesos de discriminación disfrazados de “mejoramientos” y “desarrollo” que algunas de estas estrategias de atención han venido implementando. Sin embargo, los grupos subalternos que se mantienen en resistencia especialmente en cuanto al “como” trabajar la tierra, han permanecido en la lucha resistiendo para la emancipación y para un *buen vivir*, siempre en tensión con ambas racionalidades, pero luchando para que sus prácticas tengan relación con sus propias aspiraciones y no con implementaciones que pueden llegar a serles hostiles y ajenas.

Así sucede en las Encuentros de Escuelas Campesinas, donde productoras y productores agrícolas en resistencia conversan en simetría y desde la empatía, experiencias diversas y esperanza por las razones y sentimientos para continuar en la lucha. Boaventura de Santos rescata el pensamiento de Arriscado mencionando que:

Emergen con particular visibilidad y vigor nuevos actores en el sur global, sujetos colectivos portadores de otras formas de saber y conocimiento, que fueron ignorados, silenciados, marginados, descalificados, o simplemente eliminados por el canon epistemológico occidental, víctimas de epistemicidios, muchas veces perpetrados en nombre de la razón, las luces y el progreso.¹³⁵

Este hecho ha tenido consecuencias en la calidad de vida material/cultural de estas poblaciones, específicamente en cuanto a la producción que se relaciona directamente con la nociones de *trabajo digno y buen vivir*.

En este mismo orden de ideas, la búsqueda de producciones/trabajos/consumos específicos, que surjan de la dignidad, como sea que esta sea concebida por los grupos, inter-subjetividades y

¹³⁴ ALVERSON, H. 1984. "The Wisdom of Tradition in the Development of Dry-Land Farming: Botswana", *Human Organization*, 43:1-8.

¹³⁵ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI Editores, CLACSO, Buenos Aires, 2009. P. 160.

subjetividades históricamente oprimidas como es el caso de los pueblos originarios, es vital para que desde ahí pueda emerger un diálogo más justo entre las diversidad de epistemes y ontologías.

Es central que dichas diferencias no solo sean rescatadas y apoyadas por organismos gubernamentales muy localizados y sub-sistémicos como lo son la CDI, la SEGAM, la SEDARH, la SAGARPA, etc, en las cuales estas diferencias deben ser no solo visibilizadas y concebidas desde la jurisdicción y la centralidad sistémica del “poder” desde la retórica, sino en la practicas sociales cotidianas solidarias y recíprocas entre unos/as y otros/as. Es decir, ya no solo con “apoyos” para el “mejoramiento” y la “asistencia social”, que históricamente ha representado una estructura de discriminación, que más que diálogo intercultural, manifiesta paternalismo y esencialismo en la cual se percibe a los productores agrícolas como “atrasados” y por lo tanto, incapaces de una participación en igualdad de condiciones. Catherine Galaz menciona como:

La lógica de los proyectos consiste en el diseño de determinadas actividades de trabajo para el cumplimiento de unos objetivos acotados y específicos, en un plazo definido, con recursos siempre limitados y responsabilidades bien distribuidas entre los participantes del proyecto. Por supuesto los elementos claves del diseño, son definidos previamente por las entidades financistas demandantes de acuerdo a sus intereses económicos, políticos, institucionales y personales. De este modo quien desee acceder a estos recursos deberán ceñirse a las condiciones previamente impuestas.¹³⁶

La fragmentación de los saberes, considero, ha tenido consecuencias poco deseables en términos pragmáticos, específicamente en el diseño y aplicación de políticas públicas destinadas al “desarrollo rural e indígena”. Ya que, en términos fenoménicos, el hecho de nombrar algo, aunque lo visibiliza, no lo vuelve real en la vida cotidiana, es decir, el lenguaje identifica y abre posibilidades, pero no siempre pertenece al terreno de la acción cotidiana concreta, como se ha visto y se puede ver en la historia del campo mexicano.

¹³⁶ GALAZ Catherine, Prieto, Rodrigo, Economía Solidaria: de la obsesión por el lucro. Nordan/ Comunidad del Sur, Uruguay, 2006, pp. 42.

2.1. El campo mexicano, historia y tendencias en las políticas públicas de protección

Históricamente los campesinos/as y pueblos originarios vinculados al trabajo con la tierra en México, han sido activos participantes en las grandes transformaciones del país desde la Guerra de Independencia y la Revolución Mexicana. Los problemas del campesinado siempre han estado presentes a lo largo de la conflictiva historia colonial. Desde las luchas agraristas reivindicadas por el zapatismo, hasta las actuales reformas estructurales, el campo mexicano siempre ha sido uno de los objetivos más valiosos para el Estado, puesto que en él se juegan elementos de control económico, jurídico y de identidad.

Comenzando por la reforma agraria y la repartición de ejidos¹³⁷, proceso histórico fundamental para comprender la problemática campesina y de pueblos originarios en México, por lo que comprender las aristas y sucesos del reparto de tierras, y las disputas políticas y económicas en las que se han vuelto envueltas en los siglos XIX y XX es central. Arturo Warman antropólogo y ex Ministro de la Reforma Agraria de México, refiere que:

La reforma tuvo su origen en una revolución popular de gran envergadura, y se desarrolló durante una guerra civil. El Plan de Ayala, propuesto por Emiliano Zapata y adoptado en 1911, exigía la devolución a los pueblos de las tierras que habían sido concentradas en las haciendas. En 1912 algunos jefes militares revolucionarios hicieron los primeros repartos de tierras. En 1915 las tres fuerzas revolucionarias más importantes, el constitucionalismo, el villismo y el zapatismo, promulgaron las leyes agrarias. La atención al pedido generalizado de tierras se convirtió en condición de la pacificación y del restablecimiento de un gobierno nacional hegemónico: la constitución de 1917 incluyó el reparto de tierras en su artículo 27. Desde entonces, y con sucesivas adecuaciones hasta 1992, el reparto de

¹³⁷Según la terminología colonial, los ejidos eran los campos de uso colectivo que pertenecían a las comunidades indígenas, en lo esencial se trataba de pastizales situados fuera del pueblo [...] Desde el punto de vista legal el ejido es una totalidad, no la suma de sus parcelas. Los rigen reglas que lo asemejan a una organización cooperativa cuya libertad de movimientos estaría encuadrada por el poder de los comisarios ejidales, que son los intermediarios respecto de la tutela de gobierno. En GUTELMAN, Michel (1974) *Capitalismo y reforma agraria en México*. ERA. México, pp. 125 y 136.

¹³⁷En el México prehispánico, el mercado o tianguis era el centro irradiador de comunicación y trueque. Al momento de la Conquista y durante todo el primer siglo de la Colonia los testimonios españoles fluyen e inmortalizan la grandeza, la muchedumbre, los productos y la importancia que tenía el tianguis para los indígenas. En VILLEGAS, Pascale, “Del tianguis prehispánico al tianguis colonial: Lugar de intercambio y predicación (siglo XVI)” *Estudios Mesoamericanos Nueva época*, México, 8, enero-junio 2010.

tierras fue mandato constitucional y político del Estado mexicano. Dicho reparto sigue siendo prerrogativa del Estado si se concibe la reforma agraria como un concepto más amplio que la mera distribución de la propiedad.¹³⁸

El entendimiento más amplio de la reforma agraria, de los ejidos, de trabajo agrícola campesino a corta escala, considero bien puede referirse a la utopía del proyecto zapatista, comunitario, socialista, y los movimientos consecuentes. Por ello, el ejido como figura jurídica e histórica es relevante para comprender el recorrido histórico y lógicas políticas de "protección" y asistencia hacia la vida rural.

A lo largo de la historia han existido múltiples medidas para desarrollar, fomentar e incluso controlar al sector agrícola, y en este apartado buscaremos revisar algunos de esos dispositivos expresados por medio de políticas públicas que como ya se ha mencionado, pueden llegar a ser a insertarse a un tipo de racionalidad moderno/colonial.

Una de las primeras políticas públicas que se originaron en beneficio del campo mexicano ocurrió a la par del llamado modelo estabilizador. En esta época México vivió un periodo de auge como ninguna otra gracias a las fuerte inversiones públicas llevadas a cabo por el Estado en básicamente todos los sectores de la economía. Es a partir de las medidas tomadas por el presidente Lázaro Cárdenas en el campo mexicano, las cuales se consolidaron en la década de los 50, el sector agrícola vio un crecimiento anual de casi el 6%¹³⁹, colocándose así como uno de los sectores clave de la economía mexicana.

No obstante, después de la década de los 60 el campo mexicano sufrió una violenta transformación. El país comenzaba a reconfigurarse con miras hacia el mercado internacional, dando así por terminado el famoso "milagro mexicano". El modelo por sustitución de importaciones se agotaba, y México no supo cómo consolidar los beneficios obtenidos.

¹³⁸ WARMAN, Arturo, "La reforma agraria mexicana: una visión de largo", en: *Reforma Agraria, colonización y cooperativas*, Editorial FAO, 2003.

¹³⁹ Ver: ROBLES B., Rosario, "Estructura de la producción y cultivos. 1950-1960", en Moguel, Julio (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. La época de oro y el principio de la crisis de la agricultura mexicana. 1950-1970*, Vol. 7, México, Siglo XXI, 1988, p. 13.

En este sentido, México pasaba por un mal momento, por una parte se dio una fuerte crisis internacional durante los años 70, la cual fue acompañada por un elevado proceso inflacionario fuertemente resentido por los agricultores, Abelardo Gutiérrez y Eréndira Avendaño abonando a la discusión refieren que:

Particularmente, de 1970 a 1976 el incremento promedio anual de precios fue de 14.9%, mientras que durante el lapso 1976-1982 su aumento anual llegó a promediar 33.2%.¹⁴⁰

A la par de este fenómeno se dio una agudización del problema del desempleo dentro del campo mexicano ya que “hasta el 68% de la PEA agrícola está subempleada en alguna forma y medida, con un gran margen de abierto desempleo”.¹⁴¹ Por lo que el antes prioritario y estratégico sector agrícola parecía comenzar a pasar a segundo plano. La reducción de productividad trajo consigo la pérdida de interés por parte de los inversionistas nacionales e internacionales. Por su parte el Estado también comenzó un abandono sistemático hacia el campo mexicano, un ejemplo de ello es que, a principio de la década de los 70, la inversión estatal no fue ni siquiera del 13%.¹⁴²

Por consiguiente, los bajos niveles de productividad, y por ende el abandono al campo, afectaron en un inicio de manera más severa a los trabajadores/as agrícolas en los ejidos¹⁴³ quienes se vincularon con su labor agrícola con la producción para el autoconsumo, generando otro tipo de comercialización con mayor cercanía a otras economías no centralistas, y mayormente ligadas a lo que ahora se discute como economías solidarias o solidaridad económica, la cual ha sido manifestada históricamente en forma de mercados y *tianguis*¹⁴⁴ cuyas raíces son ancestrales.

¹⁴⁰ GUTIÉRREZ LARA, Abelardo A; Avendaño Ramos, Eréndira, “Inflación y desinflación en México”, en Cabrera Adame, Carlos Javier (coord.), *Cambio estructural de la economía mexicana*, México, UNAM, 2006, p. 256.

¹⁴¹ LUISELLI F., Cassio; Mariscal O., Jaime, “La crisis agrícola a partir de 1965”, en Cordera, Rolando (comp.), *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, op. cit., p. 441.

¹⁴² Los datos pertenecen a MONTES DE OCA LUJAN, Rosa Elena, “La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976”, en Cordera, Rolando (comp.), *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, op. cit., p. 590.

¹⁴⁴En el México prehispánico, el mercado o tianguis era el centro irradiador de comunicación y trueque. Al momento de la Conquista y durante todo el primer siglo de la Colonia los testimonios españoles fluyen e inmortalizan la grandeza, la muchedumbre, los productos y la importancia que tenía el tianguis para los indígenas. En VILLEGAS, Pascale, “Del tianguis prehispánico al tianguis colonial: Lugar de intercambio y predicación (siglo XVI)” *Estudios Mesoamericanos Nueva época*, México, 8, enero-junio 2010.

El proyecto estatal de solventar a la industria a través del superávit, basado en la idea de desarrollo del campo había puesto sobre el sector agrícola un proyecto que le era ajeno a las epistemes y lógicas locales, lo cual terminó por llevarlo al borde de la catástrofe. El plan del gobierno era que, al igual que los países del centro hegemónico moderno, el ahora déficit agrícola que se presentaba fuera sustituido tanto por el superávit del sector industrial y, sobre todo, el sector servicios, lo cual, en definitiva fracasó.

Una vez agotada la sustitución por importaciones llegó la hora del neoliberalismo tal como lo conocemos hoy, es decir, la continuación del proyecto moderno/colonial. México había sufrido una crisis nacional e internacional manifestada en las políticas neoliberales del Estado, el cual pretendía vincularse a una política económica globalizada que se enfocaba, entre otras cosas, en el pago de las deudas, lo que dejaría más vulnerado aún al ya entonces golpeado campo mexicano. En este sentido, las experiencias y saberes campesinos localizados fueron aún mayormente marginalizadas, despreciadas, incluso negadas desde este modelo económico discriminatorio hacia la vida y epistemes rurales.

La época en la que el campo se veía beneficiado por el gobierno se veía muy lejos ahora. Desde entonces, la principal característica del campo mexicano fue el bajo desarrollo y el empobrecimiento de sus comunidades, sobre todo de los pequeños productores, que cada vez estaban más a merced de las grandes empresas agroindustriales, por ello es relevante destacar las resistencias productivas y económicas que se mantienen ante las tensiones estructurales adversas, manifestadas en prácticas y localidades específicas a lo largo del territorio, con especial fuerza en las comunidades originarias.

Es dentro de este contexto como surge entonces el Sistema Alimentario Mexicano (SAM) con el objetivo de recuperar la autosuficiencia alimentaria gracias a un paquete gubernamental de apoyos a productores agrícolas empobrecidos en forma de nuevas tecnologías y subsidios a productos pertenecientes a la canasta básica. El SAM pretendía mejorar las condiciones de competitividad de los pequeños productores frente a las grandes industrias a través de tiendas campesinas y comunitarias. Aunque los objetivos y programas del SAM no pudieron detener el deterioro de vida de los campesinos y aumentar la productividad de manera fehaciente, hubo iniciativas como la Conasupo-Coplamar que se proponía mejorar el desarrollo productivo del

campo con el objetivo neoliberal –una vez más– de incursionar en el mercado internacional a costa de la autonomía de los territorios campesinos.

Con este mismo plan en mente, durante el gobierno de Miguel de la Madrid Hurtado, se creó el Programa Nacional de Desarrollo Integral para mejorar la producción del campo, en especial aquella que se enfocaba en la elaboración de los alimentos contenidos en la canasta básica. Otro de los programas llevados a cabo por el gobierno nacional, con el objetivo de detener el deterioro del campo mexicano, se dio a manera de los créditos financieros otorgados por Banrural. Esta institución fue particularmente importante para los ejidatarios, según los datos de Jonathan Fox:

El 86.6% de los clientes del Banco eran ejidatarios, y de éstos se daba prioridad a los que tenían entre 10 y 20 hectáreas; en segundo término a los que tenían entre 5 y 10 hectáreas y, por último, a los que tenían entre 2 y 5 hectáreas.¹⁴⁵

No obstante este tipo de proyectos tenían un fuerte inconveniente, el desconocimiento del manejo de los créditos por parte de los ejidatarios y la continua corrupción del gobierno mexicano. Una vez más, en estos proyectos, destaca la indiferencia para comprender las lógicas internas y locales de las subjetividades y comunidades agrícolas campesinas. Los créditos de Banrural se otorgaban en especie a través de inspectores del mismo banco, que muchas veces, actuaban por fuera de la ley engañando a los ejidatarios. A pesar de la corrupción, Banrural se convirtió rápidamente en una forma de fomentar la inversión y otorgar créditos de fácil acceso a los empobrecidos campesinos mexicanos, ya que llegó a cubrir hasta 1.7 millones de productores agrícolas a principios de la década de los ochenta.¹⁴⁶ Aunque los créditos eran fáciles de obtener, la distribución de los mismos aún presentaba ciertas dificultades, ya que los ejidatarios se veían opacados por la capacidad de las grandes empresas agroindustriales, quienes se beneficiaban más de estos créditos bancarios, debido a la corrupción y los cabildeos existentes dentro de la banca de desarrollo nacional.

¹⁴⁵ FOX, A. Jonathan, “La dinámica del cambio en el sistema alimentario mexicano. 1980-1982”, en Moguel, Julio, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Los tiempos de la crisis (Primera parte). 1970-1982*, Vol. 9, México, Siglo XXI, 1990, p. 202.

¹⁴⁶ *Ídem.*

Posteriormente, y ya con la economía mexicana insertada en el mercado internacional a través del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT por sus siglas en inglés), fue necesario para el gobierno llevar a cabo, de nueva cuenta, la “modernización” de los procesos productivos en el campo mexicano. Ello significó entrar de lleno en las dinámicas de la economía neoliberal, las cuales se presentaron a manera de acuerdos y cartas de intención firmadas por el gobierno mexicano y el Banco Mundial, tal fue el caso del Agricultural Sector Adjustment Loan (AGSAL)¹⁴⁷, que planteaba, entre muchas otras cosas, eliminar subsidios para los alimentos y reducir la intervención del Estado en el sector agrícola.

Los apoyos otorgados en especie, como tractores, semillas y fertilizantes, prácticamente se detuvieron de tajo, y la banca de desarrollo comenzó a sufrir un desgaste inusitado. A la par de todo esto surgió el Programa Nacional de Modernización del Campo (PRONAMOCA), que tenía por meta introducir mejoras tecnológicas en las áreas más improductivas del sector alimentario. Esto fue en el discurso, en realidad lo que se buscaba era vincular a los precios del mercado internacional con los precios del mercado mexicano para liberalizarlos, y en este sentido, se dejó verdaderamente expuesto al sector campesino a la voraz competencia internacional que ya se avecinaba con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

No conforme con esto, el gobierno mexicano del salinato se dio a la tarea de modificar el artículo 27 constitucional, en la medida en que las modificaciones que se pretendían llevar a cabo por parte del Estado en aras de modernizar al campo requerían de inversión extranjera. De esta manera instituciones de crédito como Banrural comenzaron a perder dinamismo y se le dio preponderancia a la banca privada.

En este sentido el cambio fue brutal, ya que pasaron de financiar más de siete mil hectáreas a finales de la década de los 80, a ser poco más de mil en el año de 1992.¹⁴⁸ La banca privada, en su afán por lucrar con el mercado agroalimentario le dio prioridad a las grandes transnacionales y a las empresas nacionales del sector agroindustrial, dejando en el olvido las tierras de los

¹⁴⁷ SAXE FERNÁNDEZ, John y DELGADO, Gian Carlo, *Imperialismo económico en México. Las operaciones del Banco Mundial en nuestro país*, México, DEBATE, 2005, p. 52.

¹⁴⁸ RUBIO, BLANCA, “La política agropecuaria neoliberal y la crisis alimentaria (1988-1996)”, en Calva, Jose Luis (coord.) *El campo mexicano: ajuste neoliberal y alternativas*, México, Tierra y Producción para la Liberación/CIESTAAM/Juan Pablos Editor, 1997, p. 22.

ejidatarios, y residualizando la producción a corta escala de campesinos y pueblos originarios, quienes producían principalmente para el autoconsumo. Invisibilizando y despreciando el potencial autonómico de este, no despertaban ningún interés para los inversionistas nacionales y extranjeros, además de que para los productores a corta escala, el acceso a un crédito de la banca privada era prácticamente imposible, y de realizarse, era en esencia impagable, es decir, los pequeños productores se vuelven “invisibles” y hasta inútiles para el proyecto modernizador y, por tanto, su experiencia y saberes localizados continúan siendo negados.

Con estas medidas se dejaba expuesto al ejidatario al azaroso mercado internacional, ya que se tenía la idea de que este era el mejor juez en términos mercantiles y de competitividad, cuando lo único que ocurrió fue un tremendo golpe para los campesinos nacionales. A partir de aquí el gobierno se dedicó a crear programas de asistencia social a través del Programa Nacional de Solidaridad Económica (PRONASOL), que lo único que hacía era “aminorar” la pobreza, pero que en definitiva no se preocupaba por mejorar las condiciones de productividad, fomentar la autonomía, la soberanía alimentaria, establecer precios de garantía, o mejorar las condiciones laborales y productivas del campesinado, sino que muy por el contrario, estos programas abonaron al desempoderamiento comunitario y la dependencia.

Bajo la misma lógica que PRONASOL se dio la llegada de PROCAMPO, cuyo objetivo era volver a colocar créditos gubernamentales en el campo mexicano, pero debido a la falta de una visión compleja e integradora de los grupos en el poder y, por tanto, de los desarrolladores, implementadores y evaluadores de estos programas basados en una racionalidad indolente, terminó convirtiéndose en otro programa de asistencia social que buscaba en última instancia mejorar el consumo de los campesinos, pero no mejorar la productividad del campo, ni generar trabajos dignos y coherentes con las propias epistemes.

Después de años de continuos y rotundos fracasos por parte de los programas de asistencia social, el gobierno mexicano de la mano de las recomendaciones del Banco Mundial –y con la firma del TLCAN en puerta– se dio a la tarea de reformar el artículo 27 de la Constitución Mexicana:

La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular, en beneficio social, el

aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, con objeto de hacer una distribución equitativa de la riqueza pública [...] ¹⁴⁹

Con lo que se comenzaba a dar un paulatino pero irreversible proceso de privatización de la tierra con el objetivo de “beneficiar” a la “nación”; un proyecto nacional abstracto fundamentado en la racionalidad moderna obsesionada con el desarrollo y el progreso, y nada relacionado con la autonomía, la soberanía, el *buen vivir* y el trabajo digno y solidario entre los campesinos/as, pueblos originarios y el fomento del diálogo intercultural simétrico.

La desestructuración del campo nacional, en este sentido no es nueva, esta historia comenzó a escribirse desde los inicios del siglo XX. Después del cardenismo no se volvió a dar una verdadera reforma agraria en beneficio de los campesinos mexicanos, la tierra no volvió a repartirse de la misma manera que en aquella época. Tras el final del Plan Sexenal cardenista, los problemas en el campo volvieron a emerger, ya sea porque se le impuso la carga de sacar adelante al sector industrial y de servicios, por la imposición de cartas de intención de organismos supranacionales o las malas políticas económicas del Estado mexicano, no es exagerado decir que la historia de la población campesina ha sido protagonizada por la amargura de la dominación del capital.

Sin embargo, a pesar del desolador panorama anterior, de abusos, violencia y desposesión hacia el territorio y ámbitos rurales, que inclusive se ha encrudecido con los megaproyectos; la resistencia y la lucha epistémica y practica de algunos pueblos originarios y comunidades campesinas se han ido apropiando de los procesos productivos y económicos por medio de la agroecología o la solidaridad económica "desde abajo". En medio de esta crisis civilizatoria, que se manifiesta no solo en el campo, pero con mayor tensión en este –el jornal agrícola, la migración y la descampesinización que sustenta la agroindustria–, emergen resistencias y luchas por la defensa de la naturaleza, la dignidad de los pueblos y por el *buen vivir*.

2.2. Acerca del trabajo alienado en la producción agroindustrial: el Jornal Agrícola

El trabajo de jornal agrícola representa también una actividad de riesgo, en cuanto a las condiciones de vida (en lo económico y en cuando a calidad de vida o *buen vivir*) de dicha labor. Desde

¹⁴⁹ MARTÍNEZ MORALES, Rafael I., *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos comentada*, México, Oxford, 2012, p. 46.

accidentes automovilísticos, o riesgos en la salud por el uso de plaguicidas y fertilizantes, hasta horarios y contratos en extremo precarios.

En este respecto, la precarización y el abandono al campo, marginalizando la producción agrícola a corta escala y el trabajo agrícola digno y congruente y sus consecuencias de la creciente tasa de trabajo jornal y migración interna proveniente de zonas rurales y comprende a su vez de una alta población indígena. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y el “ENJO” Encuesta Nacional de Jornaleros Agrícolas, realizada por SEDESOL, describe que:

Para 2009 había en México 2 040 414 personas que de manera temporal o permanente realizaban actividades de agricultura. El 58.5 % de las y los jornaleros agrícolas que migran proviene de municipios de muy alta o alta marginación. Esta dinámica ha conllevado al empobrecimiento de los lugares de origen, en particular de aquellos denominados como estados expulsores, tales como Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Morelos, Hidalgo, Puebla, Michoacán, Durango, Guanajuato, Zacatecas, Nayarit, Veracruz, San Luis Potosí y la zona de población indígena de Chihuahua.¹⁵⁰

Este fenómeno, como ya se mencionó, responde a los mecanismos de supervivencia frente a las condiciones de precariedad en las que viven, y por ello comunidades y familias enteras migran para trabajar, en pésimas condiciones, como jornaleros. La comisión además denuncia inclusive el trabajo infantil, la cual repercute en la deserción escolar de niñas, niños y adolescentes. Es por condiciones inferiores a las establecidas por la ley, y “a juicio de la Comisión, las diferentes situaciones de vulnerabilidad en las que se encuentran los migrantes internos en México, en particular la situación de las y los jornaleros agrícolas, requiere de la adopción de diferentes tipos de medidas por parte del Estado mexicano”.¹⁵¹ Así mismo, la ecónoma Antonieta Barrón, expone:

Con base en la estadística más reciente, de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), se estima que hay 2.5 millones de jornaleros, de los cuales cerca de 700 mil son migrantes, sin contar a los miembros de la familia que los acompañan, señala el programa

¹⁵⁰COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. OEA, “Derechos humanos de los migrantes y otras personas en el contexto de la movilidad humana en México” en Capítulo II | Violencia y discriminación en contra de los migrantes. Organización de los Estados Americanos, OEA, /Ser.L/V/II. Doc. 48/13, México, 30 de diciembre 2013.

¹⁵¹ *Op cit.*

de Jornaleros Agrícolas. Todos, pero en particular los migrantes, enfrentan precariedad del empleo, en el tránsito migratorio y en sus condiciones de vida.¹⁵²

El abandono y marginación de esta problemática se evidencia una vez más desde la racionalidad colonial/moderna, que prepondera el desarrollo y el progreso en abstracto, por sobre el bienestar de la personas en concreto, Hubert Carton, estudioso del fenómeno del jornal en México, menciona:

Resulta frecuentemente asombroso contrastar lo mucho que sabemos acerca de, por ejemplo, el número preciso de canastas de fresas cosechadas, donde y cuando, con lo poco que sabemos acerca de los trabajadores que fueron contratados para producirlas, cosecharlas y empacarlas.¹⁵³

Esto indica cómo la obsesión por el lucro y el crecimiento económico por parte de los grupos en el poder económico, sobre pasa la dignidad y el respeto de dichos pueblos, para ya no hablar ni siquiera de una aspiración de un *buen vivir* de los grupos campesinos. Caterine Galaz menciona al respecto que:

El cambio permanentemente nos convierte en “seres desarraigados”, sin territorio de familiaridad, sino atomizados e inmersos en “una multitud de fragmentos dispersos que combinan familiaridad y extrañeza”. Ante este escenario el resultado es previsible: estrés. El estrés es la somatización individual ante un entorno amenazante, que desborda los propios recursos y que demanda tareas, roles interpersonales y físicos que ponen en peligro el bienestar y la propia felicidad.¹⁵⁴

Para no hablar de felicidad o *buen vivir*, que en estas condiciones pareciera una utopía lejana, las exigencias mínimas en este sentido abogan por el respeto de los derechos fundamentales enmarcados por la ley. Huber Carton también analiza como:

En México nos indica que la producción de frutas y hortalizas se concentra en unas 6, 000 empresas, las cuales representan apenas el 0. 15% del total de las unidades de producción

¹⁵² BARRÓN, Antonieta, “Dónde están y cómo están los jornaleros agrícolas” *Jornada del Campo*, Número 54, México, 17 de marzo de 2012, puede verse en línea en: <http://goo.gl/pkWypN>

¹⁵³ GRAMMONT, Hubert, "Derechos humanos y migración de los jornaleros agrícolas en Estados Unidos y México", en Estudios en torno a la migración, Dr. Juan José Olloqui (compilador), Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México, 2001, pp.166.

¹⁵⁴ GALAZ Caterine, Prieto, Rodrigo, *Economía Solidaria: de la obsesión por el lucro*. Nordan/ Comunidad del Sur, Uruguay, 2006, pp. 23.

agrícola del país. Producen en una superficie de poco más de 500, 000 hectáreas que representan el 2% de la superficie nacional cultivable y se ubican en las regiones más modernas: noroeste, noreste, costa del pacífico y del atlántico.¹⁵⁵

Estas cifras evidencian cómo desde el proyecto moderno, se tiene una geopolítica demarcada, incluso en el territorio nacional, ubicada en el norte del país en este caso, y en el cual los trabajadores agrícolas explotados en su gran medida provenientes de territorios históricos de pueblos originarios y más vulnerados por dicha racionalidad moderna/colonial, por mega proyectos, la desposesión y por consiguiente en pobreza extrema. Poblaciones de estados como Oaxaca, Guerrero y Chiapas, se ven obligados a migran hacia regiones de atracción como Sonora, Sinaloa y Baja California donde se encuentra concentrada la agroindustria exportadora y explotadora y aunque “el Programa de Jornaleros Agrícolas contiene una serie de planteamientos muy ambiciosos, pero no tiene capacidad económica, de personal y, a veces, política para implementarlos. Lo que ocasiona que se atienda, de manera parcial y asistencialista”¹⁵⁶, como menciona la antropóloga Marisol Melesio, de la CNDH, quien retoma la Encuesta Nacional de Hogares Jornaleros de México, concluyendo que:

La migración ha ocasionado un cambio en el modelo de inserción de los indígenas en la estructura productiva. La gran mayoría se emplea como jornaleros asalariados en empresas agroindustriales, en 1975 se reportaron 600 mil trabajadores agrícolas de este tipo, para 2002 había un millón y medio.¹⁵⁷

Por su parte Patricia Muñón Ríos, estudiosa del tema, haciendo referencia a la Encuesta Nacional de Jornaleros menciona cómo ello:

Indica que del total de estos campesinos, 20 por ciento tienen menos de 18 años, es decir, más de 433 mil menores, que laboran en esta situación. A la par de ello, mujeres, niñas, niños y adolescentes son los más vulnerables a consecuencia de la triple o cuádruple

¹⁵⁵ *Op cit*, pp. 170.

¹⁵⁶ MELESIO NOLASCO, Marisol, *Migración Indígena Y Derechos Humanos (jornaleros agrícolas en México)*, CNDH, Cuarta Visitaduría General, México, s/año, pp. 8. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/rbgBki>

¹⁵⁷ SEDESOL-IIS/Universidad Nacional Autónoma de México. Encuesta Nacional de Hogares de Jornaleros Migrantes en las Regiones Hortícolas de México. México, 2003.

discriminación que padecen. Así, 40 por ciento de las mujeres indígenas reciben un salario menor que sus compañeros y 34.7 declararon haber sido humilladas en su jornada laboral.¹⁵⁸

Una vez más este fenómeno nos remite al sistema económico y político neoliberal, antropocéntrico y patriarcal, cuyos proyectos que “en los últimos 30 años, ha concentrado la inversión en los grandes desarrollos y ha dejado al margen a las economías de subsistencia, ha provocado graves exclusiones que generan polos de expulsión de población migrante, sobre todo en las regiones indígenas”¹⁵⁹ como refiere la antropóloga Melesio. Es por esto y muchas otras situaciones que atentan contra los derechos y la dignidad de estos trabajadores y trabajadoras agrícolas.

En este sentido, el académico Guillermo Lúevano, en *La Jornada San Luis*, hace mención a un accidente (entre tantos) sucedido en San Luis Potosí en el mes de enero del año 2015. Luévano describe cómo: “Murieron trágicamente [...] en un accidente en la carretera 57, por el Huizache. Eran tres niños, tenían entre 8 y 12 años de edad y parece que no tenían mucho más. Con ellos viajaban más de treinta personas y la mayoría resultó con heridas”.¹⁶⁰ Patricia Muñoz Ríos, agrega a este respecto:

La explotación de jornaleros del Valle de San Quintín es sólo una muestra de los abusos y prácticas de semiesclavitud rural que ocurren en 18 estados del país, ya que 90 por ciento de los jornaleros agrícolas no cuentan con contrato de trabajo, son informales, y 60 por ciento de los más de 2 millones de ese tipo de trabajadores son indígenas provenientes de las entidades con mayor pobreza del país, como Guerrero y Oaxaca.¹⁶¹

En esta misma línea, los riesgos a accidentes y la exposición al peligro son constantes y considerables. El trabajo de jornalero/a, puede ser un trabajo poco digno, tanto en lo económico, como en lo cultural y lo subjetivo. Salarios miserables, en relación a las ganancias (y/o apoyos gubernamentales en algunos casos) de estas mega empresas. Tal es el caso de los Invernaderos de Santa Rita, a partir del año 2002 ubicados en la capital potosina, cuyo proyecto en un inicio se

¹⁵⁸ MUÑOZ RÍOS, Patricia, “En semiesclavitud, más de 2 millones de jornaleros, acusan” *La jornada*, México, Lunes 6 de abril de 2015. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/fCug4H>

¹⁵⁹ MELESIO NOLASCO, Marisol, *Migración Indígena Y Derechos Humanos (jornaleros agrícolas en México)*, CNDH, Cuarta Visitaduría General, México, s/año, pp. 4. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/WuNpG2>

¹⁶⁰ LUÉVANO Bustamante, Guillermo, “Jornaleros agrícolas: víctimas por todos lados” *La Jornada San Luis*, Junio, 2015.

¹⁶¹ MUÑOZ RÍOS, Patricia, “En semiesclavitud, más de 2 millones de jornaleros, acusan” *La jornada*, México, Lunes 6 de abril de 2015.

prestó para fraudes millonarios y abusos de poder. En lo cultural, este sistema también es dañino ya que muchos de estos trabajadores/as, dejando de lado proyectos productivos personales (de sus pequeñas parcelas en el caso de algunos campesinos/as). Guillermo Luévano continúa su texto manifestando:

Los del accidente referido trabajaban en San Luis Potosí, en el Altiplano, como trabaja la mayoría: por salarios miserables, sin seguridad social, sin prestaciones, sin derechos laborales, sin derechos humanos, sin derechos a secas. No tienen tierras, desposeídos de bienes materiales aceptan laborar por condiciones ilegales, infralegales e inhumanas y parece que esa condición es suficiente para que no los miren las autoridades del trabajo o para que finjan no mirarlos. Una gran parte de la industria agrícola, de las empresas y los ranchos de producción del campo, se sostiene en el sistema de explotación laboral desregulada.¹⁶²

Algunos de estos trabajadores de jornal, sobretodo de los que provienen de pueblos originarios o personas que históricamente se autodenominan como campesinos, trabajadores agrícolas que en la reforma agraria lograron conservar algún pedazo de tierra, o comparten alguna parcela comunitaria, abandonan sus espacios para acceder a un salario "fijo". Comunidades que históricamente son trabajadores de la milpa, que por condiciones agrícolas o acosos de producción y ritmos se rinden y toman la decisión de abandonar sus propias formas de producción para enlistarse en el jornal agrícola por supervivencia. Ya no están a merced de lo azaroso que pueden llegar a ser los apoyos gubernamentales para el campo en primer lugar, y que estos lleguen íntegros y accesibles en segundo lugar.

Lo anterior es referido debido a que en estos ámbitos se ha observado que los apoyos para el campo cuando llegan a las comunidades, llegan las "sobritas" de las "mordidas de corrupción", como refieren algunos campesinos/as, que dichos apoyos sufren en cada etapa, desde su salida -los núcleos de poder-, hasta su destino final -las comunidades que esperan y necesitan ese apoyo-. Además dichos apoyos llegan con un desfase de tiempo, que ni la naturaleza y ni sus ciclos de siembra y cosecha pueden esperar, ni el hambre, ni las necesidades básicas. Esta desvinculación entre el centro hegemónico burocrático y los conocimientos y ritmos de los agrícola, puede ser una

¹⁶² *Ibid.*

hipótesis del porqué de los frecuentes fracasos de los proyectos agrícolas desde la racionalidad instrumental objetivista de la naturaleza.

Patricia Ríos, describe también cómo:

Un informe de la Red de Jornaleros Internos señala que estos trabajadores padecen condiciones de vida infrahumanas; laboran 15 horas al día en promedio, casi el doble de la jornada permitida, y ocho de cada diez no pueden acudir al médico en caso de enfermedades y accidentes, por no tener prestaciones ni seguridad social.¹⁶³

Las/los campesinos/as se ven a obligados a aceptar condiciones laborales precarias y de abuso a los derechos, por supervivencia, situación en la cual “el paradigma del buen vivir, sería entonces un bonito discurso que no se cumple para nada” como ha mencionado recientemente la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.

Bolívar Echeverría también describe acerca de la concepción del trabajo por medio de la supervivencia y no por la propia historia o vinculación identitaria, describiendo cómo:

Eliminada la identidad revolucionara más evidente de la masa de los propietarios de la fuerza de trabajo, identidad en la que se manifestaba social y políticamente la resistencia profunda de la vida humana a su sumisión bajo la valorización del valor capitalista, este mismo valor, que es el verdadero sujeto de la vida enajenada, comenzó a comportarse como si estuviese por alcanzar al fin su autorrealización plena, como si estuviese por llegar a su meta histórica última: subsumir o someter de manera completa y absoluta la forma natural del proceso de producción/consumo de bienes.¹⁶⁴

Debido a esta crudísima realidad del trabajo jornal, los grupos campesinos y originarios subalternos en resistencia, desde el autoconsumo, desde la defensa del territorio y un tipo de producción y relación con la tierra basado en el respeto por la naturaleza, la autonomía, productiva y laborativa

¹⁶³ MUÑOZ RÍOS, Patricia, “En semiesclavitud, más de 2 millones de jornaleros, acusan” La jornada, México, Lunes 6 de abril de 2015.

¹⁶⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, ediciones Era, México, 2010, pp. 108.

especialmente, representan una fuerza que tiene que ser visibilizada y articulada a otras resistencias.

2.2.2. Caso: rancho “Los Ángeles”, Soledad de Gracianos Sánchez, San Luis Potosí

A continuación se hace referencia a un acercamiento de campo realizado en el 2014-2015 en San Luis Potosí, a un rancho con corte empresarial llamado “Los Ángeles”¹⁶⁵ ubicado en el municipio Soledad de Graciano Sánchez, en el cual se siembra nopal a gran escala. El espacio cuenta con 100 hectáreas de monocultivo de nopal con fines de producción de energías alternativas. En este predio se contrataron alrededor de 150 jornaleros, de los cuales la mitad se desplazaban desde una comunidad rural en el municipio de Santa María del Río, S.L.P., en una distancia aproximada de una hora con 30 minutos por trayecto.

Las/los jornaleros de Santa María contaron con cuatro camionetas (cuyos dueños eran algunos de ellos mismos y entre todos se cooperaba para la gasolina y gastos imprevistos), en dichos autos se acomodaban casi veinte personas en cada una, de manera riesgosa y poco comfortable. Ellas/ellos salía a las 4:30 am para llegar al rancho a las 6:00 am y comenzar la jornada ordenada de 6:00 am a 4:00 pm, con una hora para comer. En esta camioneta más de la mitad fueron mujeres, muchos de ellas/ellos tenían de 14 a 18 años. Ya que con un permiso de sus padres (que normalmente también laboraban ahí, podían enlistarse como trabajadores/as).

Ellas y ellos trabajaron por la cantidad de \$100.00 MN al día de esta forma, el contrato laboral fué por 3 meses, con posibilidad de renovación y seguro social por el tiempo que laboraran en la empresa. Sin embargo después de dos renovaciones, se despidieron masivamente, quedando solamente los veinte trabajadores/as con mayor desempeño y productividad. Esto basado en las mediciones cronométricas de quienes sembraran mayores pencas de nopal por minuto. Los trabajadores que lograron permanecer en la empresa fueron hombres adultos jóvenes y físicamente fuertes. Así como dos mujeres que quedaron relegadas a aspectos de limpieza o logística del

¹⁶⁵ Cabe aclarar que esta experiencia, es solo es un caso de monocultivo de nopal, en el que el tipo de trabajo asalariado que prepondera es el jornal agrícola. Se retoma y expone ahora, por la experiencia y la información previa por parte de la investigadora de esta tesis, para contextualizar con datos empíricos la temática abordada. Así mismo, relevante mencionar que el rancho “Los Ángeles” pertenece a la empresa GPEL: Grupo Productor de Energías Limpias, cuyos socios comerciales son empresarios y políticos de la ciudad de San Luis Potosí, con accionistas nacionales de compañías con alto poder económico y político, ellos son apoyados a su vez por instituciones como la Financiera Rural y la SAGARPA.

espacio. Las/los trabajadores de edad avanzada o aún muy jóvenes fueron despedidos, conociendo esa lógica de “competitividad”. Como menciona Catherine Galaz: “no es exageración en nuestros días afirmar que la mayor parte de los habitantes del planeta en edad de trabajar, lo hacen en situación de precariedad; es decir, en condiciones contractuales mínimas en las que la principal afectada es a estabilidad de los trabajadores”.¹⁶⁶

En el transcurso de esta observación hubo lesionados por intoxicación y varios accidentes con "machetazos". Frecuentemente tuvieron problemas con los automóviles, ya que son camionetas viejas susceptibles a averiarse. Aunque afortunadamente no hubo accidentes graves, coincidió el accidente del Huizache, referido anteriormente, y fue cunado más de la mitad de jornal de Santa María, al ser negada su petición de un transporte por parte de la empresa, especialmente las mujeres y los menores se vieron obligados a renunciar a este trabajo por el temor a que les ocurriera algo similar. Lo cual, considero, si era factible dadas las condiciones y la frecuente exposición de riesgo cotidiano.



IMAGEN 1: Jornaleros recolectando nopal en el Rancho "Los Ángeles", Mayo, 2014 (fotografía propia).

¹⁶⁶ *Op. Cit.* Galaz Catherine, 2006, pp. 37.

Aunque los fenómenos en torno al jornal agrícola son interesante (al menos en el caso observado del rancho “Los Ángeles”), ya que se generan cooperativas de quién va a llevar de comer qué y cuándo, torneos de fútbol, se establecen relaciones erótico-afectivas y amistosas nuevas, recreaciones extra-laborales grupales etc. Sin embargo, también se suscitaron conflictos en el interior de los trabajadores, rivalidades entre los de Santa María y lo del ejido de “La Palma” periferia de Soledad de Graciano Sánchez, chismes, etiquetas entre las mujeres, misoginia entre otras agresiones.

Una de las observaciones más relevantes es la relación trabajador-empleador-dueños de los medios de producción. Ya que los trabajadores cuando se encuentran en las plantaciones haciendo el trabajo físico, casi no están en presencia de dichos jefes. Sin embargo, en el interior de las oficinas los trabajadores/as se encuentran completamente ajenos al trabajo físico/manual de los trabajadores en el predio de "Los Ángeles". En las oficinas administrativas del rancho constantemente surgió una preocupación completamente volcada en términos de productividad, de números y estadísticas de crecimiento y costos/beneficio, en perjuicio de la precarización e invisibilización del bienestar y la justicia del trabajador asalariado. Galaz, retoma a Gorz diciendo que:

[...] esta precarización es consecuencia del paso de una sistema de producción fordista (jerárquico, estandarizado, repetitivo, a gran escala y de largo plazo) a uno posfordista (horizontal, diversificado, innovador, a menor escala y de corto plazo). De este modo, de una concepción materialista (como fruto de la visión calvinista) de ser un medio para el desarrollo y la realización personal, se convierte en un lugar donde la persona deja de ser ella misma para convertirse en un engranaje del proceso productivo.¹⁶⁷

Cabe resaltar que los trabajadores de oficina de esta empresa son en su totalidad hombres adultos, con excepción de dos mujeres secretarias. Por lo que el bienestar de las/los trabajadores queda completamente invisibilizado. Ellas y ellos son vistos más bien como máquinas de trabajo absolutamente reemplazables y sin particularidades subjetivas. Los empresarios en turno se

¹⁶⁷ *Op. Cit.* Galaz Caterine, 2006, pp. 38-39.

relacionaban con el/la trabajador(a) del jornal de formas poco empáticas, racistas y clasistas, discriminatorias.

Esto además con un completo desinterés de los procesos laborales en el campo, ya que frecuentemente se hicieron exigencia de mejorar de la productividad, pidiendo que se quedaran más horas. En la observación se pudo percibir como para ellos solo existe la productividad en términos de crecimiento abstracto costo/beneficio, las personas solo son medios para este fin y nada más.

Estas dinámicas indolentes ponen en manifiesto el sistema colonial/moderno, y además racista y discriminatorio en el que hoy en día vivimos en la cotidianidad, inclusive periférica incluyendo en los ámbitos laborales, como lo es el jornal agrícola industrial en San Luis Potosí capital, en el municipio de Soledad y la periferia de la capital potosina en general.



IMAGEN 2: Trabajadores preparando la tierra para la siembra del nopal (Junio, 2014, fotografía propia).

En esta empresa, cuando se suscitó algún conflicto o demanda jurídica por parte de algún trabajador (a), inmediatamente se contrademanda, llegando a extremos de conflicto con tal de no ceder a las peticiones del trabajador(a). Considero que muchos de estos comportamientos de mando de los

jefes hacia los trabajadores agrícolas es una cuestión de relaciones de poder, de “supremacía” naturalizada, inclusive racista, además del género y clase, como lo sugiere la teoría decolonial.

El perfil del/la trabajador/a en este caso, fueron campesinos y campesinas, provenientes de zonas rurales como Santa María de Río en San Luis Potosí y de localidades ubicadas en el interior del municipio de Soledad de Graciano Sánchez. En gran medida habitantes de la periferia de Soledad con linderos a los ámbitos rurales. En estas observaciones, en términos generales, destacó una seña particular; dichas personas trabajadoras de la periferia de Soledad, cuentan con una identidad ambivalente, ya que por una parte existe una pertenencia a los ámbitos urbanos (de la periferia) y por otra parte, una familiaridad con los ámbitos rurales y sus prácticas agrícolas.

Otra observación particular fue que los jornaleros aunque generan lazos afectivos entre ellos, es poco frecuente que se establezcan lazos con los contratantes o la empresa como tal en términos generales. Lo anterior debido que al insertarse en estos procesos de cambio constata y contratos laborales marginales, cambiar de empresa y rubros es frecuente, como lo señalan los estudiosos de la globalización industrial.

Es por lo anterior que considero que en el trabajo jornal, además de esa marginalidad, ausencia de derechos fundamentales, pérdida de epistemes de producción propias, se manifiesta dicho estrés e inestabilidad que configura patrones de comportamiento que pueden llegar a ser considerados alienantes. Como lo menciona Rodrigo Prieto, el trabajo pasa:

De ser un instrumento para conseguir una calidad de vida digna, se va convirtiendo poco a poco en fuente de falsas y superfluas necesidades. De ser un espacio de encuentro cordial, diálogo y compañerismo, se va transformando en pista de alta velocidad que da lugar a la desenfrenada carrera de las ambiciones personales, en este contexto, la solidaridad se pierde en el desván de lo inútil.¹⁶⁸

Otro ejemplo al respecto es el fenómeno de los jornaleros de San Quintín, fenómeno que también está relacionado y es consecuencia directa de la agroindustria ya que “la SAGARPA calcula que, en 2014, Baja California fue el quinto estado con mayor valor de exportaciones agroalimentarias,

¹⁶⁸ *Op. cit.*, Galaz Caterine, Prieto, Rodrigo, Economía Solidaria: de la obsesión por el lucro. Nordan/ Comunidad del Sur, Uruguay, 2006, pp. 29.

con casi 800 millones de dólares, contribuyendo de manera importante a esta cifra el Valle de San Quintín”.¹⁶⁹ Es decir, los jornaleros de San Quintín son absorbidos por esta forma de producción industrial, acaparadora y en gran medida causante de los procesos de descampesinización, de salarios y contratos precarios, además del riesgo físico y social al que se encuentran expuestos, como sucede también en el resto del país, incluyendo el estado de San Luis Potosí.

La lucha de los jornaleros de San Quintín es un ejemplo claro del señalamiento social y de la normalización del abuso y marginación de las/los trabajadoras de la agroindustria. Es por lo anterior que en cuanto ellos comienzan a elaborar y accionar reclamos a favor de su dignidad laboral y física, el sistema industrial reacciona inmediatamente por medio de la violencia y la represión. Los dueños de los medios de producción difícilmente toleran la autonomía de los trabajadores, considero que esto es, una vez más, por la racionalidad eurocéntrica que naturaliza la supremacía de un grupo por sobre otro, tanto por el género, la clase y la "raza". Cuestiones naturalizados por los sistemas de creencias y ámbitos de acción abusivas de estos individuos, cuya lógica está basada en la competitividad y la supremacía de unos sobre los "otros", finalmente el reflejo de la racionalidad instrumental occidental colonialista.

La cantidad de trabajadores en estas condiciones es bastante considerable en México, y en San Luis Potosí a nivel estado se manifiesta en las diferentes regiones como ya se hizo mención. Haciendo un análisis crítico para la compleja comprensión del fenómeno, es evidente que el trabajo agrícola en el paradigma del monocultivo y la agroindustria es alienado, en el sentido que separa a los individuos y las colectividades de sus propios sistemas de acción coherentes con las propias epistemes, ontologías y producción a un ritmo lógico y cimentado en la identidad e historia particular.

En términos de dignidad laboral ¿Realmente el trabajo agrícola en la agroindustria es respetuosa de la dignidad de sus trabajadores? ¿Hasta qué punto y “para quienes” los derechos humanos están siendo atravesados en estas prácticas? Las respuestas en este sentido parecen obvias, sin embargo, considero pertinente su apertura para la reflexión posterior en la que se contrastará con los modelos de producción comunitaria/agroecológica/tradicional en la que algunas familias y

¹⁶⁹ LARA Álvarez, Jorge, “¿Quiénes son los jornaleros agrícolas de San Quintín? (I)”, *El Economista*, México, Mayo, 2015.

comunidades están trabajando/produciendo/consumiendo en las agri-culturas en resistencia, como sucede en la creación de cooperativas, en las escuelas campesinas, y creación de mercados basados en economías solidarias.

2.3. Agri-Culturas en Resistencia

A pesar de todo lo expuesto anteriormente, acerca de las dinámicas laborales, económicas y sociales de la agroindustria, del popularmente llamado jornal agrícola, por un lado, y los proyectos y programas gubernamentales asistencialistas y neo-colonizantes hacia el campo, el monocultivo y el jornal agrícola por el otro. Es menester de esta tesis abordar detalladamente los procesos y dinámicas agrícolas en resistencia, en específico en caso de producción de piloncillo con prácticas agroecológicas. Desde la producción tradicional y agroecológica, hasta la dignificación del campesinado y el trabajo agrícola a corta escala, con una identidad alineada con la dignidad que tiene que ver con un trabajo ligado a valores como la reciprocidad y la solidaridad, los ritmos de la naturaleza y el ser humano como un ente más en el planeta, es decir, pasar de un paradigma antropocéntrico explotador, a un ecocéntrico holista. Ya que a pesar de que:

En los años setenta, tanto las instituciones desarrollistas como los científicos sociales, estaban en el abrumador debate campesinista. Sin embargo, el agotamiento de tales discusiones sobre el campesinado mexicano derivó en la creación de un concepto de nuevo cuño para etiquetar a la gente excluida del desarrollo en el medio rural. Así pues, el término campesino es redimensionado por el de marginado, es por ello que a partir de la década de los setenta se inicia otro discurso menos populista que contempla el reconocimiento de ciertos grupos considerados como marginados; aquí encontramos a los propios campesinos, pero también a trabajadores, indígenas y personas en situación de indigencia que durante años fueron excluidos del Estado benefactor.¹⁷⁰

Ante la realidad de esa marginación perversamente planeada, con tintes discriminatorios, a favor de la producción basada en la explotación, desposesión y acumulación, las y los campesinos de sur

¹⁷⁰ HERRERA TAPIA, Francisco, “Apuntes sobre las instituciones y los programas de desarrollo rural en México. Del Estado benefactor al Estado neoliberal” Estudios sociales vol.17 no.33 México ene./jun. 2009; pp.18.

global, incluyendo México, han venido resistiendo de diversas y creativas formas ante dichas irrupciones modernas/coloniales. Una de estas resistencias es la producción agroecológica, la agricultura de subsistencia, sustentable, familiar, basada en el conocimiento científico, pero igualmente local por un lado y en la cooperación, la solidaridad económica, el dialogo intercultural y en el comunitarismo por el otro. Aunque invisibilizada por el Estado y sus políticas públicas, los campesinos/as o productores/as agrícolas a corta escala, muchos de ellos ubicados en territorios originarios, han venido resistiendo desde sus parcelas y tipo de producción basada en epistemes rebeldes al poder. La agroecología manifiesta tipos de producción muchas de las veces contradictorias con el sistema económico y político hegemónico y por ello han sido marginalizados y/o atacados, desvinculándolos de los recursos públicos destinados para el campo.

Una importante población de campesinos/as son los que actualmente se encuentran trabajando/produciendo en esta resistencia epistémica agroecológica, es, por lo anterior, menester de este escrito, darles voz a aquellos que han sido históricamente negados y descalificados en sus saberes, experiencias y prácticas. Por todos aquellos trabajadores y trabajadoras del campo, de la siembra, por todos aquellos que conocen y pueden recordarnos, a los que vivimos en la fragmentación urbana, como funciona la naturaleza y sus procesos. Campesinas y campesinos en resistencia, por la dignidad, por la salud, por la identidad propia, por el equilibrio con la naturaleza, por la vida digna de ser vivida, este espacio es para darles voz y visibilización desde esta humilde, pero habrá que reconocer, privilegiada trinchera académica.

2.3.1. Trabajo Digno Agrícola y Campesinado

En el marco de la modernidad, el trabajo ha adquirido dimensiones muy particulares, basadas en la obsesiva e inflexible idea del “progreso y desarrollo” para el lucro, en el cual el trabajo asalariado adquiere niveles de alienación de la identidad propia, del propio territorio y de la comunidad. Zygmunt Bauman, habla de una ética del trabajo moderno en el cual:

Se promovía una ética de la disciplina: ya no importaban el orgullo o el honor, el sentido o la finalidad. El obrero debía trabajar con todas sus fuerzas, día tras día y hora tras hora, aunque no viera el motivo de ese esfuerzo o fuera incapaz de vislumbrar su sentido último. La ética del trabajo habría separado también el esfuerzo productivo de las necesidades humanas se habría dado prioridad a "lo que se puede hacer" por encima de "lo que es

necesario hacer". La satisfacción de las necesidades habría dejado de regir la lógica del esfuerzo productivo y, lo que es más importante, sus límites; habría hecho posible la moderna paradoja del "crecimiento por el crecimiento mismo".¹⁷¹

El trabajo agrícola en el marco de la agroindustria, no es la excepción, el nivel de productividad es igual o más importante que la industria urbana. Con el método de trabajo llamado popularmente "a destajo" es la práctica en los monocultivos contraria a la práctica laborativa en el marco de la agroecología. El trabajo agrícola "a destajo" se refiere al número y rapidez en la que se siembra un solo cultivo en una gran cantidad de tierra, es decir, la rendición física del trabajador/a por en tiempo y espacio. No es lo mismo en este sentido tener una jornada de ocho o nueve horas al día donde se avanza al ritmo propio posible, sino que hay una constante presión y competencia por el *record* de alguien quien siembra mayores pencas de nopal, por ejemplo, en menor tiempo. Y de ahí están basados los parámetros de "un buen trabajador/a". Bauman anota cómo "introducir la ética del trabajo (la educación para poner en práctica el "principio del buen rendimiento)".¹⁷²

Esta dinámicas laborativas crean sistemas de trabajo forzado, de no alcanzar los parámetros de productividad se corre el riesgo de ser removido en la primera oportunidad de la agro empresa en turno. Como continúa Zygmunt acerca de esta:

Manifestación de la misma estrategia era empujar a los trabajadores a una existencia precaria, manteniendo los salarios en un nivel tan bajo que apenas alcanzara para su supervivencia hasta el amanecer de un nuevo día de duro trabajo. De ese modo, el trabajo del día siguiente iba a ser una nueva necesidad: siempre una situación "sin elección".¹⁷³

Justamente esta situación precaria "sin elección" para las y los trabajadores agrícolas y campesinos, considero que es lo que los mantiene atados de manos. Y es justo por el otro lado, como las luchas y resistencias que los que en defensa de las prácticas agrícolas tradicionales y agroecológicas se mantienen con la frente en alto, en contraste con el "otro" vencido por las aspiraciones de los ricos y poderosos. Bolívar Echeverría menciona que:

¹⁷¹ BAUMAN Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Ética del trabajo*, GEDISA, Madrid, 2009, pp. 9-10.

¹⁷² Op. cit; pp.8.

¹⁷³ Op Cit; pp. 20.

La experiencia del que el Otro, vencido por el hombre, se encuentra en proceso de ceder a este su potencia y de incrementar en el aquello que es el principal instrumento de su propia derrota: la capacidad de la tecnocracia de incrementar explosivamente la productividad del proceso de trabajo.¹⁷⁴

Es por todo lo anterior, que ante estos proyectos modernos/coloniales basados en el progreso y desarrollo, que finalmente están sustentados por relaciones laborales injustas y precarias, deben ser vistas con ojo crítico. A la luz de las “alterativas” rescates de conocimientos y luchas campesinas, es decir, presentar opciones viables que permitan el *buen vivir* con opciones materiales y espirituales de vida, y no el sobrevivir “sin elección”. Es necesario, como menciona el académico peruano Boris Maraño, “ahondar nuestras búsquedas de propuestas alternativas que integren en un nuevo proyecto la promesa, nacida en la alborada de la modernidad, de una sociedad racional, democrática, entre iguales, con las prácticas de reciprocidad y de democracia y respeto a la Madre Tierra de los movimientos indígenas”.¹⁷⁵

En *buen vivir* como paradigma superadora de la modernidad, sin una negación absoluta, sino en una reestructuración intermedia entre la univocidad y la equivocidad, en términos de Mauricio Beuchot. El *buen vivir*:

Propone una reorganización de la vida social a partir de la relacionalidad, reciprocidad y complementariedad entre los humanos y con la Madre Tierra, en abierta crítica al Progreso-Desarrollo, proyecto del capitalismo en diversas vertientes, no solo en la económica; también es cultural, surge de la experiencia particular de la modernidad europea y subordina a las “otrxs” culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar (modernizar) bajo principios occidentales para salir de la “tradición” y el “subdesarrollo”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ BOLÍVAR Echeverría, *Definición de la cultura*; FCE/ed. Itaca/UNAM, México 2010, pp. 27.

¹⁷⁵ MARAÑO PIMENTEL, Boris, “Notas sobre la Solidaridad Económica y la Descolonialidad del Poder” Pimentel (*en prensa); pp. 2.

¹⁷⁶ *Ibid.*

La resistencia agrícola, las luchas campesinas están basadas en otras axiologías laborativas, que preponderan la reciprocidad, la cooperación y la comunalidad “entendida como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin la intermediación del mercado”¹⁷⁷ lo enuncia Aníbal Quijano.

Habría que aclarar el porqué es relevante hacer la distinción del campesinado. En campo, en la comunidad teenek Adzulup Poyztén, en las entrevistas y pláticas casuales, las personas se autoidentificaron primero como campesinos y luego como indígenas, aunque la discusión es amplísima, ya que son denominaciones que en países como México es frecuente que se encuentran entrelazadas, pero que pueden existir procesos en tensión.

Archetti y Stolen, estudioso del tema mencionan que “habría cuatro clases sociales: campesinos, *farmers*, proletarios rurales y capitalistas¹⁷⁸. Agregan, además, cómo en el análisis de los grupos sociales de carácter campesino se entiende como “un sistema de relaciones sociales que, basado en el principio de residencia común, regula y garantiza el proceso productivo”.¹⁷⁹ Importante definición que contempla el aspecto productivo a la tierra, no como propiedad en el sentido moderno, sino como el “terruño” en la “parcela”, la “milpa” donde se generan procesos de identidad solidarias, basadas en reciprocidad, en la amistad: un sentido muy particular comunitario de trabajo y producción.

Los procesos de producción, distribución y consumo en algunos grupos campesinos y en pueblos originarios, están basados en otras lógicas, que tienen su sustento en las relaciones de “amistad” como lo he escuchado en varias ocasiones en los procesos de producción de piloncillo granulado en Poyztén. Don Olegario, productor de piloncillo de esta zona, frecuentemente ha manifestado como uno de los intereses de conocer a sus clientes de la capital, es para generar nuevas amistades. En este sentido Rivera Cusicanqui menciona que:

[...] la insistencia de los proyectos de desarrollo [...] intentan crear mecanismos de mercantilización creciente y permanente, que contradicen el carácter flexible y ocasional

¹⁷⁷ QUIJANO (1998) en Maraño Pimentel, *Op Cit*; pp. 9.

¹⁷⁸ ARCHETTI, Eduardo y STÖLEN, Kristine. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Siglo XXI. Buenos Aires, 1975; pp.86.

¹⁷⁹ *Op Cit*; pp. 51

de la articulación mercantil de los ayllus, que (en el mundo andino) es producto de una larga experiencia histórica de contacto”.¹⁸⁰

2.4. Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas

En la actualidad se manifiestan fenómenos en el ámbito rural en los que, desde un diálogo intercultural, se busca rescatar la identidad y dignidad del campesinado, sus formas de vida, de producción y consumo. Formas de consumo que en ámbitos rurales se articula con las necesidades básicas, no acumulativas, en contraste con el consumo de las urbes. Uno de dichos movimientos para la dignificación del campesinado son las escuelas campesinas:

Desde hace más de una década las escuelas campesinas hicieron su irrupción en el escenario político, educativo, político y social en México, [...] donde el camino de las escuelas campesinas ha sido sinuoso; han sorteado adversidades e intereses de poderosas multinacionales; estos espacios educativos han venido a llenar vacíos en esta materia ya que proponen conocimientos y saberes endógenos, culturales y autóctonos.¹⁸¹

El rescate de saberes, de epistemes propias y locales es una de las formas más elementales de la resistencia en el campo y la producción agrícola a corta escala. Es decir, resistir desde la conservación de semillas autóctonas, manteniendo los ritmos de cultivos en armonía con los ciclos naturales, hasta preparando los propios plaguicidas y fertilizantes, provenientes de un conocimiento certero de la naturaleza para beneficio recíproco. A pesar del bombardeo mediático que empresas como Monsanto han implantado, para que las/los campesinos se hagan dependientes. La resistencia y lucha por el territorio en todo el sentido de la palabra, cuidándolo a través de buenas prácticas, practicas milenarias, comprobadas más tarde por la ciencia, ayudan a conservar y a reducir el enorme daño ambiental que ha sido presentando y disminuir la dependencia. Buenas prácticas que además vinculadas a premisas de resistencia y de esperanza por un mejor vivir:

¹⁸⁰ RIVERA CUSICANQUI, Silvia y equipo THOA. *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. Ed. Arruwiyrí. La Paz, 1992, pp. 75-83.

¹⁸¹ MATA GARCÍA, Bernardino (coord.) *Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento*. PISDEC- CIISMER, Universidad Autónoma de Chapingo, 2013, México, pp. 12.

Las escuelas campesinas nos hacen vislumbrar de nuevo la esperanza, pero también el empoderamiento de conocimientos, la organización social y la crítica al sistema dominante. Así como la rica espiritualidad que permea la cultura.¹⁸²

A continuación presento un cuadro con los trece encuentros de escuelas campesinas que desde el 2003 han venido desarrollándose en diferentes espacios y con temáticas referentes a la resistencia campesina y recate de experiencias y saberes:

Lugar, mes y año	Temática
1°. Universidad Autónoma Chapingo Oct. 2003	Situación actual y futuro de las Escuelas Campesinas
2°. Cuetzalan, Puebla Oct. 2004	Experimentación campesina
3°. Chilapa, Guerrero Oct. 2005	Metodología de capacitación campesina
4°. Maní, Yucatán Nov. 2006.	Identidad de las escuelas campesinas
5°. Villaflores, Chiapas Nov. 2007	Escuela de campo para agricultores
6°. Etna, Oaxaca Nov. 2008	Experiencias en Oaxaca
7°. Papantla, Veracruz Nov. 2009	Compartiendo Agri-Culturas de la Región del Totonacapan
8°. Huasteca Potosina Oct. 2010	Compartiendo Agri-Culturas de las Huasteca
9°. Sierra Nevada y región Sur del DF Sep. 2011	Crisis alimentaria, organización rural y futuro del campo mexicano
10°. Chinameca, Morelos Ago. 2012	Educarnos en Libertad. 10 años de las Escuelas Campesinas
11°. Tlapacoyan, Veracruz	Discusión y análisis del futuro de las Escuelas Campesinas

¹⁸² *Op. Cit.*, pp. 12-13.

Ago. 2013	
12° Zona Altiplano, San Luis Potosí	Encuentro Regional de Zonas Semidesérticas.
Ago, 2014	
13° Región Totonaca- Huasteca, Veracruz	Agri-culturas en resistencia
Agosto, 2015	

(Cuadro propio).

Como se puede apreciar, las temáticas de las escuelas campesinas han tenido una evolución en cuanto a preocupaciones con respecto al campo en México y la producción agrícola en resistencia, no impactada por las grandes agroindustrias. Desde compartir experiencia, hasta conocer y dialogar la situación del campo mexicano, en sus semejanzas y diferencias según el contexto, hasta la organización rural, la educación y la resistencia desde la praxis cotidiana en la producción. En el libro de la Universidad Autónoma de Chapingo, Bernardino Mata, uno de los primeros impulsores de las escuelas, describe, cómo el encuentro:

Se inició en 1967 con campesinos ejidatarios de Tabasco y de Veracruz. Con ellos aprendimos “la otra agricultura”, de sus problemas sociales y económicos y de su relación asimétrica y dependiente con los técnicos y funcionarios de diferentes dependencias gubernamentales [...] Toda esa experiencia de más de 30 años, se concentró y se decantó en la construcción de un proyecto de estudio sobre educación y capacitación campesina a nivel nacional. Proyecto que hemos venido promoviendo e impulsando con otros compañeras y compañeros, maestros y maestras de la Universidad Autónoma de Chapingo, y otras universidades y, también, con campesinos y campesinas de diversas regiones del país.¹⁸³

El esfuerzo académico por vincular saberes científicos/tecnológicos, con los saberes culturales, prácticos de las/los campesinos de diversas partes de México para compartir experiencias y dificultades, pretende potenciar los recursos que el/la productora agrícola para seguir resistiendo ante la dura realidad del campo que históricamente ha sufrido los embates y opresión política y económica por parte de la agricultura capitalista. Mendoza habla de cómo:

¹⁸³ *Op. Cit.*, pp. 23.

Ante nuestra compleja realidad rural, y una pobreza prevalente y agudizada en el campo mexicano escenario que es habitado todavía por el 25% de la población del país y que representa casi 25 millones de campesinos y de habitantes de pueblos originarios; y, donde, hoy, esa población solo obtiene ingresos por trabajo independiente agrícola y no agrícola en el orden de 16. 5% y gran parte de su economía se sostiene con recursos que provienen de subsidios públicos en el orden del 40.3 por ciento.¹⁸⁴

En este sentido las escuelas campesinas son impulsores del *buen vivir* con toda la complejidad que el concepto significa. Armando Bartra se refiere a éstas cómo:

Vivir bien en el campo y luchar en conjunto con los campesinos y campesinas ahora empobrecidos por las circunstancias, pero ricos en experiencia y conocimientos ya que han luchado por “un medio ambiente sano, del abasto adecuado de alimentos de calidad (sanos y nutritivos), el control de los propio recursos, el auto gobierno, el respeto y fomento a la cultura tradicional y los derechos de género, todo ello como parte insoslayable de la vida buena”.¹⁸⁵

La vida buena para el campesinado se encuentra inevitablemente relacionada con la producción agrícola ecológica, tradicional sustentada en procesos autónomos, en tensión en mayor o menor medida a las empresas y gobiernos que han planificado procesos de descampesinización y dependencia de producción, distribución y consumo. El crear espacios de diálogo campesino nacional, es ampliamente nutritivo y fortalecedor, ya que las/los campesinos de diferentes regiones del país, pueden conocer otras parcelas, otras milpas, otras formas de producción alternativas para el empoderamiento campesino, diferente al que el sistema predominante ha impulsado por medo de dinámicas asistencialismo.

¹⁸⁴ MENDOZA Zazueta J.A. “La reconfiguración del medio rural”. La Jornada del campo. No. 58, México D.F, 2012.

¹⁸⁵ BARTRA, Armando, “Vivir en el campo”. La Jornada del Campo. No. 58, 21 de julio, México, 2012.



IMAGEN 3: Totonaco, danzante de la zona Huasteca- Papantla, Veracruz, en el marco de la inauguración del 13° Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas, lona con frase de Mauricio Beuchot, 2015. (Fotografía propia).

En los encuentros de escuelas campesinas se busca “intercambiar saberes de campesino a campesino con productores de otras regiones del país”¹⁸⁶ para de esta manera articular luchas, luchas que en muchas ocasiones de manera aislada pierde fuerza y sentido, y que lo recobran justamente en la unión y empatía con otros procesos en otros espacios, con otros campesinos/as que entienden sus problemáticas. El compartir, escuchar y aprender de otras experiencias de vida y producción enriquece e inspira la vida cotidiana de muchos de las/los campesinos. Como ha sucedido en varias ocasiones cuando, por ejemplo, después de los encuentros, los productores/as de café de Veracruz viajan a las milpas de las/los compañeros de Chiapas para intercambiar experiencias de producción con métodos agroecológicos. O los productores de caña de Oaxaca viajan a la huasteca potosina a conocer el proceso metodológico y tecnológico para la elaboración de piloncillo granulado “orgánico”.¹⁸⁷ Como se menciona en el libro conmemorativo a los 10 años de los encuentros de escuelas campesinas:

¹⁸⁶ MATA GARCÍA, Bernardino (coord.) Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento. PISDEC- CIISMER, Universidad Autónoma de Chapingo, 2013, México, pp. 69.

¹⁸⁷ Más adelante se elaborara un apartado para explicar lo que se entiende por “orgánico” desde la visión agroecológica.

Se ha planteado que los procesos de educación y capacitación que impulsa las Escuelas Campesinas deben partir de las *comunidades de aprendizaje* que ya funcionan en la vida cotidiana y que expresan el entramado social, las relaciones de comunicación a través de redes de confianza, de solidaridad, apoyo mutuo, de cooperación, de reciprocidad, algunas de ellas, además, como parte de relaciones de amistad y de parentesco, consanguíneo y ritual, a través de las cuales las comunidades campesinas, han compartido sus experiencias, sus innovaciones, y sus errores, como parte de su vida, a lo largo de su vida, en el diario acontecer, como parte de la *escuela de la vida*. Experiencias que han logrado incidir en un *proceso social de construcción de saberes*, de manera autónoma, las más de las veces, además de ser experiencias que inciden en un *aprendizaje significativo*, porque en ello va su modo y sus medios de vida.¹⁸⁸

Además de lo anterior, las escuelas campesinas están vinculadas a movimientos que fundamentados en la educación popular desde “Freire motivaron una infinidad de movilizaciones transformadoras en los 70s y 80s, con frecuencia de la mano de las luchas revolucionarias alimentadas por el marxismo y la diversidad de izquierdas, pero siempre enfatizando la necesidad de tomar en serio los conocimientos de los pueblos”.¹⁸⁹ Tomar en serio los conocimientos, experiencias y formas de vida y de producción y de consumo, considero, no sólo deben de tomarse en serio sino, deben ser ejemplos y maestros de producción/distribución y consumo, responsable, respetuoso con la naturaleza, y basados en un trabajo/producción y economía solidaria, recíproca y ecológica.

Lo anterior debido a que la pérdida de saberes agrícolas tradicionales está sumergido en el fango del proyecto económico y político de dependencia y descampesinización como ya se discutió con anterioridad Daniel Hocsman, estudioso argentino de los procesos de descampesinización menciona que:

¹⁸⁸ MATA GARCÍA, Bernardino (coord.) Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento. PISDEC- CIISMER, Universidad Autónoma de Chapingo, 2013, México, pp. 243.

¹⁸⁹ ESCOBAR, Arturo, Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América, Colombia, 2015. (*En prensa).

Es el campesinado por definición una clase históricamente en tensión y conflicto; su visibilización -nominación mediante- lo torna particularmente incómoda para un modelo de producción dominante que ignora la diversidad cultural y productiva existente dentro del sector agropecuario y pretende (o desea) verlo constituido por productores “viables” en consonancia con los planteos del paradigma del capitalismo agrario.¹⁹⁰



IMAGEN 4: Totonacas en el ritual para pedir permiso, Agosto, 2015. (Fotografía propia).

2.4.1. Experiencia zona huasteca Totonaca, Papantla, Veracruz, 2015

El movimiento de escuelas campesinas en nuestra América es amplia, y tiene diferentes expresiones según las organizaciones y perspectivas, sin embargo, se comparten puntos en común, como el rescate de experiencias locales de producción campesinas y el empoderamiento y fortalecimiento del campesinado y sus modos de vida, sus concepciones de *buen vivir*, de bienestar, sus aspiraciones y vida digna. Es decir, un sistema basado en la economía solidaria, la educación popular y la agroecología. Los encuentros de escuelas campesinas, organizados por la Universidad Autónoma de Chapingo a los que me refiero en este escrito, no son la excepción, siendo uno de los encuentros nacionales con mayor empuje y consolidación en México y con una relevante

¹⁹⁰ HOCSMAN, Luis Daniel, “Nuevos sujetos para el desarrollo rural modernizante. Perspectivas Rurales”. *Nueva época*, Año 13, N° 25, 2015, pp. 24.

participación campesina de diferentes regiones del país, con vinculación estudiantil y académica considerable.

El pasado agosto del 2015, viajamos en el marco de la universidad al 13° encuentro de escuelas campesinas realizada en la zona totonaca Huasteca en Papantla Veracruz. Salimos a la media noche de un autobús rentado por algunos profesores de la carrera de Agroecología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. El encuentro del año anterior, se llevó a cabo en la zona altiplano de San Luis Potosí, por esta razón, en este año se contó con algunos productores y productoras de esta zona del estado que viajaban sin costo en este transporte. Tres jóvenes adultas representando Charcas, cuatro hombres adultos representando al municipio de Venado, algunas/os productores campesinos de la huasteca, alrededor de 10, y varias/os estudiantes y egresados de las carreras de agroecología y de la maestría en ciencias ambientales, así como algunos antropólogas/os, etc.

Tardamos alrededor de seis horas llegando aproximadamente a las 6:00 am, a la zona de Papantla a un parque ecológico de reserva. Poco a poco fueron llegando de diferentes transportes, con académicos de algunas universidades del país, organización de la sociedad civil, estudiantes de diferentes disciplinas y grados académicos. Así como también, por supuesto, los diferentes productoras y productores campesinos de diferentes zonas y regiones del País, desde Yucatán, Chiapas, Oaxaca, Chihuahua, Estado de Mexico, Morelos, Guanajuato, Puebla, San Luis Potosí, y por supuesto los anfitriones de este encuentro, los veracruzanos, con identidad totonaca que mostraron desde un inicio del encuentro.

Se pudo observar que las y los participantes totonacos encontraban en este encuentro una oportunidad para manifestar su identidad, su lengua, cultura de vestimenta y producción local. Ya que afirmados desde la resistencia agroecológica, se encontraban vestidos con sus trajes tradicionales, como se muestra en la IMAGEN 3. Hombres y mujeres con paliacates de colores con algún bordado de flores, o nombres de regiones. Además en reiteradas ocasiones destacaron su identificación con la gastronomía local, la cual tenían preparado para todos los participantes foráneos. A medio día comenzó el ritual de permiso a los dioses ancestrales ofrendas en agradecimiento a sus dioses ancestrales, entre humo, olor a incienso, flor de cempasúchil, licor, comida y veladoras, que con bailes, rezos y saludos a los cuatro puntos, comenzó la ceremonia la

cual duró aproximadamente dos horas. Curanderos, parteras y practicantes de la medicina tradicional totonaca, después de la ceremonia de limpia para todos los asistentes bailaron pidiendo a los dioses un año de prósperas cosechas, salud y bienestar para la comunidad, avanzando al ritmo del violín y la guitarra y más tarde de una orquesta con instrumentos de viento. Dicho ritual, es llevado a cabo por el consejo de ancianos Totonacas, quienes piden permiso a los dioses del Totonacapan y realizan una ofrenda a la Madre Tierra para que se lleve a cabo el encuentro de la mejor manera y así dar inicio a la ceremonia de inauguración y apertura del encuentro.



IMAGEN 5: Jóvenes totonacas con su atuendo tradicional, mujer totonaca, con atuendo tradicional, caminando hacia la inauguración en el parque reserva ecológica (Fotografía propia).

Después de la ceremonia sagrada a la Madre Tierra, comenzó la inauguración “formal” del evento, con las autoridades locales, líderes campesinos e indígenas y algunas autoridades gubernamentales, aunque estos últimos enviaron a algún suplente en su mayoría. Poco a poco pasaron a hablar algunos de los representantes de los diversos espacios que participaron. La mayoría de las intervenciones se hicieron denuncias a los abusos por parte de autoridades y de las dificultades que tienen como campesinos/as en resistencia. Así como la falta o desfase de los apoyos institucionales, y la urgente recuperación de otro tipo de producciones ecológicas y solidarias. Sus

preocupaciones e inquietudes, como lo manifestó Don Jorge, campesino totonaco de la zona, iban en ese sentido, expresando cómo:

Hay que estudiar la materia, hay que estudiar la energía, establecer compromisos de trabajo entre nosotros los campesinos. Construir una agricultura campesina, con economía campesina. Se equivocó el modelo neoliberal, dijo que éramos tontos, ignorantes y por eso inventan programas que son paleativos, que son asistencialistas, y por eso no estamos de acuerdo con esos tratos. (Don Jorge, Papantla, Agosto, 2015)

Otro tipo de consternaciones surgieron ante la falta de conocimiento y empatía por los círculos institucionales en el poder, que sin un conocimiento previo, desarrollan “proyectos” y apoyos para el campo que se encuentran descontextualizados y en una completa incoherencia, lo cual termina siendo una anulación a su dignidad y una especie de neo-colonialismo como ya se había descrito anteriormente. Don Daniel de 65 años, productor de caña de azúcar de la región totonaca de Papantla comentó en el marco de la inauguración que:

Para mí es un orgullo y una satisfacción, porque en todos mis años, no he necesitado que el gobierno me ayude y lo digo con mucha satisfacción porque siempre hemos estado nos engañan con promesas de que nos van a ayudar y a estas alturas tenemos profesionistas y con muchas ganas de seguir trabajando en lo agroecológico, porque eso es lo que nos ayuda a nosotros y a la naturaleza. Sabemos hacer muchos productos para saber fumigar que nos da la Madre Tierra, hemos tenido la gran oportunidad de aprender eso. Y hoy lo ayudamos a quienes dicen que no hay cómo controlar plagas y enfermedades y la verdad es que sí. Y tan sencillito y no nos contaminamos ni somos dependientes, porque son yerbas que tenemos al alcance de la mano, ya que para producir un litro nos sale en 30 centavos, y los químicos además de que son un peligro nos salen hasta 100 pesos. Que desde el momentos en que lo estamos tocando ya nos estamos contaminando, y contaminando nuestra tierra. Eso es el trabajo que hacemos los productores que nos resistimos de la zona norte de Veracruz, tenemos 10 años trabajando con los maestros y estudiantes de Chapingo, y otros compañeros campesinos que nos escuchamos de verdad y queremos reforzar nuestra comunicación porque nos hemos enseñado a recuperar prácticas. (Don Daniel, Papantla, Agosto, 2015).

Este tipo de reclamos y de manifestaciones, aunque dichas en un contexto de discursos elaborados, representan una percepción que las y los campesinos en resistencia tienen. Puede decirse fácil, pero la problemática rural, es una realidad sistémica que históricamente es invisibilizada, negada y bombardeada con los llamados “paquetes tecnológicos” que incluyen semillas modificadas, agroquímicos, fertilizantes y productos altamente tóxicos que pretenden el control de plagas, pero que nos dañan y dañan a la naturaleza, además de generar dependencia económica. Visibilizar, reconocer y afirmar con empatía y simetría a los campesinos/as en resistencia y sus producciones y trabajo altamente digno, es también una forma de activismo, una forma de resistencia.



4ª

IMAGEN 6: Don Daniel, hablando en la inauguración. Papantla, 2015. (fotografía propia).

Jorge, productor de mezcal en Chinameca, Morelos, manifestó algunas de las dificultades a los que tienen que enfrentar y muchos otros que tienen que evitar, mencionando como:

Hay que cuidar el medio ambiente y el suelo, entendemos que el gobierno, ni municipal, ni estatal y menos el federal, va a arreglar los problemas del pequeño productor ya que ellos solo apoyan a los grandes proyectos productivos, y a los pequeños se bastan con proyectos asistencialistas, ya que quisieran que desapareciéramos, pero nosotros nos negamos a desaparecer. Por eso, es muy importante que los que estamos involucrados con escuelas campesinas sigamos manteniéndonos unidos. Que ese es el camino para salir adelante y

exigir que los pequeños productores seamos atendidos como nos lo merecemos y que no nos traten como limosneros. Ya que pareciera que alrededor del país necesitamos dos SAGARPAS, uno para pobres y otro para ricos, ya que las reglas de operación que están hechas para apoyar a estos últimos, y a los pequeños no nos bajan de limosneros. Las cifras del CONEVAL no nos dejan mentir, este año ingresan a las cifras de la pobreza 2 millones y medio. Gracias a esas reglas de operación que no benefician a nada a los que menos tiene. Por eso en campañas políticas, pueden venir, todo tipo de candidatos y prometen que ahora si habrá infinidad de apoyos para el campo pero todo eso es mentira porque para que eso suceda, se tiene que cambiar las reglas de operación obsoletas para el campo mexicano y hacerla acorde a la necesidades del pequeño productor o sea para el que menos tiene. Con escuelas campesinas, yo creo que debemos hacer un frente común para exigir cambios para que la realidad del campo sean otros. Como aquí en las escuelas campesinas que es una gran idea para recibir e intercambiar información de campesino a campesino (Jorge, productor agrícola, Chinameca, Morelos, Papantla, 2015).

¿Qué hacer con la realidad del campesino/a en México? Las escuelas campesinas, considero, y de acuerdo a las observaciones en campo, son espacio de catarsis en primer lugar, donde las/los productores y campesinos/as, pueden expresar sus inconformidades, indignaciones ante los abusos del sistema y sus instituciones. De igual forma, expresar la impotencia del sistema económico que les oprime, así como manifestar y compartir las prácticas y conflictos cotidianos a los que se ven expuestos en el trabajo agrícola: sequías, pérdidas de cosechas, plagas, intercambio de semillas, biodiversificación etc, para de esta forma fomentar un dialogo simétrico y experiencial, no retorico, y hacer emerger soluciones en conjunto.

Considero que estos encuentros, son un momento de reflexión y dialogo simétrico, que para algunos de los participantes es muy poco frecuente, además de la oportunidad de salir fortalecidos y con esperanza, al mirar y compartir sus experiencias en el campo, crear redes de apoyo y colaboración, con otros campesinos/as con los que tienen mucho que dialogar. Como menciona el agrónomo Bernardino Mata:

La conveniencia de aceptar y estimular la iniciativa y el saber campesino, de realizar un dialogo incluyente, de trabajar de manera horizontal (de igual a igual), sin imposiciones ni

jerarquías, de promover actividades cooperativas, de rescatar y promover la cultura de los pueblos originarios, de generar y acompañar procesos de desarrollo tecnológico participativo, de compartir ideas, experiencias y recursos físicos y económicos.¹⁹¹

Como he mencionado a lo largo del escrito, la resistencia en producción agrícola es un lucha que implica un trabajo cotidiano, disciplinado y paciente, ya que el mantener milpas y tierras y cosechas sanas y biodiversas, basadas en procesos naturales -no dañinos-, que termina por ser una labor digna, un trabajo digno y por los comentarios de los campesinos/as productores tradicionales es también la base de una vida digna, de un *buen vivir*, que vincula la vida humana con la vida natural como un todo. Ramiro, campesino de Tlacuamalco, Estado de México expresó cómo:

Nosotros siendo de clima frio tenemos el corazón caliente, y aquí tenemos frio el cerebro y el corazón caliente ¿porque? Porque debemos actuar de esa manera es parte de la sabiduría que los ancianos nos han enseñado actúa con el corazón caliente y con el cerebro frio para que en el momento dado puedas ganar una batalla. Y es el caso, definitivamente defender el agua, la tierra, el ambiente de las acechanzas de ese sistema destructivo que llamamos capitalismo, no quisiera decir tan claro pero ya lo dije, simplemente nos hiere y nos lastima, de esa forma de maltrato al medio ambiente, al aire al algún, al tierra, y las mentes de nuestra gente. Porque desgraciadamente ha ido penetrando en las mentes de algunos compañeros, que han recibido los maíces transgénicos y bombas para fumigar, para recibir “una ayuda” entre comillas, esto lo observamos y lo vivimos y lo vemos, estamos en esa lucha todos los que estamos aquí. Formando algo que voy a decir ejemplificando con que nosotros cuando vamos a la cosecha del maíz allá en esas épocas en el clima frio amontonamos el maíz, unimos las cañuelas unas con otras y llamamos en ese rato esas cañuelas de maíz nos sostienen y nos dan vida. (Ramiro, Tlacuamalco, Edo. de México, Papantla, 2015)

Una de las compañeras campesinas totonaca, María Eugenia de la comunidad “El Remolino”, en Papantla, Veracruz, también manifestó “Cada uno de nosotros estamos haciendo algo, porque no queremos depender ni dañarnos, porque si tenemos una fortuna de tener un cacho de tierra y estamos comprometidos entre todos para seguirla cultivando y rechazando esa imposición cultural

¹⁹¹ MATA GARCÍA, Bernardino (coord.) Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento. PISDEC- CIISMER, Universidad Autónoma de Chapingo, 2013, México, pp. 35.

que no es exactamente la nuestra”, ella, junto con sus hermanas mantienen un restaurant y una reserva ecológica en dicha localidad que más adelante describiré, ya que fue ahí a la comunidad que asistí en el marco del encuentro de escuelas campesinas del 2015. Y justo las escuelas campesinas cubren, “estos espacios educativos, han venido a llenar vacíos ya que proponen conocimientos, endógenos culturales en la producción tradicional de alimentos”.¹⁹²

Después de la inauguración y el ritual de permiso a la Madre Tierra, las expresiones públicas de los representantes de algunos/as participantes campesinos/as de las distintas zonas del país, se hizo la repartición de las y los participantes en distintas comunidades y regiones de la zona huasteca totonaca en Veracruz, algunos a la zona norte de Puebla, de las diez espacios disponible cada productora/a y campesino/a estudiante o académico, se le da su lugar de acuerdo a su mayores intereses, especialmente entre los campesinos/as productores/as. Es decir, si hay algún productor de café de San Luis Potosí, lo que más le convenía era hacer la visita con alguna familia productora de café de la zona, igual con la caña, o con la producción de algo en específico. Más adelante en el análisis de Poyztén se describen los procesos de intercambio de saberes que sucedió en ese espacio. Debido a que el interés de esta investigación era acompañar el proceso de los productores/as de piloncillo granulado de Poyztén, en la Huasteca Potosina, nos alistamos a donde ellos mismos fueron, a la comunidad “El Remolino” Papantla, Veracruz. Por lo que dedicaré un pequeño apartado a describir esa experiencia.

Antes de ello, destaco cómo los encuentros de escuelas campesinas son una instancia de capacitación donde los campesinos aprenden a desarrollar diversas habilidades y descubrir recursos, para organizarse y actuar en beneficio de la comunidad. Ya que como se mencionó en diversas ocasiones “para las escuelas campesinas, la soberanía alimentaria es la meta”. Soberanía alimentaria genera soberanía de vivir, de un *buen vivir*. En el posterior abordaje específico en Poyztén con los productores/as de piloncillo granulado se tratará de conocer que tanto estos procesos y diálogos interculturales y de educación popular como sucede en estos encuentros, considero, son promotores de *trabajo digno y buen vivir*.

¹⁹² Op. Cit, pp. 46.

2.4.2. Comunidad “El Remolino”, Papantla Veracruz en el marco de la Escuelas Campesinas

Como se mencionó en la investigación de campo, con el fin de conocer con mayor detalle las experiencias y participaciones de los/las productores de piloncillo de Poytzén Tancanhuitz. Ellos y ellas llevan participando seis años en las escuelas campesinas, y por su propia voz sabemos que de esos encuentros ha surgido mucho de lo que hoy día han desarrollado. Por lo anterior acompañamos su experiencia en la comunidad “El Remolino”. Esta localidad, que como se muestra en la imagen, tiene un total de 1,225 habitantes en el 2010, según el catálogo de localidades SEDESOL, así como es catalogada, -al igual que el 90% de los espacios donde residen los pueblos originarios en México- con un grado de “marginación alto”, y al llamado “rezago social” medio, clasificaciones que surgen absolutamente desde la modernidad/colonialidad del poder que posteriormente se analiza.

Como ya se ha discutido anteriormente los términos que han utilizado las instituciones gubernamentales, responden aún a un tipo de racionalidad instrumental moderna, que busca mantener en la dependencia, sin poder y agencia a todo aquello que represente un peligro a su proyecto económico global. Por lo que es importante aclarar, que en el marco de esta investigación estos parámetros y mediciones son cuestionados desde el paradigma del *buen vivir*.

En El Remolino, los/las participantes, incluyendo algunos productores de San Luis Potosí, tanto del altiplano como de la zona huasteca, fuimos recibidos por una familia totonaca autodenominada como “emprendedora”, con Julio, la señora Rosario y sus tres hermanas, encargadas de la administración de un proyecto de la localidad impulsado por la CDI, de un restaurant ecológico y la conservación y paseos eco turísticos a la reserva ecológica “El Remolino”.

El primer día fue una plenaria en la noche, después de presentarnos cada uno/a de los participantes, describiendo nuestro interés personal en asistir al encuentro, y a esa sede en particular, lo que queremos aprender y lo que venimos a enseñar. Ya que uno de los lemas implícitos de las escuelas campesinas retomada de la educación popular es que “todos aprendemos de todos, todos somos maestros y alumnos”. Fue relevante lo que cada uno tenía que decir debido a las que enseñanzas que cada uno/a aportaría en el lugar y con el resto de los/las compañeros/as. Por el contexto, pude notar que los conocimientos técnicos y metodológicos fueron muy tomados

en cuenta por los campesinos/as. Después Rosario y sus hermanas, nos platicaron toda la historia de la construcción del restaurant y del manejo de la reserva natural, de todo lo que ha significado, de los retos, dificultades y satisfacciones que esta ha traído consigo.

Al día siguiente nos levantamos a trabajar la milpa, cada quien en alguna labor, igualmente en la preparación de alimentos y de todo lo demás, es decir, uno de las características en las escuelas campesinas es la labor colectiva en las que todos/as participan en las actividades y que hacer del día a día, sean los que sean, adaptadas al ritmo de los lugareños. Las actividades en El Remolino, como en la mayoría de la vida rural, las prácticas cotidianas comienzan alrededor de las 5:00 am. Así pasaron tres días entre actividades acostumbradas por las mujeres de la cooperativa y plenarios y reflexiones en las noches con cantos y arte.

Terminando la estancia en las diversas comunidades de tres días, en este caso en El Remolino, Papantla, regresamos a la sede central en la reserva en el parque ecológico Papantla, donde los distintos grupos participantes, entre una fuerte lluvia, expusimos la experiencia de cada uno. En ellos se manifestaron ideas, comentarios de mejoras y agradecimientos a los productores/as receptores de visitantes del resto del país. Así mismo se pidió que algún grupo visitante se comprometiera como sede organizadora del próximo encuentro de escuelas campesinas a llevarse en el verano del 2016. La sede quedó en el Estado de México. Después de la clausura, la despedida y el último intercambio de semillas y productos entre los campesinos/as participantes, los visitantes regresamos en autobuses a nuestras regiones de origen con nuevos conocimientos, nutritivos intercambio de saberes y alegría. Sí, finalmente aunque para algunos pueda parecer simple, débil, o lo descalifiquen -partiendo de alguna ideología particular-, estos diálogos, acercamientos, comparticiones, considero, son también constructores de esperanza y *buen vivir*.

La experiencia y afectación de los productores de piloncillo de Poytzén en las escuelas campesinas, que participan activamente desde el 2008 es descrita en el capítulo tercero.

2.5. Agroecología, interculturalidad y nuevas identidades agrícolas

El paradigma de la modernidad/colonialidad, que como se ha mencionado, es regido por una racionalidad dominante basada en la acumulación y explotación, lo anterior ha venido gestando una crisis civilizatoria, en diferentes áreas de la vida, siendo una de las principales la producción

agrícola y la tensión entre su soberanía y la dependencia alimentaria manifestada en las comunidades.

Los pueblos del sur global, los grupos oprimidos, marginados del sistema, pagan con mayor crudeza los costos de dicha crisis. En el campo mexicano, los/as campesinos/as productores agrícolas a corta escala, quienes pueden tener de media a 10-15 hectáreas de tierra, están surgiendo, a partir de la resistencia, la educación campesina y la organización rural, otro tipo de epistemes y prácticas agrícolas y mercantiles, que por medio de diálogos interculturales, e interacciones desde un ciencia comprometida y una ética solidaria, han venido generándose alternativas de vida buena ante la crisis y las marginalidades históricamente generadas.

Dichos hechos responden a una serie de situaciones interconectadas, desde la globalidad hegemónica y sus intentos de dominación cognitiva y cultural, hasta la globalización contra hegemónica que también busca hacer enlace y redes solidarias entre las diversas resistencias y luchas, como las movilizaciones sociales contra Monsanto y la precariedad laboral campesina, como sucede en el movimiento de la Vía Campesina.

La interculturalidad aunque es un concepto de complejo entendimiento y más aún de práctica, por las amplísimas interpretaciones que de esta puedan surgir, es también un concepto central en cuanto a luchas y resistencias en relación al trabajo agrícola. Sin embargo, no considero aquí los intentos institucionales que esconden el fondo dominador e instrumentalista del poder hegemónico. La interculturalidad que abordo en la cuestión rural, son las resistencias conjuntas que van desde diferentes sectores, no gubernamentales, no institucionalistas forzosamente, sino que nacen de movimientos sociales emergentes y luchas locales que se conectan en redes, como ya se ha mencionado. Algunos de ellos son La vía Campesina, los encuentros de escuelas campesinas, la agroecología comprometida con las comunidades y su autonomía y el dialogo intercultural de subjetividades emergentes, tanto de la academia, especialmente de estudiantes, del activismo y simpatizantes, que buscan la justicia y simetría de saberes y prácticas políticas, económicas e interpersonales.

La agroecología es definida por Eduardo Sevilla Guzmán, quien reflexiona sobre los puntos de encuentro entre el marxismo y la agroecología, como:

El manejo ecológico de los recursos naturales a través de formas de acción social colectiva que presentan alternativas a la actual crisis civilizatoria. Y ello mediante propuestas participativas desde los ámbitos de la producción y la circulación alternativa de sus productos, pretendiendo establecer formas de producción y consumo que contribuyan a encarar el deterioro ecológico y social generado por el neoliberalismo actual. Su estrategia tiene una naturaleza sistémica, al considerar la finca, la organización comunitaria, y el resto de los marcos de relación de las sociedades rurales articulados en torno a la dimensión local, donde se encuentran los sistemas de conocimiento (local, campesino y/o indígena) portadores del potencial endógeno que permite potenciar la biodiversidad ecológica y sociocultural.¹⁹³

Uno de los personajes principales en la configuración de agroecología como paradigma científico/social en la década de los 80 es el chileno Miguel Ángel Altieri y su pareja alemana Clara Nicholls, quienes explican cómo:

Un marco teórico cuyo fin es analizar los procesos agrícolas de manera más amplia. El enfoque agroecológico considera a los ecosistemas agrícolas como las unidades fundamentales de estudio; y en estos sistemas, los ciclos minerales, las transformaciones de la energía, los procesos biológicos y las relaciones socioeconómicas son investigados y analizados como un todo. De este modo, a la investigación agroecológica le interesa no sólo la maximización de la producción de un componente particular, sino la optimización del agroecosistema total. Esto tiende a reenfocar el énfasis en la investigación agrícola más allá de las consideraciones disciplinarias hacia interacciones complejas entre personas, cultivos, suelo, animales, etcétera.¹⁹⁴

Es por lo anterior, que considero que la agroecología, no puede ir separada de procesos de diálogos interculturales simétricos y por lo mismo, de los sistemas de vida en su totalidad. Como menciona Altieri, los sistemas se ven afectados –positivamente–, y por lo tanto aunque las identidades

¹⁹³ SEVILLA GUZMAN, Eduardo, *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2011, pp. 13.

¹⁹⁴ ALTIERI, Miguel y Clara I. Nicholls, *Agroecología, Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, Ciudad de México, 2000, pp. 14.

campesinas y agrícolas se modifiquen, con intervenciones educativas, de dialogo y conocimiento de las propias parcelas que modifiquen procesos de producción y consumo a favor del *trabajo digno* y del *buen vivir*. En el capítulo tercero de este escrito, se analiza el caso de las parcelas de los piloncilleros de Poytzén, quienes justamente han experimentado este cambio identitario, por medio de diversos procesos de diálogo intercultural y agroecológico en el trabajo con las parcelas que ha modificados sus formas de vida, en este mismo orden de ideas, Altieri continúa mencionando como:

La agroecología ha surgido como un enfoque nuevo al desarrollo agrícola más sensible a las complejidades de las agriculturas locales, al ampliar los objetivos y criterios agrícolas para abarcar propiedades de sustentabilidad, seguridad alimentaria, estabilidad biológica, conservación de los recursos y equidad junto con el objetivo de una mayor producción.¹⁹⁵

Esto parece contradictorio en un mundo donde se prepondera mayor cantidad de productividad al menor costo. En este matiz, la agroecología es un paradigma que rompe con esta noción, ya que la forma de aprovechamiento territorial a la par de una visión totalizadora, holística de este mismo manejo, considero que tiene potencialidad de ser revolucionaria, en el sentido de dan los fundamentos materiales para la autonomía y la soberanía.

Por un lado, como se explicará posteriormente en el caso de Poytzén, la producción desde la socio-bio-diversidad en la agroecología promueve soberanía alimentaria, ya que provee a los campesinos y campesinas formas para generar variedad de especies y por lo tanto de producción, brindando mayor salud a los suelos y mayor insumos de calidad (y en ocasiones en cantidad) a los cuerpos de las y los trabajadores de la tierra, ya que con un número mucho mayor de especies, que abonan a una producción que piensa y siente el bienestar de la tierra, su población y de sus ciclos. Es decir, son procesos que acumulan vida para el todo, contrario a lo que el sistema económico y sus racionalidades dicotómicas han impulsado sin ninguna intención de cuidado o reproducción de la vida de la tierra. Lo anterior debido a que la obsesión por el lucro, la generación de excedentes, el control y reforzamiento hacia el poder hegemónico son preponderantes, que sin embargo, pasan

¹⁹⁵ *Op Cit*, pp. 23.

facturas y costos altos para la tierra y sus pobladores —especialmente para las futuras generaciones— como ya se ha descrito anteriormente.

Miguel Altieri y Clara, hablan también de la importancia de la re significación del conocimiento y la ciencia, y que se tome en cuenta con la misma seriedad y valoración de lo agrícola y campesino desde el polo marginado, ignorada por la ciencia y la racionalidad instrumental, mencionando que:

La mayor parte del conocimiento sobre los temas ambientales emergentes se produce en los centros de investigación y desarrollo tecnológico del “norte” produciéndose una pérdida de capacidad de autodeterminación científica y tecnológica para alimentar las políticas de desarrollo sustentable de nuestros países [...] Todo ello está limitando la capacidad endógena de los países de la región para enfrentar los problemas de la sustentabilidad con un conocimiento propio de su problemática ambiental.¹⁹⁶

La agroecología en conjunto con el diálogo intercultural, la traducción de saberes, el mediar entre el univocismo y el equivocismo, desde la hermenéutica analógica de Beuchot, es vital para comprender los movimientos agroecológicos como fundamentales para un cambio epistémico en el campo. Sevilla Guzmán describe cómo esta es una “respuesta a la lógica del neoliberalismo y la globalización económica, así como a los cánones de la ciencia convencional, cuya crisis epistémica está dando lugar a una nueva epistemología, participativa y de carácter político”.¹⁹⁷ En este mismo orden de ideas, la agroecología representa una nueva metodología de trabajo con la Madre Tierra y la producción de alimentos, en diálogo y apertura a saberes que hasta ahora han sido marginalizados en el marco de la colonialidad/modernidad. Eduardo Sevilla agrega cómo esta nueva episteme “responde a lo que Michael Foucault denominó la insurrección de los saberes sometidos, que a su vez da respuesta a los contenidos históricos generados como consecuencia de las múltiples formas de resistencia cultural”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Op Cit*, pp. 5.

¹⁹⁷ SEVILLA GUZMAN, Eduardo, *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2011, pp. 14.

¹⁹⁸ *Op Cit*, pp. 16.

Las resistencias en el campo son amplísimas y variadas, resistencias –que además ligadas mucho más a la acción que a la palabra– pueden comenzar desde el cómo se siembra, con qué tipo de semillas. Así como la escucha y el contacto con lo que la Tierra dicta, que es otra forma de resistencia desde abajo, desde el interior del campo de acción más cercano para los campesinos – no latifundistas– son sus “pequeñas” parcelas. Tierras que pueden, desde estos enfoques agroecológicos y respetuosos con la Tierra, brindar inimaginables productos sin ser invasivas, explotadoras y sin erosionar los suelos. Nuevas metodologías de trabajo conjunto, intercultural, interdisciplinario, que dialoga entre los saberes ancestrales, tradicionales, indígenas y campesinos, y las investigaciones de una ciencia agrícola comprometida más con el *buen vivir* de la tierra y los pueblos que con el capital financiero y el poder. Miguel Altieri y Clara mencionan como:

Estas coaliciones requieren del respeto mutuo, de un lenguaje común, de una nueva valoración del conocimiento indígena y de nuevas metodologías. Esta es un área en la cual los antropólogos y científicos sociales tienen mucho que contribuir. Ellos pueden ayudar a los científicos biofísicos a desarrollar metodologías verdaderamente participativas y a mejorar su apreciación y entendimiento de los conocimientos tradicionales y condiciones de la localidad.¹⁹⁹

Esta investigación es pertinente, ya que acorta una brecha delimitada por la división de las racionalidades, saberes y sentires de la ciencia occidental parcelada y dividida que hace imposible el diálogo y búsqueda de éticas comunes. Es decir, la antropología descolonizada, la agroecología que representa una ruptura epistemológica entre la ciencia agrícola, la educación popular, inclusive el marxismo, y por supuesto el conocimiento e implementación de los saberes de los pueblos originarios, y sus epistemes y ontologías sobre el *buen vivir*. Lo anterior conformarían idealmente un nuevo paradigma de acercamiento a lo agrícola integrador. Sevilla destaca este punto describiendo que:

Las ciencias sociales poseen una primera tarea etnográfica de descripción, en la que la caracterización rigurosa es imprescindible para abordar posteriores tareas explicativas. La

¹⁹⁹ ALTIERI, Miguel y Clara I. Nicholls, *Agroecología, Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, Ciudad de México, 2000, pp. 107.

agroecología se mueve articulando ambos conocimientos: naturales y sociales, rompiendo su parcelación disciplinar.²⁰⁰

En esta misma línea, la noción del poder que hasta ahora la ciencia agronómica convencional con todo el apoyo del gobierno y sus proyectos políticos hacia lo rural, en los que no se han contemplado a autonomía y la libre autodeterminación de los pueblos originarios y campesinos:

La agroecología pretende generar una ruptura epistemológica que libere al quehacer científico de las relaciones de poder que atribuyen a aquellos que son objeto del poder (los investigados) la situación de ignorar, dotándoles al tiempo de un saber ilusorio que recubre la realidad de lo que ignoran, ocultando el hecho del poder y su brutalidad.²⁰¹

Continuando con esta misma idea de la liberación de la ciencia y la visibilización simétrica y complementaria de saberes, Altieri, agrega que “La investigación y el desarrollo agrícola deben operar sobre la base de un enfoque desde abajo, comenzando con lo que ya está ahí: la gente del lugar, sus necesidades y aspiraciones, sus conocimientos de agricultura y sus recursos naturales”., tal como sucede en Poyztén y que en el próximo capítulo se reflexiona.²⁰² Finalmente Altieri y Clara reafirman que para que exista dicha resignificación de trabajo agrícola y cambio epistémico desde la justicia y la simetría, rescata la importancia de que:

Un campesinado con seguridad alimentaria, organización social, una base conservada de recursos naturales y una identidad cultural, está en mejor posición de negociar con el poder local o nacional [...] lo que se pretende es promover la autosuficiencia alimentaria del campesinado, dejando de lado el modelo de agricultura especializada, orientada al mercado de exportación, por un modelo que reconozca en la diversidad ecológica y cultural de cada región.²⁰³

²⁰⁰ SEVILLA GUZMAN, Eduardo, *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2011, pp. 18.

²⁰¹ *Op Cit*, pp. 21.

²⁰² ALTIERI, Miguel y Clara I. Nicholls, *Agroecología, Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, Ciudad de México, 2000, pp. 33.

²⁰³ *Op Cit*, pp. 37.

Mediando entre el univocismo y el equivocismo, retomando a Mauricio Beuchot, que a partir de la forma en la que nos aproximamos al fenómeno rural y de producción agrícola no puede ser de otra forma sino mediando entre la “tradicición” y la “ciencia moderna” ubicando contextual e históricamente las necesidades y aspiraciones de los pueblos y subjetividades. Considero en este punto, cómo la agroecología, por ejemplo, no rechaza la ciencia occidental o las nuevas tecnologías, sin embargo, sí especifica lo fundamental de reconocer e implementar los saberes tradicionales agrícolas, sobretodo en cuanto a la visión holística de la naturaleza, no separatista. La formación científica de algunos campesinos, y el acercamiento, interés, empatía y posicionamiento de urbanitas de diferentes disciplinas a favor de los derechos sociales y productivos del campo, considero, son también parte de una nueva episteme.

Por lo tanto, se va articulando que el paradigma del *buen vivir*, genera trabajo digno/reciproco en el campesinado, se articula a procesos de diálogo y sobretodo de poder de conocimientos y acción interculturales. La agroecología abona una metodología y sustento teórico y científico, para el que lo necesite, acerca de esta nueva forma de producción agrícola que no puede ser separada de la sensibilidad de la Madre Tierra, como hasta ahora en occidente por el afán acumulativo ha pretendido, y que aunque haya sido exitoso, en el marco de neoliberalismo y sus tratados de libre comercio, completamente asimétricos y a favor únicamente de los ricos y poderosos. Por ello, estos tratados han sido un exorbitante fracaso en cuando a soberanía y autonomía de los pueblos, en cuando a la salud de los suelos, de las personas y familias –que como ya se ha mencionado el sistema agroindustrial no le interesa promover–, igualmente fracasó en cuanto a generación e trabajos dignos/recíprocos que abonen a la construcción del *buen vivir* de las poblaciones rurales.

Finalmente los nuevos/viejos paradigmas de producción que generan *buen vivir*, tienen como uno de sus causas/consecuencias la formación de la comunalidad dentro del propio campo de acción territorial, específicamente en la milpa, en las parcelas. Con respecto a la afirmación de lo comunal desde la agroecología y los movimientos que surgen desde esta visión, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, describe cómo finalmente “Todos estos movimientos enfatizan la

reconstitución de lo comunal como el pilar de la autonomía. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos claves de esta corriente”.²⁰⁴

Un corriente transparadigmática como el *buen vivir* y la agroecología, sistemas que buscan su autonomía en lo común, en el propio territorio, historia y conocimientos. Francisco Varela otro chileno estudioso de los sistemas vivos reconoce como “La clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos”.

Tomando en cuenta el contexto particular, con su geografía, medio ambiente, potencialidades, historia, población, cultura, organización social y aspiraciones de cambio, se puede configurar una agroecología que colabore al *buen vivir*, a recuperar y resignificar epistemes de cara a la realidad actual.



IMAGEN 7: Casa del campesino, comunidad “El Remolino”, Papantla: Agosto, 2015. (Fotografía propia).

²⁰⁴ ESCOBAR, Arturo, *Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América*. En prensa, México, 2016, pp. 3.

2.5.1. Las mujeres en la agri-cultura en resistencia

Como el recién y brutal crimen de Estado hacia la defensora del medio ambiente y derechos humanos de las y los campesinos, la hondureña Berta Cáceres, ejemplifica la lucha comprometida y sensible en defensa del territorio y la Madre Tierra y la resistencia eco feminista del Abya Yala. O como también sucedió con el encarcelamiento y, después de fuertes demandas, liberación de la Comandanta de la Policía Comunitaria de Ollinalá, Nestora Salgado. El rol de la mujer, considero, sobrepasa las epistemologías occidentales de defensa y lucha, ya que por medio de acercamientos desde la empatía y la sororidad, a pesar de la marginación y acoso interseccional²⁰⁵ desde el sistema patriarcal y económico, siguen emergiendo con fuerza. Las valientes luchas y visibilizaciones de activistas latinoamericanas en contra de megaproyectos, a favor de la comunalidad y los territorios autónomos debe ser reconocido como tal, como la más alta muestra de valentía y entereza, en un sistema que las descalifica, las oprime, las abusa, las ignora y las re victimiza a diversos niveles de acción. David Neira y Marta Soler, explican cómo a partir de:

El antropocentrismo, el etnocentrismo y el androcentrismo [...] en torno a lo agroalimentario roba a los territorios y los pueblos su soberanía alimentaria, tejiendo sutiles cadenas de subordinación tanto en lo material como en lo simbólico que van desde los platos de comida cotidiana, a los espacios de trabajo y de vida, en el campo o la ciudad. De esta forma se configuran y legitiman unas premisas culturales inconscientes que configuran cómo se piensa, se define, se clasifica y se debe sentir el mundo conforme a un patrón de poder global articulado en torno a la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber/ser.²⁰⁶

Una de las más reconocidas defensoras de la agroecología, de la conservación de semillas, la soberanía y autonomía, es la india Vananda Shiva, quien menciona cómo:

²⁰⁵ La discriminación, la marginación y la inferiorización por medio de la división social, cultural, racial, etaria, territorial, de clase y étnica del hacer, del poder, del ser y del saber humanos –establecida por el modo de producción capitalista moderno-patriarcal y sus modelos de desarrollos basados en el mercado y la propiedad privada de avariciosos–, se incrementa estructuralmente entre quienes son considerados occidentales o afines y quienes lo son condicionalmente o deficientemente. Ver, Sánchez Rubio, David, “Derechos humanos, no colonialidad y otras luchas por la dignidad: Una mirada parcial y situada”. *Campo Jurídico*, vol. 3, n. 1, p. 181-213, Mayo de 2015.

²⁰⁶ QUIJANO en, Pérez Neira, David y Soler Montiel, Marta “Agroecología y ecofeminismo para descolonizar y despatriarcalizar la alimentación globalizada”, *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época* - Vol. 8, Sevilla, 2013, pp. 98.

Continúa prevaleciendo la opinión de que la globalización económica modernizará las sociedades y mejorará el estatus de la mujer, pero, en realidad, parece producirse lo contrario. La combinación de los valores patriarcales del mercado con los valores anti femeninos del patriarcado religioso no sólo están provocando la marginación de las mujeres, sino que también las están convirtiendo en prescindibles.²⁰⁷

En la India, uno de los países con mayor población y crecimiento desde el paradigma de la modernidad/colonialidad, Vananda explica cómo las mujeres de este país están siendo desplazadas, de muchos niveles de la existencia, desde los trabajos, hasta la manifestación de fetidios; lo anterior con la ambición de un mayor crecimiento económico, en el marco del desarrollo y progreso, ya que desde este paradigma, los varones son más productivos y en este sentido las mujeres dejan de ser importantes, dejan de tener una representación valiosa para el sistema.

Vananda, a partir de su amplia y profunda reflexión en torno a la protección y defensa de la Tierra, especialmente en cuando a producción agrícola, se manifiesta con fuerza en contra de la agroindustria y la patente de semillas como lo es Monsanto. Vananda enumera diez principios de los que ella llama “democracia de la Tierra: por la justicia la sostenibilidad y la paz”. Los principios son: 1. Todos las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco; 2. La comunidad de la Tierra es una democracia de toda la vida en su conjunto, 3. Debe defenderse la diversidad en la naturaleza y en la cultura; 4. Todos los seres tienen un derecho natural a su sustento, 5. La democracia de la Tierra está basada en economías vivas y en la democracia económica, 6.- Las economías vivas están levantadas sobre economías locales, 7. La democracia de la tierra es una democracia viva, 8. La democracia de la tierra está basada en unas culturas vivas, 9. Las culturas vivas nutren la vida, 10. La democracia de la tierra globaliza la paz, la atención y la compasión”.²⁰⁸

Los principios anteriores, sustentan otra lógica sentí-pensante, una nueva episteme de acercamiento que definitivamente no surgiría de la racionalidad moderna/colonial/patriarcal en la que la agroindustria, en su país y en el resto del territorio dominado está sustentada. Vananda habla también de una democracia y una economía viva, ámbitos que se encuentran especialmente atrapados en el poder colonial patriarcal. Despatriarcalizar y descolonizar la economía y la

²⁰⁷ VANANDA Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 163.

²⁰⁸ *Op Cit.*

democracia es una lucha que sin duda alguna se fundamenta y seguirá manifestado desde a lucha eco feminista decolonial. Por su parte, Miriam Núñez, desde Latinoamérica, aborda el tema de la economía feminista mencionando cómo:

El trabajo productivo en la economía capitalista tiene lógicas y tiempos incompatibles con las lógicas y tiempos del cuidado de la vida. Las mujeres vienen conciliando estas dimensiones con mucha sobrecarga y tensión. Al contrario de las políticas de conciliación para las mujeres, el horizonte propuesto por la economía feminista es de superación de esta contradicción fundamental con una reorganización de la economía (decisiones sobre el uso de insumos, sobre inversiones, etc.) que tendrá como centro la sostenibilidad de la vida humana.²⁰⁹

La producción agrícola a corta escala con acercamientos agroecológicos, no solo necesita la inserción o la incorporación al sistema económico tal cual se manifiesta, invita a solidarizar la economía en el marco de la igualdad de derechos y no solo eso, en el marco del respeto y amor por la Madre Tierra. Miles de mujeres, además de Cáceres o Vanada, en el sur global, están abogando por prácticas y economías feministas, solidarias y respetuosas con la Tierra libre de la opresión no sólo colonial, sino económica patriarcal. Miriam Núñez describe cómo: “Feministas indígenas de Abya Yala reconstruyen su historia describiendo cómo el colonialismo patriarcal interactuó con el patriarcado originario y proponen una cosmovisión liberadora que integre cuerpo, territorio y memoria”.²¹⁰ Ya que hasta ahora este patriarcado ha disminuido e ignorado, la productividad y acciones de las mujeres en la producción agrícola y el trabajo en el campo igualmente, Miriam continua manifestando, “La invisibilidad de los grupos productivos de mujeres también puede estar asociada a las actividades que realizan, en especial cuando corresponden al autoconsumo y/o en sustitución del trabajo doméstico”.²¹¹

Desde el sistema agroindustrial, el autoconsumo que sustenta en parte la soberanía alimentaria y la biodiversidad en la producción, es un hecho minimizado, por no generar estos

²⁰⁹ NUÑEZ VERA, Miriam, “Derechos de propiedad, género y ciudadanía en México, Seguridad y Soberanía Alimentaria”, Congreso Nacional de Políticas Públicas para el Campo, 8-9 de abril, México, 2013, pp.18.

²¹⁰ *Op Cit*, pp. 19.

²¹¹ *Op Cit*, 23.

excedentes en los cuales está basado el sistema. Y justamente por esto, considero, es un saber/acción descalificada e ignorada por el poder hegemónico.

En este mismo orden de ideas, retomando a Vananda enuncia como:

A pesar de la convergencia entre el patriarcado capitalista y el religioso por un lado, y entre el fundamentalismo del mercado y el de la religión, las mujeres están respondiendo con la no violencia y la compasión en un intento de defender la vida en este planeta y de resistirse a la violencia dirigida a ellas en general [...] las mujeres se están destacando como líderes y guardianas de las culturas, las economías y las políticas centradas en la vida. Las mujeres encabezan los movimientos de defensa del agua. Las mujeres encabezan los movimientos de defensa de la biodiversidad. Las mujeres encabezan los movimientos de reivindicación de los derechos alimentarios. Superando su marginación, se están erigiendo en guardianas de la vida y del futuro.²¹²

La lucha de las mujeres por la Madre Tierra, contiene entonces por sí misma un poder que, aunque emerge del polo marginal del poder hegemónico, representa justamente la raíz de las epistemes y axiologías que contradicen y chocan de frente con las nociones del sistema moderno/colonial/patriarcal. Es decir, de nociones como desarrollo, progreso, productividad, son conceptos y valores claves de dicho sistema, por ello, es prioridad un cambio axiológico por las prácticas de igualdad, de *buen vivir*, solidaridad y soberanía, que sustente y en la que es central el respeto a los plenos derechos además de las mujeres y a la Madre Tierra. Conceição Dantas compartiendo desde las prácticas ecofeministas agroecológicas en Brasil, anota cómo:

La agroecología que estamos construyendo va mucho más allá de las prácticas de manejo agrícolas, montes y de la cría de animales. Esta supone otra forma de relación entre las personas y la naturaleza que no ve a la naturaleza como un recurso inagotable explotado por los hombres, sino que la concibe desde un uso respetuoso que nos permita a todas y todos vivir bien.²¹³

²¹² VANANDA Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 166-168.

²¹³ DANTAS, Conceição, "Autonomía económica de las mujeres rurales en los Territorios de la Ciudadanía", *Sempreviva Organização Feminista*, Sao Paulo, 2015, pp. 72.

Dantas anota también como “Las agricultoras ya perciben que la producción para el autoconsumo es mucho más importante de lo que se pensaba y en la mayoría de los casos es la que mantiene a la agricultura familiar y campesina en la actividad agrícola”.²¹⁴ Es por lo anterior que se puede observar cómo en las prácticas agrícolas, sus consecuencias económicas y de relaciones macro, debe haber una revaloración de estas actividades que han sido despreciadas. El autoconsumo, la producción agroecológica y la cocina basada en dicha producción, conforman una resistencia sólida a favor de la autonomía, la salud y el *buen vivir* de las mujeres campesinas y de sus pueblos.

David Neira y Marta Soler, por otro lado, reiteran que no hay decolonialidad sin despatriarcalización y sin poner en el centro a la Tierra como episteme central de una vida buena, como ya se ha mencionado, reafirma que:

La organización sociocultural y la reproducción social deberían estar orientadas al sostenimiento y cuidado de la vida como cuestiones fundamentales. Ello implicaría volver a situar lo agroalimentario como una de las actividades de mayor valía y reconocimiento sociocultural, económico y político [...] La apuesta feminista de la agroecología y la soberanía alimentaria implica avanzar hacia una “feminización” de la vida en su conjunto donde lo emocional, afectivo y corpóreo dejen de considerarse dimensiones inferiores y despreciables.²¹⁵

Las mujeres en lucha, a cualquier nivel o forma, desde el activismo contra el extractivismo o las mega empresas, o con prácticas agroecológicas y conexión con la Madre Tierra en la cotidianidad de la vida rural, como sucede con las mujeres campesinas, considero es fundamental para la desmontar el poder patriarcal, colonial, moderno. En este sentido pienso que son ellas las grandes defensoras desde distintos puntos, niveles de acción y enunciación, más que discursiva, prácticas, a favor del cuidado con la Madre Tierra. A continuación se ejemplifica con algunas experiencias de campo, las visiones y luchas de algunas campesinas de la huasteca potosina y veracruzana.

²¹⁴ *Op Cit*, pp. 86.

²¹⁵ PEREZ Neira, David y Soler Montiel, Marta “Agroecología y ecofeminismo para descolonizar y despatriarcalizar la alimentación globalizada”, *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época - Vol. 8, Sevilla, 2013*, pp. 108.

2.5.2. Experiencias con mujeres en la zona Huasteca Potosina-Veracruzana

Habrá que comenzar por decir que las trabajadoras campesinas de estas regiones, son mujeres de pocas palabras y de mucha acci3n, enormes acciones cotidianas.

En el marco del Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas, llevada a cabo en agosto del 2015 en la regi3n Totonaca Huasteca, que como se explic3 anteriormente los participantes se dividen por grupos, dependiendo de las necesidades del productor/a para que pueda haber una relaci3n de aprendizaje-ense˜anza. En esta experiencia, nosotros/as, los/las participantes, junto con los productores/as de piloncillo orgánico de Poytz3n, fuimos a una cooperativa de mujeres quienes han gestionado por más de diez a˜os un eco hotel-restaurant y la conservaci3n y cuidado de una reserva natural en la cual practican excursiones eco turísticas. Esta iniciativa ha sido desarrollada enteramente por mujeres totonacas, quienes con toda fuerza han logrado desarrollar su proyecto en la comunidad “El Remolino”. En las memorias sobre las escuelas campesinas se destaca como:

Las escuelas campesinas existen desde el mismo momento en el que el hombre, pero sobretodo la mujer, fue capaz de aprender de la naturaleza, de sus bio-ritmos y movimientos cíclicos, sacar de ella todo cuanto necesitaba para subsistir, y regresa de los desechos, ya que la naturaleza como un todo no produce desperdicios, ni explotaci3n.²¹⁶



IMAGEN 8: Líder totonaca en la inauguraci3n del encuentro del Escuelas Campesinas: Agosto, 2015.

²¹⁶ MATA GARCÍA, Bernardino (coord.) *Escuelas Campesinas: 10 a˜os en movimiento*. PISDEC- CIISMER, Universidad Aut3noma de Chapingo, 2013, M3xico, pp. 13.

Estas mujeres totonacas, han venido gestionando a pesar de encontrarse en una comunidad denominada como “de alta marginación” y “rezago social”. En la experiencia que tuvimos, dos de las mujeres encargadas, muy orgullosas de su proyecto, nos llevaron a caminar la montaña en la reserva natural también llamada “El Remolino”, al llegar a la cima, la señora Teresa nos compartió la historia del lugar, una historia que pone en manifiesto, a manera holográfica, el espíritu de resistencia que ha permanecido históricamente en el interior de los territorios de los pueblos originarios.



IMAGEN 9: Comunidad “El Remolino” junta de productores/as, en búsqueda de acuerdos para el próximo encuentro con la Doña Teresa, en el hotel- restaurante ecológico gestionado por ella y otras mujeres totonacas. (7 de agosto, del 2015, fotografía propia).

En tiempo de la colonización, en la zona Huasteca Totonaca de Veracruz, como en gran parte de México, se asentaron grandes haciendas donde los pobladores originarios quedaron atrapados en las dinámicas de colonización y desposeídos de sus tierras en gran medida. La caminata hacia la montaña en la comunidad "El Remolino", que para ellos es sagrada, nos llevó a que antes de emprender la caminata se pide permiso para entrar a las tierras, con un rezo en totonaca, guiado por la señora Teresa (ver la 8ª IMAGEN). Así mismo se pidió protección para que a todos los que subimos permaneciésemos con bien. Al llegar a la cima, nos encontramos con un altar que tienen

permanentemente allí y al cual frecuentemente suben a hacerle rezos y peticiones, ya que lo consideran un lugar donde pueden contactarse con la Madre Tierra.



IMAGEN 10: Los participantes del “El Remonilino” en la entrada de a reserva ecológica, Doña Teresa haciendo el rezo para pedir permiso a la montaña (6 de agosto, 2015, fotografía Herman Cortés).

Después de hora y media de caminata, al arribar a la cima, doña Teresa, contó la historia de la recuperación del territorio. Habló de como el hacendado de la época, hombre colonizador, que se sentía con todo el derecho de las tierras del Remolino y de sus pobladores. Teresa cuenta como este era un hombre odiado por la población. Esta montaña, El Remolino, para los pobladores totonacas de la región, siempre significó un punto sagrado, por lo que, cuando este hacendado también se quiso apoderar de la montaña, los totonacas le tendieron una trampa, en la cual éste al subir al sitio, lo emboscaron, amarrándolo y quemándole los pies y amenazándolo a muerte lo obligaron a firmar y comprometerse a devolver estas tierras a ellos. Teresa contó esta historia con una voz grave y alto tono. Ella y sus compañeras manifestaron varias ocasiones, que les gusta mucho tener su propio dinero y su propio negocio, incluso llegó a manifestar que le agrada manejar

"facturas" para así entender cómo funciona la economía actualmente. Además de que les ha permitido a dos de ellas separarse de parejas violentas que no les gustaba que se desarrollaran en la gestión del hotel y el restaurant poniéndoles un ultimátum, y ellas prefieren seguir adelante con el proyecto en conjunto con sus compañeras. Por su propia voz manifestaron lo importante que es para ellas cocinar, con los alimentos que produce su familia, su comunidad, ya que en el restaurant, dicho por ellas, "preparan comida con amor, para que la gente pruebe el sabor de lo totonaca, de las manos de su gente". Ello también afirma cómo la cocina ligada a la producción agroecológica, que se fomenta igualmente en su comunidad, es una forma más de resistencia, como afirma retomando a Vananda Shiva "la revolución empieza en la agricultura y luego en la cocina".

Cambiando la región, con las mujeres de Poyztén surgieron algunas particularidades. En la primera visita, en el primer día de campo, en julio de 2015, la primera persona con la que conversé por mayor tiempo, fue una mujer teenek de una comunidad vecina a Poyztén, "Palmira de Armas".



IMAGEN 11: Doña Teresa, en la cima de la montaña de la reserva, en el fondo el altar con ofrendas a la virgen de Guadalupe y a la Madre Tierra. Ella nos cuenta la historia acerca de la recuperación del esta montaña de los colonizadores en Papantla, (fotografía propia).

Ella es Micaela de cuarenta años, tiene una mirada profunda, con hondos ojeras y una tos grave, Micaela se encuentra sentada en la mecedora fuera de la casa de Zenorina y Olegario, los productores de piloncillo orgánico en Poyztén. Nos saludamos de mano, con un toque suave, como

se acostumbra en la huasteca. Micaela me observa insistentemente, poco después me pregunta acerca de mí, de quién soy y qué hago ahí. Le comento de la investigación y de la maestría en derechos humanos. En cuanto mencioné el concepto “derechos humanos” cambió su rostro y me externalizo su intenso interés por el tema. Su voz se entrecortaba con una tos bastante aguda. Entre sus profundas y negras ojeras, su tos seca y su dificultad y ruido entre cortante al respirar, me da la impresión de vulnerabilidad. Pero todo lo que dijo después me hizo ver que estaba equivocada, ella es una mujer fuerte que ha luchado por su dignidad a lo largo de toda su vida. Su testimonio me cautivó. Me externalizó su interés en que la entrevistara, y comentó acerca de cómo:

A mí me interesa mucho todo lo que tenga que ver con derecho, derechos humanos, justicia, todo eso. A mi entrevistame, grábame, hazme un video para que lo vean tus compañeros, yo tengo muchas cosas que decir, y quiero que la gente me escuche, porque he luchado y he ganado ¿Sabes? yo he sufrido muchísima injusticia, por todos lados, desde chiquita he sufrido muchísimo abuso y así he aprendido a defenderme, a abrir los ojos, a no dejarme de nada ni de nadie, yo me defiendo, y eso es algo que todos deberíamos hacer, yo hasta a mi propio padre lo callaba cuando no me gustaba lo que me decía. (Micaela, Poytzen, Julio, 2015).

Seguí conversando con Micaela acerca de sus luchas, de sus aspiraciones para estudiar la licenciatura en derecho, y cómo a pesar de sus condición ella cree que aún está a tiempo, mencionó: “porque en mi pueblo, y las mujeres cerca mío, necesitamos aprender a defendernos mejor, de toda esa gente abusiva. Yo, a mi única hija la he enseñado a que no se deje de nada ni de nadie, no nos enseñan de nuestros derechos, pero los tenemos. Yo daría la vida para que mi hija sepa defenderse”.

Después de horas de conversación amplia con Micaela, quedé en regresar a hacerle una entrevista grabada para que pueda dar su poderoso mensaje. Y se hará.

A 50 kilómetros de Poytzen, al norte de la Huasteca potosina, se encuentra la comunidad de Tlaxco en Matlapa, comunidad también denominada por SEDESOL como de alta marginación. En la visita en octubre del 2015, en el marco del proyecto “Canastas Solidarias”. La familia López que nos recibió en su casa, ella es cohabitada por Josefina de 34, sus tres hijas de 17, 9 y 4 años. Joselyn, la hija mayor, dicha por su voz, es producto de una violación por lo que no conoció a su padre. También cohabitan sus medias hermanas de la pareja de su madre. En su casa conviven las

tres hijas de Josefina y su pareja. Joselyn, contó la historia, de que no conoció a su padre, de la relación con su padrastro, y de como ella no tiene un lugar en su familia, más allá del cocinar y cuidar a sus medias hermanas. En la observación desde dentro del sistema familiar, pude observar que el trato de su madre y su padrastro hacia ella es de desprecio y de exclusión. Joselyn nos comentó de su papel en su familia es de preparar los alimentos principalmente, sin participar en las actividades de la comunidad, porque ella "no es parte de la familia". Sin embargo, Joselyn, en sus conversaciones en la cocina de su casa compartida por animales, con al menos 15 gallinas, 35 pollos, pájaros en jaulas, conejos, gatos y perros, nos comentó la importancia de los alimentos que ella cocina, lo sagrado que es el maíz para ella y su comunidad, y que no se desperdicia absolutamente nada. Incluso, preguntándole sobre la comida contesto que:

Aquí el maíz, el frijol, la calabaza, todo los alimentos son sagrados, porque vienen de nuestras tierras y de nuestro trabajo, y aquí no hay desperdicios, todo se usa, el maíz en todos los momentos tiene un uso, para nosotros siempre hay algo en que podamos utilizar los productos.

Aunque este escrito no tiene como objetivo específico el análisis de las prácticas de las mujeres en las zonas rurales, dejo aquí estas experiencias y participaciones que contrastan las opresiones y marginación que en diferentes niveles y roles sociales viven las mujeres en el campo. Así como la resistencia y lucha de cada una desde las diferentes realidades del campo mexicano siempre en contante y compleja tensión. Estas resistencias pueden y son apropiadas y re significadas por ellas para acceder a una vida disfrutable, a pesar y aún en la opresión, exclusión, abuso, y por ello en la resistencia, en los pequeños rechazos y rebeldías cotidianas, destellos de una vida digna de ser vivida.

En este mismo sentido, también es importante visibilizar las múltiples formas de resistencia desde abajo, ya que considero, las resistencias son tan amplias como los contextos, las comunidades y las subjetividades. Existen luchas de diferentes dimensiones sociales, económicas, materiales, de cuerpos, de mentes, de emociones, pero todas pueden llegar a manifestarse en las mujeres campesinas, se hablen de ellas o no. Representan un eslabón fundamental para la manifestación de soberanía alimentaria, de revolución desde la parcelas, desde la cocina, de las prácticas y resistencias cotidianas. Dignificar su labor y comprender que si el respeto y reconocimiento no solo

a la igualdad de derechos sino a la comprensión de que sin vida digna y libre de violencia y exclusión hacia las mujeres, no hay ni agroecología, ni descolonización, ni trabajo digno, ni mucho menos *buen vivir*.

De las particularidades de Poytzén en Tancanhuitz, me referiré en el próximo capítulo, ya que Zenorina y sus cuatro hijas, se articulan con mayor detalle al tema central de esta investigación. Sin embargo, no quise dejar un espacio de reflexión para este tema fundamental para un cambio epistémico profundo. El reconocimiento digno y simétrico de la vida y derechos de las mujeres en el campo, y su importancia fundamental para un cambio civilizatorio, decolonial eco-céntrico y epistémico profundo.

2.6. El Mercado Orgánico Macuilli Teotzin

La creación del mercado orgánico, emerge justamente a partir del encuentro de escuelas campesinas, llevado a cabo en la zona huasteca potosina, con el tema “Compartiendo Agri-Culturas de las Huasteca” en el año 2010. Como ya se explicó, uno de los objetivos de estos encuentros es que de voz y reflexión de los propios campesinos/as productores/as surjan alternativas viables y adecuadas para la producción, distribución y comercialización de sus productos de maneras más solidarias, basadas en la reciprocidad y el trabajo digno.

El académico Ramón Jarquín de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, acompañado de estudiantes, fue uno de los impulsores materiales de este proyecto de los campesinos/as, con una promoción desde la academia, la agroecología principalmente, y que poco a poco nos hemos ido sumando subjetividades que desde la multidisciplinaria y saberes diversos se ha ido gestando este proyecto, consolidándose poco a poco en San Luis Potosí capital.

El mercado orgánico Macuilli Teotzin es llevado a cabo una vez al mes, los productores y productoras, teenek, nauahtl, y del altiplano potosino, así como zona media, se congregan en la capital para comercializar sus productos en el marco de comercio justo, de promover el diálogo con acercamientos y conocimientos entre el productor/a y el consumidor/a.

El agrónomo Ramón Jarquín, al respecto menciona como:

Después del VIII Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas desarrollado en 2010 en San Luis Potosí y con el fin de establecer un intercambio agrícola entre productores de piloncillo, café, miel de abeja sin aguijón (melipona), vainilla y artesanías del estado, se creó la Red Huasteca, la misma que discutió su problemática y acordó crear un tianguis orgánico en las instalaciones del Centro Ceremonial de Tamaletom, Tancanhuitz, San Luis Potosí.²¹⁷

Además, uno de los fundamentos del mercado, es la certificación de los productos como orgánicos, que en las urbes genera plusvalía, que aunque estas denominaciones –de lo orgánico, lo verde– conforman un debate político y social, en este caso, esta certificación ha permitido al mercado Macuilli, formar parte de redes y tener un certificación participativa y comunitaria que involucra a estudiantes que al dialogar con los productores no solo para certificar sino para compartir dificultades y asesoría técnica en algunos puntos, además de crear lazos de compromiso ético y solidario, del cual ambas partes salen beneficiadas. Este escrito es un ejemplo más de estos diálogos. Jarquín anota cómo:

La certificación participativa ha permitido a los promotores y productores diferenciar sus productos dándoles valor agregado, incrementar sus ingresos, revalorar su actividad productiva y, lo más importante, fortalecer su autoestima y sentido de organización.²¹⁸

Esta certificación se ha articulado igualmente en la configuración del Mercado Macuilli Teotzin, en una red de colaboración, que en una analogía con el dialogo intercultural simétrico, este:

Forma con el objetivo de ser un espacio de cooperación e intercambio de experiencias, conocimientos y habilidades para la solución de problemas comunes (producción, comercialización, certificación, etc.) que permitan transitar hacia la apropiación del proceso productivo con una consecuente mejora en la calidad de vida y conservación de la naturaleza. Las redes las constituyen un grupo de individuos u organizaciones que

²¹⁷ JARQUÍN GÁLVEZ, Ramón, “La formación campesina alternativa y el mercado orgánico”, *LEISA revista de agroecología*, Volumen 29 n° 3, Septiembre de 2013.

²¹⁸ *Op Cit.*

voluntariamente intercambian información o bienes y realizan actividades conjuntas, organizándose de manera tal que la autonomía permanece intacta.²¹⁹

Por otra parte desde el año 2009 en la zona altiplano se han venido generando proyectos de nopal orgánico y derivados en conjunto con la Facultad de Agronomía de la UASLP, esto permitió desarrollar un sistema de certificación participativa para productores de nopal, tuna, maíz, frijol, calabaza, queso de cabra y de miel de abeja.

La organización del Mercado Macuilli Teotzin, bajo la colaboración académica del Dr. Ramón Jarquín, estudiantes de la carrera de agroecología principalmente se estructuró bajo tres principios fundamentales:

- 1.- Ofertar productos naturales que consideren la protección del ambiente mediante la producción agroecológica, la inocuidad alimentaria y así mismo un beneficio e impacto social y económico para los grupos involucrados.
- 2.- Como regla los productos deben ser de origen potosino al menos al 80% de su totalidad, con el fin de impulsar los productos locales.
- 3.- Los productos deben ser comercializados directamente por los productores, ya que de esta forma se evita en gran medida el alza de precios provocados por la intermediación.

Los objetivos del mercado son:

Ofrecer un espacio en la capital de San Luis Potosí, para la comercialización directa productor-consumidor. De productos sanos e inocuos, ambientalmente amigables y socialmente justos a precios accesibles al consumidor y capacitar con habilidades para la vida, procesos de certificación participativa, cooperativismo local, fortalecer la comercialización local sana y justa en San Luis Potosí.

Originalmente el concepto Mercado Macuilli Teotzin, incluyó un local con medidas de 5.70mt por 3.38mt y una cochera de 8.42mt por 7mt , con domicilio en calle Recursos Hidráulicos,

²¹⁹ JARQUÍN GÁLVEZ, Ramón, “Las escuelas de campo y experimentación para agricultores en México”, *LEISA revista de agroecología*, 26-4, Diciembre 2010.

No. 410 Col. Jardín, en la ciudad de San Luis Potosí. El local para la venta de productos perecederos y la cochera para que con cierta periodicidad los productores/proveedores pudiesen interactuar directamente con los consumidores en un día de tianguis que permitiera también ofrecer productos perecederos.

Para la operación de ambos espacios se planteó a los productores pagar algunos servicios a través de una cuota bimestral. Lo cual genera una relación de responsabilidad, contraria a los programas asistencialistas y paternalistas, que consideran al productor/a incapaz de generar recursos suficientes, desde la horizontalidad de oportunidades, que abonen a su autonomía.

Así se integró el primer grupo de productores/as-proveedores/as con organizaciones de cafetaleros, piloncilleros, vainilleros, artesanas de gusanos de seda y artistas de Tamaletom de la Husteca, un productor de frijol y productores de nopal, tuna, miel de abeja, queso de cabra de Villa de Arriaga y Matchuala del Altiplano potosino. El Mercado Macuilli, abrió sus puertas finalmente en diciembre del 2011.

Con el paso del tiempo y el incremento de productos actualmente el mercado se abre el primer sábado de cada mes en horarios de 11 p.m. a 18:00 p.m. en la explanada de la Facultad del Hábitat en Zona Universitaria de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí que además de ser más amplio y estar ubicado en una zona más comercial, ofrece el apoyo de los estudiantes de la universidad además de una mayor comodidad a los tianguistas.

Actualmente los productores/as de piloncillo orgánico de Poytzén continúan participando en este mercado, su experiencia y afectaciones en distintos niveles de la vida, será reflexionados y discutidos en el capítulo tercero de este escrito.

Sin embargo, considero que el Tianguis Orgánico Maculli Teotzin, aunque es sustentado por un enorme conjunto de voluntades y fuerzas de subjetividades, familias y grupos y en ocasiones instituciones de educación, considero que no se ha reflexionado lo suficiente acerca de la solidaridad económica y la reciprocidad. Es decir, a pesar de tener los objetivos claros, no hay aún, una axiología, una ética de mercado y economía, que complementen este esfuerzo. En una reflexión acerca de las diferencias entre una agroecología comprometida y la producción orgánica por si misma que puede o no ser comunitaria, puede ser acumulativa, explotadora en el sentido industrial,

mientras que la agroecología, contempla la vida comunitaria en su sentido amplio, es solidaria, respetuosa con las culturas, los territorios y las subjetividades y los derechos colectivos, como ya se discutió en apartados anteriores.

El papel que jugamos los consumidores desde las urbes, en este caso en San Luis Potosí capital, es fundamental para completar una ética congruente con los principios de solidaridad económica y de construcción de un *buen vivir* en la producción agrícola. Por lo tanto, habrá que prestar atención como consumidores acerca de en dónde, a quiénes y de qué formas se adquieren alimentos orgánicos/ agroecológicos. Prestar atención en no caer, por inercia, a procesos alienantes del capitalismo verde/benevolente, que ya se discutió. Siempre sin demeritar o descalificar los enormes esfuerzos de los participantes que con alto compromiso y buena voluntad de diversas subjetividades en trincheras académicas, estudiantiles, voluntarias, activistas que comparten su trabajo, su producción, partes de su tiempo, espacios y vida.

2.7. Conclusiones del capítulo 2

En el capítulo segundo de la investigación, en el que se reflexionó como en el marco de la racionalidad colonial moderna, expresada actualmente en políticas públicas asistencialistas, paternalistas, homogenizantes, que minimizan e invisibilizan el importantísimo trabajo agrícola en el campo mexicano que por siglos ha resistido a manos y en los espacios de los pueblos originarios y campesinos. Dicha desvalorización y descalificación del trabajo agrícola, principalmente evidenciado en la fase agroexplotadora neoliberal a partir de los noventa, ha dado lugar al trabajo jornal y a la migración y se adscribe a una forma de trabajo alienante explotador colonial/moderno/patriarcal. Lo anterior ha generado un tremendo desperdicio de experiencia y saberes en las prácticas y culturas rurales, indígenas y/o mestizas. En este apartado se reflexionó como esta economía agroindustrial, basada en la explotación y la desposesión, está causando graves estragos en nuestro país generando una sistemática violación de derechos humanos, no solo laborales sino territoriales, ambientales, culturales y económicos.

A pesar de lo anterior, en este apartado se explica cómo emergen desde diferentes trincheras y prácticas académicas, de educación, movimientos campesinos e indígenas, así como científicos comprometidos en un dialogo intercultural a favor de la justicia y el respeto de la tierra y sus socio-bio-diversidad que sustenten un tipo de trabajo agrícola liberador, recíproco y dignificante.

En este capítulo surge la relevancia de la apropiación de las producciones totales, que prepondera el valor de uso ante los embates de la agroindustria, y aunque esto significa una tipo de tensión cotidiana, en la cual la agroecología y la solidaridad económica son elementos clave para solidificar una ética liberadora y de recuperación de la agencia local ante los embates del sistema acumulativo.

La tensión axiológica, entre la agroecología y la solidaridad económica y el modelo agroexportador, se da claramente a un nivel de interacciones concretas, es decir, la tensión tiene que ver con pautas de producción, de distribución y consumo, que pueden llegar a ser históricas, tradicionales y aceptadas o rechazadas por las comunidades. En Poytzén, estas tensiones tienen que ver con un tipo de productividad, por ejemplo, para Don Olegario y Doña Zenorina, estos conflictos se manifiestan en torno a decisiones comunitarias, con respecto al curso y desarrollo del proyecto de la nave industrial de piloncillo granulado, que por un lado tienen un total apoyo e integración de la comunidad, pero por otro lado, algunos/as ven sus prácticas con recelo, ya que no hay una comprensión de las participaciones interculturales, la adquisición de nuevos conocimientos y formas de producción.

Esto es un conflicto que también se puede vincular con algunos proyectos de protección al campo, que están diseñados desde una lógica agroexplotadora, y la producción local, ejidal, comunitaria, es en ese sentido despreciada. Estas contradicciones y tensiones éticas, considero, deben ser constantemente discernidas e identificadas, para que de esta forma, puedan ser reducidas.

En el siguiente capítulo, siendo el apartado central para la comprensión situada de la temática abordada en esta investigación, se expone la situación de Poytzén, describiendo su vida cotidiana por medio de un análisis de la historia del piloncillo, y de la producción agrícola para comprender la complejidad del tema por medio de experiencias concretas y las categorías situadas de *buen vivir* como *Alwa Talab* y *Kulbel Talab* desde la tradición lingüística, axiológica y epistémica teenek.

CAPÍTULO TERCERO

3. POYTZÉN: LA PRODUCCIÓN AGROECOLÓGICA DE PILONCILLO GRANULADO E INTERCULTURALIDAD: ¿BUEN VIVIR Y TRABAJO DIGNO?

El tema principal de esta investigación es acerca de las percepciones del *buen vivir* y el trabajo digno en la comunidad, que tanto estas han sido impulsadas o no por el diálogo intercultural en la producción agroecológica. Se ha mencionado que el *buen vivir* es un paradigma complejo, porque refiere a un modo de existir en el mundo. Refiere a un modo de “estar” en el mundo, o como la filosofía fenomenológica menciona, un “ser ahí” en la realidad/es. Desde la perspectiva decolonial, ese existir de los pueblos originarios, es condicionado por una serie de fenómenos históricos, económicos, políticos, articulados a partir de la matriz colonial/moderna, que ahora se relaciona con la hiper globalización industrial, proceso que parece ser cada vez más irreversible para la vida en este planeta. Por ello, este capítulo se ocupa de esclarecer las nociones y categorías epistémicas que desde el ejido teenek de Poytzén manifiesta en la cotidianidad. En este apartado se ponen en manifiesto también las tensiones comunitarias y la disputa que significa el *buen vivir* como un proyecto de vida que entreteje la tradición con el diálogo intercultural, las nuevas formas de producción como la agroecología y la cosmovisión cultural histórica.

En el caso de las zonas rurales y los territorios de los pueblos originarios del Abya Yala estos procesos de globalización hegemónica son vividos con mayor sutileza en algunos rubros, pero con una complejidad política y económica mayor en otras temáticas. La cuestión territorial, alcanza en estas épocas al igual que en la conquista, un tema en extremo problemático. Ya que el territorio continúa significando una disputa en constantes amenazas desde la racionalidad colonial/moderna racista y discriminatoria que permea las realidades cotidianas.

Tratando de establecer diálogos, la mayoría de las veces en condiciones de asimetría y abuso de poder, a veces en procesos de codigofagia²²⁰, para mantener la historia, los territorios, las epistemes. En el caso de la zona piloncillera es muy interesante, ya que una nueva especie, como es la caña de azúcar, adquiere nuevos significados a partir del propio contexto histórico. Para que,

²²⁰ Bolívar refiere con codigofagia en que a grandes rasgos, el oprimido utilizando el lenguaje del opresor a su favor. Ver, ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM, México, 1994.

finalmente manteniendo el derecho a la cultura propia y a la libre autodeterminación, a pesar de abuso, hablando con los símbolos del opresor, crear nuevos significados liberadores de los mismos significantes que pueden llegar a ser opresores.

Aunque la irrupción cultural, identitaria, epistémica, geográfica es irreversible, en las últimas décadas desde los movimientos sociales, el diálogo intercultural simétrico, basado en la solidaridad y la reciprocidad, la búsqueda de un nuevo paradigma basado en el respeto por la madre tierra y el *buen vivir*, luchando desde las prácticas cotidianas, la recuperación de epistemes y formas de vida promueven a que el *buen vivir* sea una realidad cotidiana. Veremos entonces cómo en Poytzen estos fenómenos se van manifestando desde la intersubjetividad en relación constante con sus territorios.

A lo anterior surgen las preguntas acerca de ¿Qué particularidades geográficas y culturales tiene Poytzen? ¿Cómo se relaciona con las escuelas campesinas? ¿Cómo ellos y ellas re significan la productividad y el trabajo con la tierra? Son preguntas que este capítulo pretende abordar, más que para ser contestadas con rigidez, para exponer una situación del campo mexicano, que nos arroje luz desde el propio contexto y desde ahí emerjan las posibles soluciones.

3.1. Historia de la caña de azúcar y sus subproductos: piloncillo

Para comprender el contexto geográfico e histórico de la producción de piloncillo granulado en Poytzen, en este apartado explico las características de esta producción y su relación muy particular con dicha comunidad. Existen algunas investigaciones, desde la antropología, la historia, la sociología rural, y especialmente en las ciencias ambientales acerca de la caña de azúcar, el piloncillo tradicional y finalmente el piloncillo granulado, como novedad tecnológica. Noé Aguilar, experto en recursos forestales y ambientales menciona cómo,

Es un hecho generalmente aceptado que la gramínea conocida como caña de azúcar, caña dulce (*Saccharum Officinarum*) o cañamiel (del latín medieval *canna mellis* o *cannamella*) fue conducida desde sus lugares de origen en Asia por los árabes, y especialmente en la India, a distintas partes de África y Europa, por lo regular siguiendo el rumbo de los movimientos migratorios, las invasiones y el comercio. Del Mediterráneo, el azúcar se

trasladó a la Península Ibérica, dentro de la cual los reinos de Valencia y Granada se destacaron como las regiones con mayor producción.²²¹

Es por lo tanto algo notable, como a pesar de que la planta de la caña de azúcar no es originaria de nuestra América, los pueblos originarios, especialmente los huastecos, se fueron apropiando de ella adoptándola como parte de sus prácticas culturales. A pesar de los fines comerciales modernos con las grandes haciendas azucareras, basadas en esclavismo y el sometimiento, que pasa, sin embargo, por la reforma agraria y la división ejidal, llegando hasta el neoliberalismo, con la creación de ingenios azucareros privados y estatales. De esta forma, la Huasteca llegó a ser el segundo lugar nacional de producción de azúcar basada en la lógica capitalista y que ha causado estragos en la población huasteca y nahua, y en los suelos sobre explotados de dichas regiones. No obstante, el pueblo huasteco nunca dejó de manifestar una resistencia epistémica, inclusive con la utilización del piloncillo, ya que existen referencias de cómo los pueblos originarios, desde sus lógicas internas tuvieron y conservan sus propias prácticas y subproductos, que más adelante se hacen mención.

La producción de caña requiere de tierras altamente fértiles y húmedas como lo es la zona de la huasteca potosina. Sin embargo, la producción masiva de esta especie, desde la colonización, haciendas productivas y continuándolo en articulación productiva basada en la acumulación y la explotación con el neoliberalismo el Tratado de Libre Comercio ha provocado en dichas formas de producción un:

Deterioro de los suelos por la explotación intensiva, minifundio y monocultivo cañero, alteración de la estructura de cepas cañeras (variedades de caña), devaluación sistemática de las fuerzas productivas, elevados costos de producción, presencia de plagas [...], escasez de recursos económicos para la realización de actividades que conlleven la implementación de sistemas eficientes de producción (agroecológico y/o orgánico), y las diferentes opciones para darle valor agregado a la producción (diversificación productiva y uso de subproductos

²²¹AGUILAR Rivera, Noé, “La Caña de Azúcar y sus Derivados en la Huasteca, San Luis Potosí México” *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, ISSN: 1409-469X, Vol. 11 N° 1, febrero-septiembre 2010, pp. 86.

del ingenio azucarero); fuerte dependencia para comercialización de la industria refresquera.²²²

Como se puede reflexionar, la caña de azúcar representa un producto con fuertes contradicciones y que ha significado una disputa que bien podría legar a ser un debate de la decolonialidad del poder desde Aníbal Quijano. Ya que aunque la caña es un producto resultado de la colonización, históricamente ha sufrido una doble contingencia. Aguilar Rivera menciona como:

Si bien el azúcar no fue el único factor que propició la desaparición de la cubierta forestal existente a la llegada de los europeos por sus características, la economía azucarera se convirtió en la principal causa de deforestación de la Huasteca; la Deuda Ecológica como consecuencia de la deforestación se genera en la época colonial, se intensificó con la expansión del cultivo de caña a partir de la década de 1960, como resultado de la creación de ingenios, y se sigue incrementando hasta nuestros días a través de diferentes instrumentos, entre los cuales cabe incluir el uso y degradación de las mejores tierras para establecer cultivos intensivos.²²³

La primera contingencia con la caña de azúcar es la concebida desde la lógica colonizadora moderna, basada en la explotación y la acumulación que se implementó en dichos territorios de manera masiva degradando en muchas ocasiones el suelo. La implementaron con fines meramente mercantiles y de exportación, siendo, en la época, una de las siembras con mayor importancia para este fin, y que hoy en día, éstas, están a merced de los ingenios azucareros que a su vez están al servicio de grandes refresqueras. Según el especialista Hoffman, otro estudioso del tema de la caña de azúcar en esta región, comenta como,

[...] el 22 de septiembre de 1943 se lanza el decreto donde se crea un mercado cautivo para la industria azucarera y especifica que los ingenios deben comprar toda la caña de azúcar producida en la región (zonas de abasto de materia prima) y los campesinos no podían sembrar otra cosa que no fuera caña cuyos principales objetivos fueron los siguientes:

²²² AGUILAR Rivera Noé, La Agroindustria de la Caña de Azúcar en “La Huasteca” San Luis Potosí México, UASLP, SIPOVE, pp. 9.

²²³ AGUILAR Rivera, Noé, “La Caña de Azúcar y sus Derivados en la Huasteca, San Luis Potosí México” Diálogos, Revista Electrónica de Historia, ISSN: 1409-469X , Vol. 11 N° 1, febrero-setiembre 2010, pp. 92.

integrar en forma indivisible el campo con la fábrica en producción de caña y de azúcar, haciéndolos partícipes de los "beneficios o quebrantos" derivados de la riqueza de la caña.²²⁴

Sin embargo, en el curso histórico, la caña de azúcar ha representado un contingente paralelo de apropiación cultural y de resistencia con las mismas armas implementadas por el colonizador, por parte de los pueblos originarios. Ya que aunque el principal objetivo de producción con la caña es el azúcar con fines comerciales, en ambos momentos históricos, el colonial y el neoliberal, al interior de los pueblos indígenas se elaboraron a la par tecnologías de producción de los sub productos de la caña como los son el aguardiente y el piloncillo. A pesar de que el piloncillo producido, “ahora como producto “obsoleto” y artesanal, adquirió una única salida regional y las destilerías y trapiches locales”.²²⁵ Y se convirtió, sin embargo, en una producción y consumo local y especificado. Ya qué:

Comenzaron a operarse importantes transformaciones económicas y sociales, que inclinaron de manera definitiva los gustos y preferencias del consumidor nacional hacia el azúcar refinado dejando atrás el piloncillo, el cual no continuó con el mismo ritmo de crecimiento debido al consumo generalizado del azúcar.²²⁶

Lo anterior con mayor énfasis a partir del tratado de libre comercio, en el cuál gobierno e iniciativa privada implementan estrategias de competitividad internacional. No es sino hasta aproximadamente el 2005 que, en conciencia del deterioro de los suelos que comienzan otro tipo de propuestas de manejo agrícolas en la zona, como lo es la agroecología, que anteriormente se explicó y los diálogos interculturales que se explica más adelante.

A la par de lo descrito, es a partir de la lógica colonial/moderna y después neoliberal cómo el mercado de la caña se inclinó a la producción masiva e industrial de azúcar dejando la producción de piloncillo como una práctica “atrasada”, incluso etiquetada por los centros de poder hegemónico como “sucia”, poco productiva, no redituable. No obstante, hoy en día los beneficios de salud por

²²⁴ HOFFMANN V.E. (2000). “Sistema de producción e historia: una propuesta para el análisis regional (centro Veracruz, México)” ORSTOM-México; IIS-UNAM, pp. 140.

²²⁵ AGUILAR Rivera, Noé, “La Caña de Azúcar y sus Derivados en la Huasteca, San Luis Potosí México” Diálogos, Revista Electrónica de Historia, ISSN: 1409-469X , Vol. 11 N° 1, febrero-setiembre 2010. / pp. 95.

²²⁶ *Op Cit*, 98.

ejemplo, de piloncillo en contra de la azúcar misma que ha causado hábitos alimenticios nacionales nada favorables para la salud, son de mayor nutrimento. Pero al parecer al poder hegemónico le interesa más gobernar y controlar a la población por base al sabor y al negocio que a la salud y al *buen vivir*.

El piloncillo queda entonces relegado a pequeños productores, “casualmente” indígenas, abierto a la libre competencia plagada de coyotaje e intermediarismos y a un desprecio valorativo estructural del producto. El precio del piloncillo, comentan los productores, es el mismo hace veinte años que ahora, \$3.50 MN el kg, el cual consideran absurdo e indigno, mencionaron varias veces en campo. En este sentido, la revaloración y visibilización de la producción del piloncillo granulado, en el marco del diálogo intercultural es importante y esta tesis pretende dar seguimiento y visibilización. El piloncillo tradicional es fabricado a través del trapiche tradicional, desde hace más de 300 años. Lo diferente en este contexto es la introducción, a partir del 2015, por un proyecto de la SEDARH que más adelante analiza, la producción en Poytzén de este tipo de producto “nuevo” para la comunidad implementado con éxito por una experiencia colombiana. El ejido de Aldzulup Poytzén fue el primero que aceptó comenzar a producir el piloncillo granulado, intercalando la producción de piloncillo granulado con la de piloncillo tradicional a sus actividades productivas; es decir, ya se produce el piloncillo granulado pero las familias no han dejado de producir el tradicional o panela.

A grandes rasgos el piloncillo granulado es un tipo de producción innovadora, ya que es diferente al pilón tradicional, que es más oscuro, sólido y empaquetado cilíndricamente. Tiene un proceso más complejo que el tradicional, ya que requiere de un procesamiento productivo con mayor complejidad y tecnificación, un tipo de producción de más compleja elaboración. El proceso de aprendizaje asimilación de este nuevo producto y comercio es abordado con mayor detalle más adelante.

El éxito de estas nuevas tecnologías de producción, para que sean simétricas, es necesario que por medio de la academia y de movimientos sociales campesinos, como las escuelas campesinas y afines, se comiencen a plantear alternativas si de producción, pero también de distribución y consumo, basado en la simetría intercultural y la solidaridad económica. Como es el caso de Poytzén que referiremos detalladamente a lo largo de este capítulo.

3.2.1. Tancanhuitz de Santos

A la par de la historia del piloncillo en la región es importante contar con una comprensión histórica del municipio de Tancanhuitz. El licenciado José Francisco Pedraza reconocido intelectual potosino, dedicó sesenta años de investigación sobre la historia regional editando trabajos acerca de los municipios de estado. En sus monografías sobre los municipios del estado de San Luis Potosí, da cuenta de la historia general del municipio de Tancanhuitz de Santos, por lo que resulta pertinente incluirla en el marco de la investigación, para contando con el recorrido histórico general del municipio como tal, poder ampliar la comprensión interconectada de la comunidad estudiada.

Pedraza refiere al nombre de Tancanhuitz, de origen huasteco como “lugar de flores” o “canoa de las flores amarillas”. Por su parte, el autor rescatando los estudios de Montejano y Aguiñaga afirma que el nombre quiere decir “lugar de flor amarilla”. José Pedraza, menciona también que la fundación por parte de los huastecos es muy antigua, donde algunos emperadores aztecas sometieron a la Huasteca habiéndola conquistado imponiéndole una situación de vasallaje que se prolongó hasta la llegada de los españoles.

Después de siglos de proceso de conquista religiosa y de guerras, no es hasta que terminó la guerra insurgente en 1820, habiéndose consumado la independencia nacional, que se estableció el Gobierno Republicano Federalista que dictó la Constitución en 1824, en la cual se integraron los estados entre ellos San Luis Potosí. En dicho documento se ordenó crear el Partido de Tancanhuitz, y así mismo nombró a Tancanhuitz como Ciudad por decreto. En medio de disputas políticos, los habitantes de Tancanhuitz, en 1832, muchos de ellos huastecos, pensaron que podría establecerse el nuevo Estado de la huasteca. Este propósito separatista no fue olvidado en todas las huastecas y tuvo diversas manifestaciones. Cabe resaltar que para las manifestaciones de este proyecto del nuevo Estado Huasteco, figuró Tancanhuitz de una manera importante y decidida.

El autor Pedraza, refiere también cómo en 1848, Eleuterio Quiroz, señalado como precursor del agrarismo, se levanta en armas en 1879 con más de mil indígenas de la Sierra Gorda en contra del gobierno de Julián de los Reyes. Él propuso algunas reformas agrarias, este conflicto incluye a Tancanhuitz como el lugar del estado donde se gestó, desde sus orígenes, la trascendental fuerza política que dominó el Estado de San Luis Potosí hasta el inicio de la revolución mexicana, alegando recobrar algunos terrenos que serían de su propiedad, de esta forma se comenzó el reparto

de tierras a indígenas. Dicha rebelión indígena, continúa nuestro autor, fue sofocada el 23 de noviembre de ese mismo año.

Pedraza hace una semblanza detallada de la construcción de la iglesia en Tancanhuitz de Santos iniciada en 1885, la cual fue concluida en 1903, cuya fachada ostenta en la parte central la puerta de acceso con un arco de medio punto y sobre el un arco punteado o gótico. En 1897 se comenzó la construcción de camino carretero de la Ciudad Valles a Tancanhuitz.

Durante 1932-1935 hubo cambio de nombre y de su extensión territorial, la legislatura del estado dictó su decreto núm. 101, en 1932, ordenando que Tancanhuitz se elevara a ciudad, en 1946, se ordenó que el municipio de Hueheutlán se adjuntara al municipio de Santos, sin embargo, en 1955 se restauró a Huehuetlán como municipio independiente.

El autor, remarca cómo el periodismo se inició en la ciudad de Santos en el año de 1936, con una publicación mensual que se llamó “Voces huastecas” editado por la unión de maestros socialistas, publicándose solamente durante los años 1936 y 1937.²²⁷

Actualmente el municipio de Tancanhuitz de Santos, según datos del INEGI y del catálogo de microrregiones de SEDESOL del 2010, Tancanhuitz contó con un total de 21,039 habitantes. El municipio cuenta con 253 localidades, comunidades y ejidos, entre ellos se encuentra Adzulup Poytzén. Según estos mismos datos en Tancanhuitz 13,131 son hablantes de alguna lengua indígena, es decir más de la mitad de la población.

En los indicadores con respecto a la ALTA marginación municipal, Tancanhuitz, ocupa el 5° lugar a nivel estatal, y el 4° en MUY ALTO. En el contexto nacional se ubica en el lugar 383 de ALTA marginación, y 425 de MUY ALTA marginación.

²²⁷ PEDRAZA M, José Francisco, “Sinopsis histórica de los municipios del Estado de San Luis Potosí: Municipio de Tancanhuitz de Santos”, Colección: Municipios del Edo. De San Luis Potosí, Centro Estatal de estudios municipales. S/Año, S/lugar.

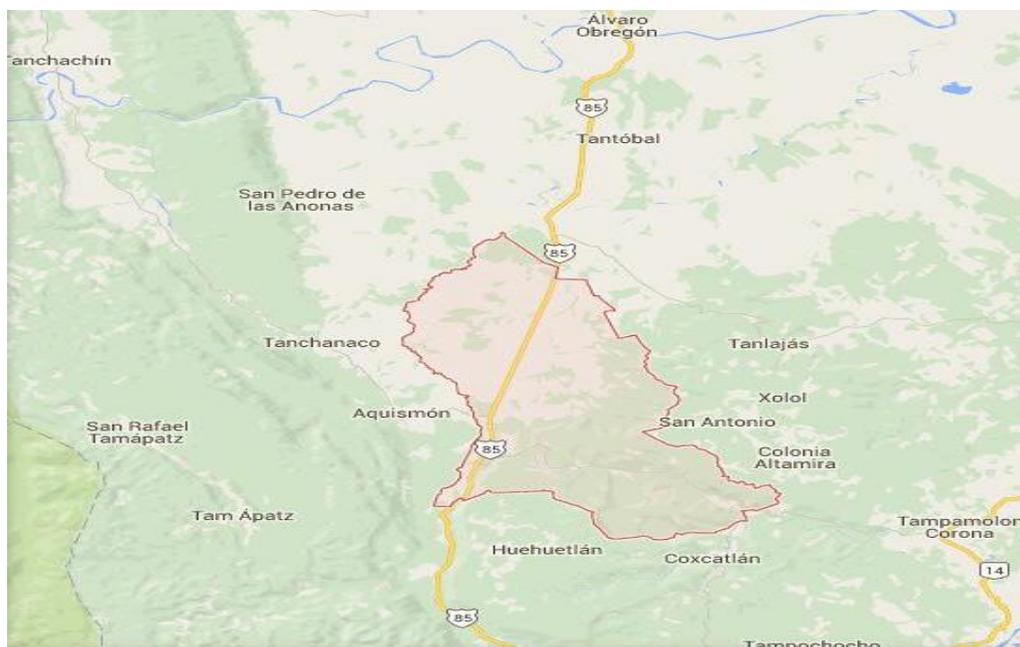


IMAGEN 12: Mapa del municipio e Tancanhuitz delimitado en color rojo. Puede verse en línea en: <https://goo.gl/IFdeHN>

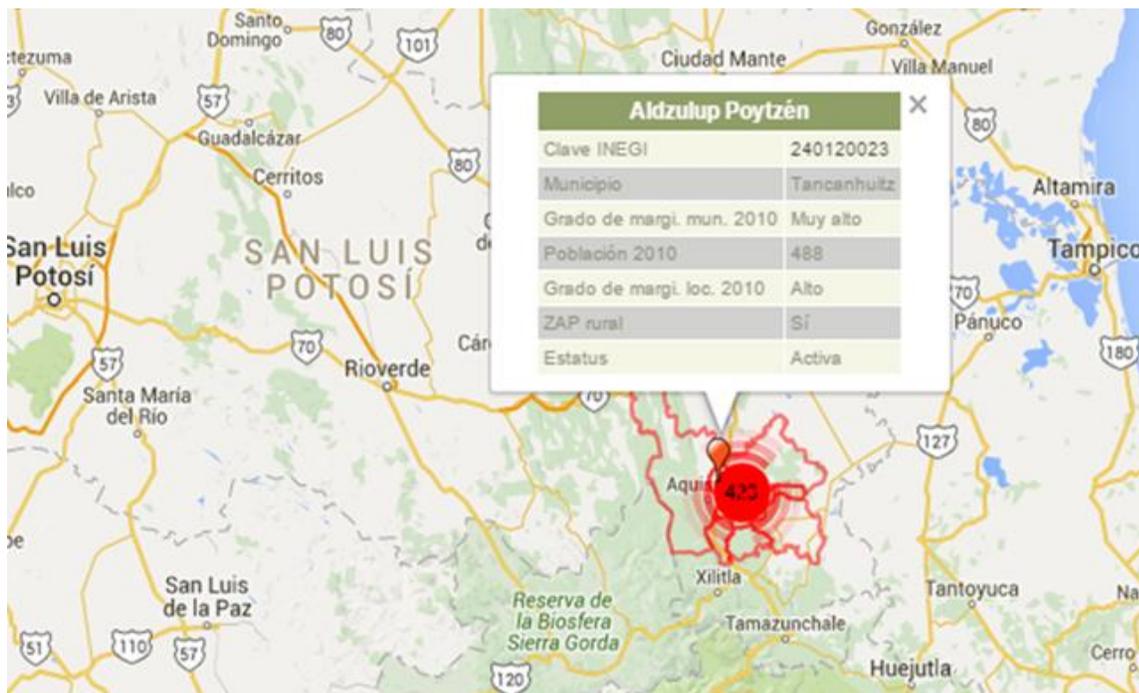
3.2.2. Sobre Poytzén, Tancanhuitz, San Luis Potosí

Como en mayor o menor medida se ha venido haciendo referencia, Poytzén, es una comunidad que la antropóloga Alba Rubí Rodríguez, en su investigación bastante completa y descriptiva del ejido en el 2008 que se retoman en este apartado algunas de sus enunciaciones, para contextualizar y comenzar la discusión que compete a los objetivos de esta tesis.

El ejido Adzulup Poytzén: “cerro ondulado” o “sierra ondulante” en teenek, pertenece al municipio de Tancanhuitz, el cual se encuentra localizado en la región Huasteca del Estado de San Luis Potosí. La superficie total del municipio es de 195.18 km², representando el 0.31 % del territorio estatal, dicha superficie se divide en 232 comunidades, de las que de destacan: Las Armas, San José Pequetzen, Cuatlamayán, Aldzulup Poytzén, La Garza (Pequetzen de la Garza) y Palmira Viejo. El municipio limita al norte con Aquismón y Tanlajás; al este con Tanlajás y San Antonio; al sur con Huehuetlán y Coxcatlán; y al oeste con Aquismón. En los límites con Aquismón se encuentra el Río Coy, este río pasa por los municipios de Tanlajás y Ciudad Valles, por lo que la hidrografía del municipio se compone en su mayoría de arroyos de carácter intermitente. Dentro

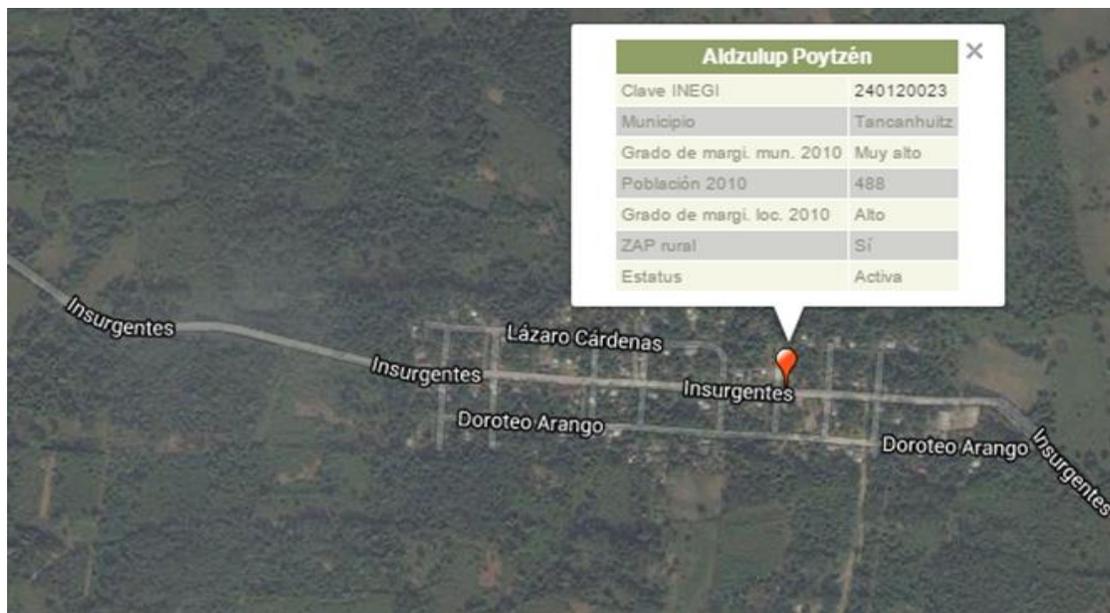
del municipio de Aquismón, pero casi en los límites se encuentra el nacimiento de Tambaque, a menos de 5 kilómetros de este lugar se localiza Aldzulup Poytzén.²²⁸

Según datos de la SEMARNAT, en todo el municipio el uso del suelo es pecuario y agrícola. La precipitación pluvial media anual municipal es de 2267.2 milímetros. En la mayor parte de Tancanhuitz predomina un clima semicálido húmedo con abundantes lluvias en verano, la temperatura media anual es de 23.4 oC. Por otro lado, la flora es de tipo selva mediana y selva alta perennifolia. La fauna común en Poytzén se compone de tlacuaches, armadillos y conejos; la vegetación (o flora común) predominante son los cítricos y la caña de azúcar, además de los árboles frutales los cuales son aprovechados por los pobladores para la alimentación, la venta y la producción de piloncillo en el caso de la caña.²²⁹



²²⁸ RODRÍGUEZ NIETO, Alba Rubí, *Producción de piloncillo en Aldzulup Poytzén: trabajo familiar, tecnología y el nacimiento de un nuevo endulzante*. Tesis: FCSyH, UASLP, 2009, pp. 34.

²²⁹ SEMARNAT. (2005). Información concerniente al municipio de Tancanhuitz [publicación en línea]. Disponible en: <http://goo.gl/SDMIP1>



IMÁGENES 13 y 14: Fotografías satelitales del ejido: Como se puede observar, está atravesado por una eje central que es la calle “Insurgentes”, alrededor de esta calle se encuentran ubicadas las viviendas de la comunidad, así como las escuelas, primaria y secundaria, y el salón ejidal. Las parécelas, se encuentran ubicadas en su mayoría hacia “Doroteo Arango”. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/scBgrO>

En investigaciones antropológicas acerca del pueblo teenek, Ávila refiere cómo los huastecos se llaman a sí mismos teenek, que quiere decir "los que viven en el campo con su idioma, sangre y comparten la idea". La lengua huasteca se clasifica dentro del grupo maya-totonaco, tronco mayance, familia mayance, subfamilia yxu. El huasteco es la única lengua del grupo maya que se encuentra separada geográficamente del resto de las lenguas de esta familia; además, no tiene diferencias dialectales.²³⁰ Cuestión que en observación de campo se referenció en las conversaciones casuales, en más de una ocasión en las visitas de campo, la familia Santiago Martínez comentaron cómo ellos y ellas, los teenek, son hermanos de los mayas. Platicando en el marco de las escuelas campesinas, asistieron a un encuentro en Yucatán, viaje que recuerdan con emotividad, comentando como se entienden lingüísticamente con el pueblo maya, debido a que la lengua es muy parecida. Así mismo diferenciándose de sus vecinos nahuas, con quienes referenciaron que lingüísticamente es mucho más complicado entenderse.

²³⁰ ÁVILA, Agustín, *Huastecos de San Luis Potosí (teenek)*, Colección Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F., pp. 11.

El ejido de Poytzén es una comunidad nueva, ya que se configura a partir de la reforma agraria, en las que el pueblo teenek hasta ese momento eran trabajadores agrícolas de grandes haciendas productivas. No es sino hasta el 12 de junio de 1937 los vecinos de los poblados de Adzulup y Poytzén solicitaron por primera vez una dotación de tierras, el 13 de diciembre de 1939, la Junta Censal listó 245 habitantes, de los cuales 67 resultaron con derecho a dotación. En campo, algunos habitantes de Poytzén comentan que en esa zona había una gran hacienda, sin embargo no hay vestigio alguno que lo compruebe. Ellos y ellas comentan que fue desmantelada por completo.

Para la comunidad la fecha en la que celebran, con mucha anticipación y entusiasmo, la inauguración del ejido²³¹ Adzulup Poytzén es el 30 de abril de cada año. Por lo que este año 2016, según Olegario, productor de piloncillo granulado, festejarán el 80 aniversario del ejido. Desde la visita a campo, en diciembre, las familias expresaron en reiteradas ocasiones la importancia de festejarlo con orgullo invitando a celebrar con ellos.

Otra particularidad del ejido, en contraste con comunidades vecinas, es el hecho de que a partir del año 1976 la comunidad hace una petición a las cerveceras y cigarreras nacionales que pasaban por la región a abastecer, para que en Poytzén no distribuyeran más estos productos. Por lo anterior, la comunidad lleva más de 40 años sin que se vendan estas sustancias y por lo tanto son consumidas en menor medida. Los comentarios escuchados al respecto son en su mayoría positivos, ya que comentan que a partir de esta decisión comunitaria se redujo significativamente el alcoholismo y el tabaquismo que anteriormente representó problemas para la comunidad, especialmente en términos de salud y economía familiar.

El espacio donde se habita, llamado solar, también alberga a los animales de traspatio como gallinas, gallos, guajolotes, pollos y cerdos. Además de que por familia a unos kilómetros de los solares familiares, se llega a las parcelas comunitarias, que son en promedio entre 4 a 7 hectáreas por “dueño(a)”²³² cuestión relativa, ya que en campo se puede observar que la cuestión de propiedad adquiere una dimensión más comunitaria que individualista, y que la cuestión del

²³¹ Una de las particularidades más interesantes del ejido de Poytzén, es que aunque su tipo de organización territorial sea por medio del ejido, que separa las tierras por medio de parcelas con propietarios(as) en particular, el tipo de organización social es de tipo comunitaria, que se puede ver por medio del trabajo tanto agrícola y en las necesidades de la comunidad en general. Es por ello que se hace la referencia de Poytzén, tanto como Ejido, como Comunidad.

²³² A pesar de que en la mayoría de los territorios ejidales campesinos e indígenas, tiene por lo general propietarios del sexo masculino, en Poytzén, en concreto en la familia Santiago Martínez, las parcelas están a nombre de una mujer.

“propietario” queda relegado a un rol secundario y es utilizada únicamente con fines burocráticos, para acceder a algún apoyo o proyecto de interés.

Es interesante recalcar que según el catálogo de localidades de SEDESOL, la comunidad de Poytzén tiene un grado de marginación municipal MUY ALTO y un grado de marginación de la localidad ALTO.²³³ En la medida de la población de los datos del INEGI del 2010, lanzan que la población en la localidad es de 244 hombres y 244 mujeres. Es una comunidad de 488 habitantes, donde, según mis observaciones, la mayoría son niños y jóvenes, y que según los propios habitantes reportan más de 600 habitantes. La localidad cuenta con una escuela primaria rural, una tele secundaria y una preparatoria. Para estudiar la universidad en una región cercana a sus ejidos y/o comunidades los interesados/as tendrían que asistir a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, plantel Ciudad Valles, a la Universidad Mesoamericana en el ámbito de la iniciativa privada, o a la Universidad Intercultural en Tancanhuitz de Santos en la cabecera del municipio, a treinta minutos en transporte público desde Poytzén. De las jóvenes que pude conversar hay dos abogados comunitarios pasantes, no titulados por el alto precio de la titulación. Dos administradas públicas y un estudiante de Agroecología en la Universidad Autónoma de Chapingo y otra aspirante a la misma ingeniería, que cabe recalcar que estas dos últimas opciones de estudios, nacieron a partir del contacto con el encuentro nacional de escuelas campesinas.

La pregunta que surge en este sentido es acerca de ¿Cuáles son las epistemes y axiología en la que se basa SEDESOL, CONEVAL y afines para etiquetar desde esta medición cuantitativa? Es evidente que términos como marginación alta, media o baja, tienen una congruencia con las materiales y “crecimiento económico” en PIB o en productividad, o si la comunidad se encuentra alrededor de alguna zona industria tanto petrolera, agroindustrial o complejos turísticos. Sin embargo, el *buen vivir*, como ya se ha descrito anteriormente, se encuentra más relacionada con otra axiología basada en el bienestar en términos culturales y territoriales de la libre determinación de éstas, que en los parámetros de crecimiento económico y desarrollo que algunos mecanismos estatistas lo señalan.

²³³ Puede verse en línea en: <http://goo.gl/AsvsWH>

¿Realmente que es *vivir bien* y tener un trabajo digno en una comunidad originaria con una tradición histórica piloncillera? De acuerdo a las visitas de campo realizadas, es evidente que uno de las principales formas de identidad intersubjetiva es la apropiación del espacio histórico del territorio. Lo cual no solo significa tener una hectárea o cinco hectáreas, sino como escuché en los encuentros de escuelas campesinas, “tener una parcela que se trabaje con autonomía, sin dependencia y que nos dé frutos”. La parcela y las formas de producción son vitales para la construcción de una identidad y epistemes locales que construyan el *buen vivir*. Por ende una labor digna, una labor que históricamente en Tancanhuitz de Santos, es la producción de piloncillo, el punto de esta investigación es acerca de la interpretación que ellos le dan a las nociones de trabajo digno en dicha producción, aspiraciones y lo que significa para ellos y ellas un *buen vivir* situado, en congruencia con la historia y lógicas epistémicas en Poytzén.

3.3. Hacia una descolonización de los conceptos de riqueza/pobreza en las prácticas agrícolas

Como ya se ha discutido anteriormente, el Estado y sus instituciones, centros de poder hegemónico, se han apropiado de la capacidad de medir y clasificar a los grupos, pueblos, o colectivos marginalizados, y sus epistemes a partir de los parámetros del sistema dominante. En este matiz, es innegable la precarización estructural de las periferias urbanas empobrecidas, los pueblos originarios y campesinos, los/las afro-descendientes, los/las migrantes, etc., por lo que no se discute aquí el hecho de que existen grupos y subjetividades que sufren los estragos de un sistema económico que a todas luces es fallido en términos civilizatorios de igualdad, libertad y fraternidad. Lo que se discute en este apartado es entonces cómo a partir de la medición de calidad de vida, de pobreza y marginación, en términos abstractos y homogenizantes, son conceptos que a la luz del paradigma del *buen vivir* resultan insuficientes e inclusive negadores de realidades y epistemes diversas; de resistencias, luchas, empoderamientos comunitarios, autogobiernos etc., ya que de entrada son considerados como pobres, concepto que esconde y abre interpretaciones de incapacidad, de inferiorización, de colonialidad.

Es por lo tanto interesante complejizar dichos términos específicamente con lo que remiten con “pobreza” y “marginación”, debido a que las nociones de pobreza desde el paradigma colonial/moderno y patriarcal, tienden a desechar, descalificar y a volver residual cualquier intento, de práctica, discurso o acciones locales fuera de las lógicas desarrollistas que imponen una sola

noción de riqueza y calidad de vida. Por ello, las prácticas y acciones locales serán siempre insuficientes y poco valiosas desde el ojo hegemónico de medir la vida “buena”.

Estos conceptos que fragmentan y dividen desde el centro de poder hegemónico –los civilizados–, condenan a las colectividades y subjetividades que se ven imposibilitados o simplemente tienen otras epistemes de vida. Condenan a los pueblos con características diferentes a ser inmediatamente inferiores, retrasados, pero sobre todo pobres “porque quieren”, “por ignorantes”, por negarse a ellos/ellas mismas para adaptarse a las condiciones de vida que demarca el capital.

El consejo nacional de población, la CONAPO, menciona que:

El índice de marginación es una medida que permite diferenciar las localidades del país con base en el impacto global de las privaciones que padece la población a consecuencia de la falta de acceso a la educación, la residencia en viviendas inadecuadas y la carencia de bienes. A través de este índice el Consejo Nacional de Población (CONAPO) identifica las inequidades socio espaciales que persisten en las localidades del país.²³⁴

Lo anterior refiere a una marginación, pero no basada en la complejidad de la vida buena, en términos de bienestar, en el respeto para con la Madre Tierra y el igual acceso a derechos y oportunidades de producir y reproducir la vida. Sino marginados a un estilo de vida eurocéntrico, burgués, patriarcal, que ve la no marginación, o la calidad de vida de acuerdo a los parámetros eurocéntricos que aspiran la *blanquitud*²³⁵ de las poblaciones especialmente lo económico cultural.

Cuestionando desde paradigma del *buen vivir*, con una visión crítica a los estándares de calidad de vida eurocéntricos, para el INEGI y la CONAPO, la población campesina e indígena “casualmente” siempre está en niveles de pobreza mayor que cualquier otra colectividad. Cuando desde el *buen vivir*, esto evidentemente no sería así, los pueblos originarios y sus epistemes y ontologías, considero, son sumamente despreciadas y catalogadas una y otra vez de maneras racistas y reduccionistas de las realidades sistémicas, con la clasificación de pobres, y por tanto

²³⁴ Página oficial de la CONAPO: Puede verse en línea en: <http://goo.gl/DwRXw4>

²³⁵ Ver: ECHEVERRÍA BOLIVAR, *Modernidad y blanquitud*, México: Era, 2010.

vistos como “limosneros” que buscan la asistencia social una y otra vez y son percibidos como incapaces de la participación política activa, cuando tienes riquezas de las cuales aprender.

Edgardo Lander, sociólogo venezolano hace una reflexión en torno al descolonizar las nociones de riqueza y expresa cómo, “Si queremos efectivamente pensar en una relación distinta de lo humano con el resto de la vida, es preciso cuestionar los supuestos y las construcciones disciplinarias, las formas de medir, de cuantificar, de evaluar”.²³⁶

Ahora bien, considero que estos mecanismos de poder, de medir, de cuantificar, de clasificar, de dotar de un significado a priori de las realidades y contextos sistémicos, definiéndolos y etiquetándolos solo por algunos aspectos de la vida material, y no por las totalidades. Una vez más la razón instrumental que divide y fragmenta, y al mismo tiempo homogeniza y etiqueta, basa sus mediciones en un tipo de jerarquización eurocéntrica de la riqueza y la estética. La riqueza desde la modernidad/colonialidad tiene una concepción de lo “bello” y lo “pulcro” muy particular, que también habrá que cuestionar a la luz de otras epistemes.

Desde la agroecología, por ejemplo, se sabe que los baños y los drenajes no tienen un sistema sanitario sano para los suelos, sin embargo desde la estética colonial, esta no es concebida de otras formas. Los medios rurales saben de qué forma manejar esto y muchas otras situaciones de mejor manera que los sistemas hegemónicos lo emiten. Otros casos emblemáticos de fracasos son las estufas ecológicas, en las cuales el ejido de Poytzen y muchas otras comunidades de la huasteca participaron, y que nunca llegaron a apropiarse en las comunidades justo por esta falta de comprensión de la totalidad de los procesos y no de cada una de partes por separado. Ante este hecho, las instituciones de gobierno encargados de estos proyectos expresan con desdén que el fracaso de los proyectos es por la ignorancia y atraso de las comunidades, por no “querer aceptar lo que les conviene”, cuando de entrada estos nunca tomaron en cuenta las epistemes y reales aspiraciones locales con una congruencia geográfica, histórica, cultural.

Lander menciona cómo estas lógicas son paradójicas y esquizoides ya que no contemplan los sistemas totales y solamente partes. Y habrá que decir, que estos “pequeños fracasos

²³⁶ LANDER, Edgardo, “Hacia otra noción de riqueza” en *El buen vivir, una vía para el desarrollo*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2009, pp. 225.

tecnológicos” son la punta del *ice berg*, de una racionalidad cosificadora de poblaciones culturales y territorios, ya que en situaciones de megaproyectos, las situación institucional es mucho más esquizoide, ya que “por un lado hablan de unos principios, de unas preocupaciones por las culturas y la naturaleza, mientras por otro lado reafirman esta economía destructora”²³⁷ agrega Lander.

Lo anterior es paradójico también, porque aunque estos proyectos cuenten con buenas intenciones de mejorar algún ámbito de la vida de los pueblos, como el mejoramiento de la salud en algo muy específico, o el mejoramiento de rendimiento de otro algo igualmente muy específico, si esas intenciones particulares no son coherentes con los procesos totales, considero que es en extremo complicado que los sistemas culturales locales le den una recepción armoniosa, complementaria, y no disruptiva e ilógica como suele suceder, debido al tipo de acercamientos asimétricos al este respecto. Además, cabe resaltar cómo el derecho a la consulta, para la elaboración de los planes estatales y regionales de desarrollo, en los que supuestamente tienen que ser consultados con amplitud, continúa siendo una farsa constitucional. El antropólogo jurídico Guillermo Luévano, antes referido, mencionó recientemente el problema suscitado que:

El derecho a la consulta se encuentra expresamente previsto en numerosos ordenamientos, nacionales e internacionales, fue uno de los elementos principales puestos en el debate con los acuerdos de San Andrés, impulsados por el zapatismo, para visibilizar el reconocimiento de la participación política de la población originaria mexicana [...] desde el 23 de marzo, los consejeros y una consejera del Instituto para el Desarrollo Humano y Social de los Pueblos Indígenas emprendieron la batalla legal por el reconocimiento a su derecho político a la consulta mediante la interposición de diversas demandas de amparo. Con la asesoría legal de la Clínica de Litigio Estratégico en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y del Centro de Derechos Humanos Samuel Ruiz García, AC, se presentaron tres demandas de amparo ante la justicia federal.²³⁸

Este conflicto, ahora jurídico, pone de manifiesto este tipo de simulaciones socio jurídicas en relación a la participación política y económica de los pueblos originarios. Habrá que visibilizar entonces también las resistencias desde el uso alternativo del derecho, para reclamar un derecho

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ LUÉVANO Bustamante, Guillermo, “No sin los pueblos indígenas”, *Altermundi: Opinión, La Jornada San Luis*, Abril 14, 2016.

tan viciado y usado a base de la imposición y la simulación a favor del poder hegemónico, como el derecho a la consulta y la libre autodeterminación. Resignificar en las prácticas cotidianas de los pueblos originarios, sobre todo ante los planes de desarrollo, los programas y proyectos que son implementados, muchas veces con fracasos rotundos, como ya se explicitó anteriormente, o con mayor gravedad ante los megaproyectos nacionales y transnacionales.

Aquí vínculo con uno de los ejes centrales de esta tesis que es ¿Cómo el ejido de Poytzén se ha relacionado con los embates institucionales, gubernamentales basados en la idea moderna de “desarrollo y progreso” y cómo con las resistencias productivas al capital basadas más en procesos comunitarios, en la reciprocidad y la solidaridad?

En el ejido de Poytzén al igual que muchas otras comunidades agrícolas en la huasteca y en el país, tienen que superar las tensiones entre estas dos racionalidades, la del desarrollo y la solidaria.

Es por esto que a partir de ahora, puesto en contexto la realidad heterogénea, discontinua y contradictoria²³⁹, como lo explica Quijano, para la reproducción de la vida y el trabajo agrícola, se analizan estos procesos en tensión en el ejido de Poytzén y se intenta de interpretar a través del método etnográfico y la hermenéutica analógica del filósofo Mauricio Beuchot como a pesar de estas tensiones y contradicciones se va vislumbrando una ruta hacia el *buen vivir* desde la resistencia, la agroecología y la interculturalidad.

Se explica el proyecto de piloncillo granulado en el ejido. Ya que por una parte el proyecto de piloncillo si se inscribe en un fenómeno institucionalista basada en la razón instrumental. Sin embargo, las y los campesinos de Poytzén se encuentran en una apropiación y re significación a partir de sus propias lógicas, epistemes e historia. Aquí resulta relevante también, la influencia que ha tenido el diálogo intercultural que la comunidad ha tenido en otros espacios, como son la UNTA: Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas, los encuentros de escuelas campesinas, el mercado orgánico Macuilli Teotzin y otros esfuerzos colectivos similares que puedan equilibrar y dar un espacio sistémico abierto a los procesos solidarios y recíprocos en el marco del proyecto de piloncillo granulado por parte de la SEDARH. Ya que uno de los principales intereses de esta investigación es conocer el trabajo de la producción de piloncillo en el marco de las nuevas

²³⁹ Ver: QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad del poder y clasificación social*, Lima, 2000.

identidades agrícolas, desde la interculturalidad, la educación campesina y de la agroecología, del que finalmente desde el pensamiento crítico surgen una nueva idea del vivir bien, de las nociones de riqueza, de abundancia y de convivencia social. Ya que evidentemente “Esta concepción lo que hoy se entiende por riqueza (desde la idea desarrollista de la vida), no nos puede llevar sino a la desaparición de la vida en el planeta”.²⁴⁰

3.3.1. Diálogo intercultural en el proyecto de piloncillo granulado en Poytzén, experiencia: SEDARH, la SPR, la cooperativa Tze Jkom Tzi y la UNTA

En Poytzén, desde la fundación del ejido en 1947 y desde antes de la configuración, son productores de piloncillo por más de tres siglos, sin embargo, desde el 2006, a partir del encuentro de escuelas campesinas, Olegario y Zenorina Santiago Martínez con otras 25 familias productoras de piloncillo tradicional, abrieron las puertas de su comunidad para el proyecto piloncillero impulsado por la SEDARH²⁴¹ llamado "Módulo para elaborar piloncillo granulado", un tipo de producción nueva elaborada con éxito en una comunidad rural en Colombia. Ello en una convocatoria abierta a la zona piloncillera de la huasteca potosina. El ejido de Adzulup Poytzén fue la única comunidad que decidió participar enteramente a los talleres y la capacitación con ingenieros de la SEDARH y algunos productores de Colombia. Este fue uno de los primeros cambios sociales que acontecieron en el interior de la comunidad.

Olegario (49 años) y Zenorina (40 años), su hijo Luis (19 años), Ada (18 años), Adriana (15 años), Andrea (11 años) Olga (8 años), Adolfo (28 años) y Felipe (26 años) son las subjetividades con las que mayor contacto y vínculo se creó a lo largo de la investigación en Poytzén, por lo que sus experiencias de vida y de afectividad intersubjetiva, con el dialogo intercultural y las intervenciones instituciones, son centrales en el marco de esta investigación.

En este apartado se analizará cómo han interactuado y han sido afectados y a su vez han afectado con la UNTA: Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas, la SPR: Sociedad Productora

²⁴⁰ LANDER, Edgardo, “Hacia otra noción de riqueza” en *El buen vivir, una vía para el desarrollo*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2009, pp. 227.

²⁴¹ La SEDARH: Secretaría de Desarrollo Agropecuario y Recursos Hidráulicos, cuyo objetivo es: “Promover la sustentabilidad el carácter integral de los procesos productivos y de servicios en el campo, para mejorar las condiciones de vida de los habitantes del medio rural y combatir la pobreza, en completa armonía con los recursos naturales, incorporando estrategias claras que impulsen la eficacia de la inversión pública en el sector”. (Consultado el 27 de abril del 2016, puede verse en línea en: <http://189.204.16.158/sedarh/index.php/inicio-portal/mision>).

Rural, la cooperativa Tze Jkom Tzi: endulzantes de Poytzén, las escuelas campesinas de la UACH y el mercado orgánico Macuilli Teotzin, que han venido participando de manera transversal a partir del años 2005. Por lo que sus experiencias y visiones de su realidad en Poytzén son centrales a lo en lo que resta del escrito, que aunque es la parte final, considero, es la más valiosa e importante.

Cabe recalcar que este proyecto ha ido desarrollándose por partes, a partir del inicio en el 2006, en la última visita a campo el pasado marzo del 2016, la nave industrial para la producción de piloncillo granulado y la estructura ya se encuentra completamente construida. Sin embargo, faltan aún esfuerzos colectivos, interinstitucionales y académicos para que esta pueda echarse a andar de manera total. Cabe mencionar que hablando con los integrantes de la cooperativa Tze Jkom Tzi, comentan que se encuentran esperando un préstamo por parte de “Financiera Rural” de 1, 500, 000 MN, para el mes de julio del 2016, el cual ira acompañado de un llamado “extensionista” por parte de la institución de la SEDARH que gestionara e impulsa todo lo relacionado con contactos comerciales y funcionamiento económico, en términos económicos para que sea una proyecto redituable. Esta nave es una situación atípica e histórica en este tipo de comunidades, en la huasteca potosina, y en la zona piloncillera en general.



IMAGEN 15: Nave industrial de piloncillo granulado en el ejido de Adzulup Poytzén (Fotografía propia, 13 de julio del 2015).

Aquí lo interesante de observar, es la forma de apropiación cultural del proyecto que es atravesada por otras prácticas. La antropóloga Patricia Moctezuma, menciona cómo en la zona teenek productora de piloncillo:

A pesar de los esfuerzos “desarrollistas” prevalece un distanciamiento, si no ya del todo físico, si en muchos otros sentidos de la vida nacional, e incluso en términos sociopolíticos y económicos la huasteca potosina está más bien anclada en muchos procesos auto-gestivos regionales.²⁴²

Ya que aunque el proyecto es evidente que se inscribe a un modo económico industrial capitalista e institucional en términos concretos, lo interesante será conocer y seguir el proceso de apropiación, manejo y tipo de relación que ha ido estableciéndose, por estos más de diez años y seguirá estableciendo con el proyecto. Por otra parte, cabe señalar que la cooperativa tiene la pretensión de ser agroecológica, a partir de los encuentros campesinos, aunque el proyecto implementado por la SEDARH y de la misma experiencia colombiana no tiene planeado un manejo productivo agroecológico. En la comunidad de Poytzén una de las premisas del proyecto, desde la apropiación comunitaria es que ésta tendrá que ser enteramente ecológica en todos sus procesos, con todo lo que ello significa y que ya fue referido; solidario, comunitario, basado en la cooperación y la dignidad laboral para todos y todas los habitantes de Poytzén. Se articula también con la UNTA: Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas, el mercado orgánico Macuilli Teotzin, ya referido, y la propia cooperativa, todos ellos interactuando como un red sistémica, es decir, que se interpenetra y dialoga, se afecta y se influyen unas con otras.²⁴³

Por otro lado, pero vinculado a la anterior, se encuentra su participación con la SPR: sociedad de productora rural, es una sociedad relacionada con la cooperativa de endulzantes de Poytzén, Tze Jkom Tzi, creada a partir del proyecto de piloncillo granulado con el fin de tener los requisitos pedidos por la SEDARH y más recientemente la Financiera Rural. Al respecto del proyecto, platicando con Olegario presidente de la cooperativa y de la SPR, menciona que:

²⁴² MOCTEZUMA, Patricia, “Los teenek productores de piloncillo de San José Peketzén, Tancanhuitz: la construcción de una identidad étnica en la huasteca potosina”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 106, 2006, pp. 164.

²⁴³ Ver: LHUMANN, Niklas, *Sistemas Sociales*, Anthropos-UIA-CEJA, Barcelona, 1984.

Nuestro interés no es tan comercial, sino abastecer lo suficiente para ser autosuficientes. Como comunidad, no es generar excedentes, es que todo funcione desde aquí, que no haya desperdicios y poder abastecer las necesidades de toda la comunidad, en cuanto a nutrientes para el suelo, para alimentar bien a los animales y así. Con la fertilización recomendada, la buena para la tierra, y conocer al suelo para que nuestros suelos siempre estén sanos y haya trabajos para todos (Olegario, Julio, 2015).



IMAGEN 16: Olegario con su hija Andrea explicando el proceso de producción en la nave de piloncillo granulado. (Foto propia, 13 de julio, 2015).

Por otro lado, cabe mencionar que la UNTA es un movimiento que

A mediados de los 70's, un grupo de jóvenes militares del Partido Socialista de los Trabajadores tomaron la decisión de organizar y constituir la UNTA, [...] se constituye el 28 de Agosto de 1978 destinada a unir y organizar revolucionariamente a los trabajadores

del campo, dispuestos a luchar por qué "La Tierra y su producto sean para quienes la Trabajan", y por la conquista de una patria nueva socialista, gobernada por los trabajadores.

En Poytzén, varios hombres trabajadores del campo se identificaron como parte de este movimiento y nos compartieron las actividades que realizan en el marco de la organización. Felipe de 25 años, integrante activo, tanto de la UNTA, como de la cooperativa de endulzantes Tze Jkom Tzi de Poytzén menciona como:

Si no formáramos parte de la UNTA, sería complicadísimo acceder a los programas, si uno va solo no le hacen caso a la peticiones. Organizados en la dignidad nos hacen más caso. Por dignidad me refiero a tener presencia legal, pero este movimiento es totalmente pacífico, entregamos solicitudes de buena forma, no causamos daños a nadie, porque luego si hay algunos movimientos violentos, pero nosotros no. A veces, los violentos, se integran a nuestros grupos, y son los que causan daños a nombre del grupo y causan broncas, eso nunca falta, pero nuestro grupo no es violento. La UNTA es pacífica. A veces no nos dan respuesta en las instituciones, pues lo que hacemos es permanecer los días que sean necesarios hasta que haya respuesta. Porque si uno no sale, no platica con otras personas y no se une a movimientos colectivos, como estos que son pacíficos, a uno solo nunca nos hacen caso. Y todo por la corrupción, que muchos desvían recursos económicos, se lo meten directamente a la bolsa, y no le dan buen uso.



IMAGEN 17: Manta montada en el jardín principal de Poytzén fuera del salón ejidal, (foto propia, 17 julio, 2015).

Desde una interpretación hermenéutica analógica del trabajo digno, desde esta perspectiva, mediar entre la economía hegemónica y las formas de relación y apropiación de los recursos de estas en la propia comunidad, realidad que se inscribe a un dialogo intercultural es también heterogéneo, discontinuo y contradictorio. Ya que la realidad del campo mexicano, es atravesada por la globalización hegemónica, con el neoliberalismo, los tratados de libre comercio que afectó fuertemente la producción de caña de azúcar en la región como ya se explicó. Sin embargo, es también atravesado por la globalización contra hegemónica, con movimiento de la educación campesina y popular, la Vía Campesina, y otros movimientos resistentes al poder y sus sistemas económicos hegemónico, basados en la acumulación. Ante esta realidad global, manifestada en la realidad cotidiana por programas y proyectos ligadas a esta racionalidad instrumental institucionalista como lo es el de la SEDARH, la Financiera Rural, la SAGARPA e instituciones afines, y por otro lado en tensión con la luchas y racionalidades resistentes que se manifiestan en las escuelas campesinas, la participación comunitaria en la UNTA, el mercado orgánico Macuilli Teotzin y otros mercados solidarios. Así como las propias iniciativas y participaciones en el interior de la comunidad como es la formación de la SPR: Sociedad Productora Rural, la cual:

Surgió cuando recibimos un curso para la elaboración de piloncillo, en el 2004, de ahí empezamos a tener ideas más organizadas y aprendimos varias cosas y aprendimos cualidades. Y el gran sueño es esto que es la planta, que el ingeniero colombiano que vino eso fue, el proyecto en Colombia no es orgánico, pero aquí si queremos trabajarlo agroecológico. Y solicitamos un apoyo a nivel federal. Y fue como el apoyo fundamental para lograr esta planta, y 2004 surgió esa organización, éramos 27 familias, y de a poco a poco fuimos trabajando y practicando el piloncillo granulado, muchos se desanimaron porque no lograron hacer el piloncillo, y ahora quedamos 17 somos puros hombres en ese entonces no participo ningún mujer ahora si esta Zenorina (Felipe, marzo 2016).

Por lo anterior, es clara que la división entre las racionalidades sustentadas en la modernidad/colonialidad del poder del saber y del ser, y las racionalidades alternas, resistentes, solidarias, comunitarias, no es tajante. Y refiere más bien a una noción de redes, Mancé, teórico de estos fenómenos explica cómo es:

Propio de la teoría de la complejidad, conjugando conceptos procedentes de la cibernética, de la ecología, y de otras elaboraciones sistémicas en diferentes áreas. La noción de red pone en énfasis en las relaciones de integración que se verifican ente componentes diversos, los flujos de elementos que circulan en esas relaciones. Los lazos que potencializan la sinergia colectiva, el movimiento de autopoyeisis en que cada elemento contribuye a la reproducción de cada uno de los otros. Su potencialidad de transformación que tiene cada parte en virtud de su relación con las demás y la transformación del conjunto por los flujos que circulan a través de toda la red. De esta manera, la consistencia de cada miembro depende de cómo se integra en la red, de los flujos en que participa, de cómo acoge a los demás y colabora con ellos.²⁴⁴

Entre ambas hay un cúmulo de redes que se interpelan, se atraviesan, dialogan, chocan, se perturban, se contradicen y todo esa complejidad manifestándose en un solo espacio geográfico y cultural como lo es Poytzén, su trabajo, su tipo de relaciones afectivas y espirituales, productivas, materiales son interpeladas por estas interacciones.

Desde la solidaridad económica que refiere a las prácticas que aunque dentro del sistema económico de poder hegemónico, preponderen un *valor de uso*²⁴⁵, distribución y cambio diferentes, basado más en la solidaridad y la reciprocidad, en cuanto a la producción de piloncillo y el trabajo que surge en torno a él, que a su vez impulsa *buen vivir* o no, en Poytzén hay practicas orientales a tal economía y trabajo solidario.

Como se ha podido apreciar en este escrito, la realidad del campo es sumamente compleja, histórica, cultural, económica y políticamente, ya que no poder parcelar la realidad, esta tesis da cuenta de que finalmente el *buen vivir* y el trabajo digno en Poytzén, responde a la propia historia de la comunidad teenek, la manifestación y curso histórico de la caña de azúcar, la marginación del piloncillo en la región, instituciones y proyectos impulsados por el gobierno por un lado, y los movimientos sociales internos y resistentes al poder dominante por el otro, así como también la

²⁴⁴ MANCÉ, Euclides André, “Redes de colaboración solidaria”, *IDiL*, Curitiba, 11, 2002, pp.14.

²⁴⁵ Ver: ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, siglo XXI editores, México 1998.

intervención de estudiantes, académicos y técnicos en el espacio para la formación de redes nacionales etc.

Es cierto, habrá que mencionar, que en el marco de la investigación y sus objetivos de conocer las epistemes propias de *buen vivir* y trabajo digno y acerca de que tanto las interacciones interculturales y la agroecología ha impulsado el *buen vivir* o no; pueden parecer demasiados elementos y conceptos para entender y hacer una interpretación analógica del *buen vivir* situado. Sin embargo, considero que la realidad, al ser contingente, inconmensurable, y más en un contexto ubicado en el polo marginal, catalogado como residual por los centros hegemónicos, la resistencia adquiere niveles de complejidad inimaginables, ya que la lucha en la cotidianidad en muchos niveles, desde prácticas “simples” hasta grandes movimientos sociales. Finalmente la realidad es eso conformado por elementos infinitos entre ellos los materiales, los psicológicos, emocionales, los sociales, económicos, políticos, de poder y sometimiento de placer y de dolor, de malestar y de *buen vivir*. Mancé continúa explicando la noción de redes y explica como:

La noción de “red de colaboración solidaria” en cuanto a categoría analítica, es producto de la reflexión sobre prácticas de actores sociales contemporáneos, desde la teoría de la complejidad y la filosofía de la liberación. En cuanto categoría estratégica es un elemento central de la llamada revolución de las redes, en la cual acciones de carácter económico, político y cultural se retroalimentan subvirtiendo los patrones y procesos hegemónicos en los que se sustenta el capitalismo y avanzando hacia la construcción de una globalización solidaria.²⁴⁶

Es por ello que el trabajo digno y el *buen vivir* están basados en formas de vida, presencias, interacciones y sus consecuencias, en lo sistémico en sus diferentes niveles, políticos, económicos, materiales, lazos afectivos e interpersonales.

El *buen vivir* y el trabajo digno tiene una relación directa con la felicidad, la alegría, la paz, la salud, la dignidad, no solamente con el desarrollo términos macro-económicos que sistemáticamente prepondera el proyecto neoliberal en sus formas de medir. En términos contextuales pragmáticos, lo que interesa a la presente investigación es conocer las perspectivas

²⁴⁶ Op, cit, MANCÉ, Euclides André, “Redes de colaboración solidaria”, IDiL, Curitiba, 11/ 2002, pp.14.

epistemológicas y axiologías locales; sus valores y percepciones de vida con respecto a las condiciones y aspiraciones valorativas internas de lo que es el trabajo digno y su relación con el *buen vivir* en los habitantes de la comunidad de Poytzén.

Retomando a Quijano y su noción de la realidad como heterogénea, discontinua y contradictoria, las manifestaciones del *buen vivir* se encuentran en una constante tensión entre la razón instrumental y las razones liberadoras, entre las axiologías del egoísmo, individualismo y la competencia, la envidia, valores excluyentes y patriarcal, y las axiologías de la reciprocidad, el cooperativismo y la solidaridad. Una tensión permanente que se evidencia en la cotidianidad en las relaciones interpersonales de la comunidad, en los vínculos afectivos.

El *buen vivir* es un proceso en tensión, y es por ello pertinente el acercamiento tanto etnográfico profundo, en la que la hermenéutica analógica es pertinente como mediadora metodológica ante esta realidad contradictoria y en veces caótica y tensa tanto epistémica como éticamente. Ya que por un lado la resistencia práctica de las racionalidades solidarias alternativas y por otro lado el sometimiento con al poder y la racionalidad colonial moderna, al intentar mediar entre las diversas experiencias de vida, el *buen vivir* es también una disputa en lucha día con día en las diferentes esferas de la vida que planeta Aníbal Quijano: el trabajo, la autoridad colectiva, el sexo/genero, subjetividad y la relación con la naturaleza/cosmos.²⁴⁷

3.4. Poytzén y la familia Santiago Martínez: su experiencia local e intercultural en el trabajo, producción/ distribución de piloncillo granulado y el *buen vivir*

Como a grandes rasgos se ha venido describiendo, la siembra de caña de azúcar en la región huasteca se divide por los ejidos productores que venden directamente a los ingenios azucareros y a la zona de siembra de caña para la producción de piloncillo tradicional. Poytzén es un ejido, que a 70 años de su conformación ejidal agraria, son productores de piloncillo tradicional. En el 2006, a partir del proyecto de la SEDARH sobre la elaboración de piloncillo granulado, la comunidad de Poytzén decide capacitarse en este tipo de producción hasta ese momento no practicado en la región. Esta participación fué la primera de muchas que la comunidad ha enfrentado desde entonces. Como se mencionó, para el proyecto se crearon la SRP y la cooperativa de endulzantes

²⁴⁷ Ver: QUIJANO, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988.

del Poytzén, gran parte de los 27 integrantes de la cooperativa se inscriben a la par a la UNTA y comienzan a participar en las escuelas campesinas y en el mercado orgánico Macuilli Teotzin en San Luis Potosí capital.

En el recorrido histórico de estos cambios a partir del 2005, nos refieren a la intensa exposición a las interacciones y relaciones con objetos instrumentales y liberadores en la comunidad son variados, y es justamente los resultados de dichas intersecciones y la apropiación y re significación cultural intersubjetiva de las mismas la que lo convierte es un proceso valioso, importante y digno de estudio. La cooperativa, como tal, ha sufrido cambios, salidas y entradas, el tiempo de producción, y la construcción de la nave industrial en el ejido liderado por Olegario Santiago.

Este apartado del escrito, es influenciado por la visión y experiencias de la familia Santiago Martínez, quienes desde la llegada del proyecto de piloncillo granulado, la construcción de la nave industrial, la organización y gestión del encuentro de escuelas campesinas, llevada a cabo como sede principal en Poytzén en el 2010, quienes participan viajando mes con mes a San Luis Potosí capital, son Olgario y Zenorina Santiago Martínez. Ya que aunque detrás de su liderazgo se encuentran participando activamente en los diferentes procesos de cambio, se encontró que sin dudarlos Olegario y Zenorina son centrales para el impulso y la participación activa en dichos procesos. Por lo anterior en las visitas de campo aunque se intentó contar con la voz y percepción de la mayor cantidad de personas, hombres y mujeres jóvenes y adultos principalmente con respecto al tema de interés, es verdad que la visión de Olegario, Zenorina y su familia nuclear, son fundamentales. Además de que su nivel de interés por la investigación, y la amorosa recepción a la investigadora fue excepcional.

Zenorina nació y creció en Poytzén, Olegario nació en otro ejido con población teenek llamado Guadalupe Victoria, ejido perteneciente a Tancanhuitz. A la edad de 2 años su madre llega a Poytzén, y lo abandona junto a su hermana aún menor, a ambos les da sarampión, su hermana muere y él logra sobrevivir gracias a los cuidados de su familia adoptiva. La familia de sus ahora sobrinos Felipe y Adolfo, que referiré más adelante, lo adoptaron como hijo, y aún hoy es considera como tal en todos los sentidos.

Olegario ha destacado como líder en el trascurso de su vida en Poytzén, y con sus contradicciones en la comunidad sigue siendo percibido como un poblador muy activo y líder, algunos apoyando sus iniciativas incondicionalmente, y otros tantos, viendo su apertura con recelo y escepticismo. A partir de estas interacciones, en la comunidad con una apertura enorme a los diferentes proyectos y propuestas que entran de la academia o de las instituciones como la SEDARH, al igual que Zenorina, quien comentó en una entrevista casual cómo:

Ya participo en todo el proceso, de todo y participo y vendo, no como antes de todo esto, que no participaba en nada, y me sentía tan poca cosa, y ahora ya participo en los procesos de producción y de venta. Yo al principio me sentía que no valía nada, ni mi trabajo, ni nada, y que nadie querría comprar algo que yo hiciera. Pero empecé a salir, en el mercado, en los encuentros de escuelas campesinas y empecé a vender y me gusta, y lo hago como un juego, y cuando ví que lo que vendo sí le gustaba a la gente, pues me puse feliz y ahora ya participo mucho más. (Zenorina, Poytzén, Febrero, 2016).

Olegario y Zenorina, casados desde hace 20 años en Poytzén en su casa de palma, con sus 5 hijos, Luis, el mayor de 18 años, actualmente becado en Zacatecas en la preparatoria técnica de la Universidad Autónoma de Chapingo, y que con esto aspira a entrar a estudiar la carrera de agroecología en la misma universidad, influenciado evidentemente, por las escuelas campesinas y las interacciones ahí establecidas. Ada de 18 años, actualmente trabajando en Ciudad Valles como cuidadora de las niñas de una profesora universitaria de esta ciudad. Le sigue Adriana de 15 años, estudiante de preparatoria en la comunidad, también Andrea de 11 años, estudiante de primaria y Olga de 8 años, muy cercano de su hogar y de su familia. Por otro lado, en una vivienda vecina esta la señora Carmen, madre adoptiva de Olegario, y sus 3 hijos, Adolfo de 28 años, licenciado en derecho comunitario por parte de la Universidad Intercultural de Tancanhuitz, su hermano Felipe de 25 años, también pasante de la licenciatura en derecho comunitario, y su hermana Lilia de 24 años, pasante de la licenciatura en administración pública por la misma universidad. El esposo de Carmen murió a hace 25 años, fue entonces cuando Olegario en reciprocidad con su propia historia, adopta y se hace cargo de la educación de ellos como sus padres adoptivos lo había hecho con él. Todas ellas y ellos conforman un núcleo familiar extenso, y entre todos y todas (principalmente) trabajan una misma milpa, una tierra de 7 hectáreas. La titular de la tierra es Carmen, madre adoptiva de Olegario. Mencionaron en varias ocasiones, “a nosotros no nos importa mucho quien

sea el titular de las tierras, aquí las trabajamos entre todos y todos formamos parte de esto”. Cabe anotar que Olegario además de ser un líder en el aprendizaje y producción de piloncillo granulado, lo es también para la organización del encuentro de escuelas campesinas realizadas en Poytzén en el 2011, Olegario y Zenorina sólidos participantes en el mercado Macuilli Teotzin mes con mes.

Al respecto de conocer sus perspectivas en cuando a los cambios que ha traído sus interacciones y participación en los diferentes proyectos, y movimientos sociales antes referidos fueron como en el trabajo. La experiencia descrita por Olegario tanto en los encuentros de escuelas campesinas, como en el mercado orgánico Macuilli fue descrita así:

Mi impresión cuando participe en el séptimo encuentro nacional de escuelas campesinas, que fué que nos conocimos, en el 2009, hace siete años en Papantla, Veracruz, y ahí conocí a algunos doctores de Chapingo y uno de ellos fué el que me motivo a hacer la propuesta para que el octavo encuentro fuera en San Luis Potosí, y mi sorpresa fue cuando se autorizó nos dieron la sede aquí en Poytzén, vinculándolo con el Dr. Jarquín que lo conocí recién. Y entonces me dejaron la responsabilidad de contactar a las otras organizaciones que participaran y yo solo anduve de aquí para allá conociendo otras organizaciones de acá de en la Huasteca, me facilitó que ya tenía varias amistades, las productoras de gusanos de seda, del café orgánico de Xilitla, en Plan de Juárez, a los vainilleros de Axtla, y al centro ceremonial con Don Benigno y aquí nosotros. Había una buena cantidad de organización, las convocamos a reunión en el salón de usos múltiples, vinieron algunos doctores de Chapingo y de la UASLP para platicar si estábamos de acuerdo y discutir las propuestas y así se fue desarrollando. Pero yo nunca pensé qué aquí en Poytzén me dieran la sede principal. Y yo sentí una responsabilidad grandísima, impresionante el cargo, pero se logró, y creo que todos se fueron muy satisfechos y aquí quedamos con mucho aprendizaje.

Así mismo Olegario y Zenorina explican cómo a raíz de dicho encuentro de escuelas realizado en Poytzén:

Surgió el mercado Macuilli, ya que en el séptimo encuentro surgió un compromiso por parte de nosotros con la organización de la sierra Juárez de Oaxaca, y yo me comprometí a darles demostración, y enseñanza, en el octavo encuentro ellos vinieron 4 días antes de las escuelas y estuvieron aquí en prácticas para explicarles de la elaboración de panela de piloncillo.

Nosotros ya habíamos hecho practicas con la gente de Oaxaca, y pues se fueron muy encantados y nosotros también.

Sus experiencias son valiosas, debido a que, como se ha argumentado, desde el proyecto político y económico moderno, sus vivencias son negadas, o inmediatamente clasificadas en el marco de la competitividad, de progreso y acumulación, para quienes los pequeños productores serían entonces los residuales, los perdedores, los “incapaces”. Cuando desde el paradigma del *buen vivir* ello evidentemente no sería así, al contrario, ya que sus prácticas y formas de producción están mucho más cercanas a una racionalidad y axiología ligada al respeto a la naturaleza. Con sus contradicciones, es claro, y sin esencializar, considero que dentro de las experiencias de la vida rural en Latinoamérica, se encuentran lecciones de vida, “nuevas” epistemes para una vida digna, basada en la reciprocidad y la solidaridad, no en la destrucción y la competencia entre iguales.



IMAGEN 18: La señora Florencia, de 89 años, sentada en el zaguán de su vivienda, porta una diadema tradicional teenek. (Poytzn, Julio, 2014, fotografía propia).

En este sentido, es decepcionante observar las dificultades y discriminaciones, basadas en un sistema que tiene el poder de clasificar, a lo correcto y lo incorrecto, a los pobres y ricos, a bello y lo feo, lo sucio y lo limpio, lo adecuado y lo inadecuado, definitivamente a los ganadores y a los perdedores. Todo ello pasando por filtros de racismo y discriminación estructurada y generalizante que intenta dejar sin poder, sin autoestima y sin dignidad, a aquellos quienes tiene el poder de clasificar y lo hacen en su contra, sin su consentimiento, sin ninguna posibilidad de diálogo y de defensa. En este sistema sumamente desigual e injusto, la rebeldía de los “pobres” del polo marginal del que habla Quijano es no solamente relevante para visibilizar, sino vital en la defensa de la vida y de la Madre Tierra.

En las visitas a campo realizadas en el marco de esta investigación, una de ella realizada en julio, otra en enero y un más en marzo del 2015-2016, se logró una integración participativa por mi parte hacia algunos y algunas subjetividades en Poytzén. Como ya mencioné, estas interacciones se dieron muy especial e íntimamente con la familia Santiago Martínez, por lo que en conversaciones casuales, tanto en entrevistas, algunas de ellas grabadas, se hizo el esfuerzo de generar lazos afectivos y de diálogo con ellos y ellas lo más profundo, sincero y personal posible, para que la realidad se reflejara además de en los discursos, en la misma cotidianidad, en la realidad sistémica, y los discursos no terminaran siendo adaptaciones de la realidad a conveniencia o comodidad ni suya ni mía.

Así mismo, es importante destacar que el énfasis en el diálogo e interacciones, se dió en torno al tema central de la tesis: acerca de las nociones de trabajo digno, y sus significados del *buen vivir*. Con Zenorina, integrante activa de la cooperativa de endulzantes, y única mujer, así como participante activa de las escuelas campesinas y asistente mes con mes al mercado orgánico Macuilli Teotzin, tuve la oportunidad de platicar en reiteradas ocasiones con ella al respecto su experiencia en los diversos movimientos e interacciones a lo largo de estos diez años que con mayor consistencia ha venido dialogando con otros saberes, aprendiendo y enseñado sus prácticas y producciones.

Ella menciona cómo en estos años, su forma de percibir las realidades ha ido cambiando, por ejemplo, menciona como a partir de esta nueva producción de piloncillo, el trabajo y diálogo intercultural que ha significado, y el trabajo para ella significa entonces además de un proceso de

supervivencia, es un juego, un aprendizaje de descubrir nuevas partes de su expresión, y además de cómo ha logrado transformarse:

Enfrentádo, conociendo a gente, que me hablaba y me preguntaban cosas y fui perdiendo la vergüenza, y ahora ya no siento miedo ni vergüenza y antes no, sentía mucho miedo y vergüenza, porque yo sentía que no valía nada. Pero todos somos iguales, eso aprendí, y dejé de tener miedo y vergüenza. Antes yo me encerraba y no salía, y me daba vergüenza, aunque llegara alguien. Ahora llegan todavía y me falta, pero ya no tanto como antes, ya hablo, me expreso, ofrezco mi producto.

Al respecto, ella menciona cómo, en un nivel local y familiar, es una aspiración común, ya que no fue la única que se refirió de esa manera, pues comentó cómo a ella le “gustaría ver que se trabajara, entre toda la comunidad, unidos por un solo producto y producción y que desde ese producto podamos vivir mejor toda la comunidad, todos trabajarlo para estar juntos”. Esto definitivamente marca una diferencia en la aproximación a los proyectos, que aunque ya se mencionó, tienen un corte empresarial basado en la productividad costos-beneficios. En Poytzen, me atrevería a mencionar que se manifiesta un deseo de echar a andar el proyecto de manera comunitaria, cooperativista, solidaria. Ya que en varias ocasiones por parte los miembros de la cooperativa surgió el deseo de que toda la comunidad pueda trabajar en alguna u otra cosa en algo relacionado con el proyecto.

En este sentido, Zenorina, manifiesta cómo para ella es sumamente importante que la comunidad, especialmente las mujeres, se abran al diálogo de saberes como ella lo ha hecho, ya que ahora se considera más feliz y con mayor autoestima que antes. Y menciona cómo:

A mis compañeras que no les interesa, uno nunca va a saber, no se va a enterar, creo que tenemos que abrimos más a participar en lo que sí nos beneficie. Para escuchar y saber de qué se tratan las cosas, estar enteradas y tomar mejores decisiones, sino siempre vamos a estar así, siempre nos van a humillar, nunca vamos a saber nuestros derechos si no queremos participar entre nosotros. Y luego por eso algunos salen a trabajar a otro lado por necesidad, y los tratan mal, no les pagan bien, y es un trabajo de 8 a 8, es un abuso, yo creo que es un abuso, son 12 horas por 80 pesos, es un abuso. Ahora sí, que nos sabemos cuáles son nuestros derechos, porque si uno supiera, no fueran, no fuéramos a trabajar doce horas. Eso

es lo que yo pienso, saber nuestros derechos, para que ya no nos humillen ni falten al respeto, tener igualdad, porque tenemos derechos.

Éstas entrevistas, considero, hablan de la importancia de valor de uso, de la apropiación no solamente del trabajo, sino del producto del trabajo y de su distribución, es decir, de los procesos totales. Al apropiarse del total de la producción que comienza de manera determinante en el tipo de trabajo y sus interacciones con la naturaleza y la comunidad es fundamental para entender las epistemes del trabajo digno y el *buen vivir*, que es también reciprocidad y solidaridad en la parte del proceso concerniente al mercado.



IMAGEN 19: Zenorina con su hija Andrea en el jardín de su vivienda (fotografía propia, Poytzen, Julio, 2015).

En este sentido, la relación con la naturaleza es también muy particular, ya que no solo en el trabajo agrícola sino en la vida en Poytzen, con las características particulares que tienen como ya se mencionó. La vegetación, geografía y clima conforma una realidad, un ser ahí, con unicidades y relaciones particulares.

Platicando con Olga, de 8 años, hija de Olegario y Zenorina, fue conmovedor el tipo de cómo relación que mantiene con la naturaleza. Olga comentó cómo ella percibe la vida de los árboles y las flores, su plática y percepción de su espacio fué enternecedor, ya que comentó qué:

Hay pues que cuidar todo lo que hay, ya que cuidando los árboles, que también nos dan de comer, nos dan frutas y mucha sombra, y hay que cuidar los árboles, porque además de bonitos, nos dan muchas cosas. Yo tengo mis árboles favoritos y todo, porque los árboles me dan fuerza, y me da felicidad estar cerca de él, me da fuerza y me da sombra, soy feliz cerca de ellos. Y cuando veo que a las flores les hace falta agua le doy aguüita porque si no se ponen tristes. Y las riego y les digo que me hace felices y me gustan son mis amigas, porque siempre están cerca de mí. También les corto su parte seca y todo, porque ellas me ayudan y yo las ayudo.

Además Olga mencionó cómo le gustaría vivir toda su vida en Poytzén, y comenta como “me gusta este lugar, y me gustaría trabajar aquí, haciendo muchas cosas, me gustaría trabajar con las plantas y el maíz, en muchas cosas, aquí hay muchas cosas que hacer”. Al respecto de si le agrada o no que venga gente externa a la comunidad, cómo sucede en las escuelas campesinas, yo misma con la investigación, u otros proyectos, ella contestó qué:

Siempre me gusta que venga gente, porque vienen a conocer, y conocernos, no vienen con maldad que nada más vienen a burlarse y a hablarnos feo. Algunos nada más vienen a decir cosas feas. Esos no me gustan que vengan, pero los demás sí, aquí a todos los que vienen con buenas intenciones, los adoptamos, son mis hermanitos, como tú. (Olga, Poytzén, 2015).



IMAGEN 20: Olga jugando en un jardín de Poytzén (fotografía propia, Julio, 2015).

En una conversación cotidiana que tuve la oportunidad de presenciar, en la elaboración comunitaria de un “zacahuil” para la fiesta de graduación, a la cual toda la comunidad cooperó en un ejemplo de trabajo comunitario. En dicha conversación casual, después de un trabajo de prácticamente todo el día, nos encontramos aproximadamente veinte personas participantes solamente un compañero externo y quien realiza la investigación, además de diez compañeros miembros de la cooperativa y cuatro jóvenes mujeres, en esta plática dónde se compartieron tamales y agua de sabor, después de un día completo de trabajo en la realización del tradicional alimento huasteco.

En esta conversación surgieron elementos importantes relacionados con la temática. En primer lugar, se conversó acerca del cambio social que se ha venido manifestado en la comunidad estos últimos años. Y se mencionó con singular interés y participación, acerca de la importancia de las epistemes y creencias sobre cómo sembrar, tomando en cuenta el todo, especialmente en relación con su propia historia. Platicaron y en común acuerdo mencionaron en relación a la siembra de maíz, de la existencia un proceso de ofrenda para después poder recibir y hablan de como:

Aparece el niño, el *Dhipaak*²⁴⁸ que le llamamos, el alma del maíz, ellos lo han visto. Un señor ya grande, y que él dice que lo vio personalmente, cuando había mucha gente, estaba el culto, a adorar el maíz y cuando estaba la ofrenda que estaban ofreciendo, y que entre la multitud apareció un niño, lo encontró y nadie lo vio a donde se fue, y él lo vio, cuando el niño rodeo la ofrenda y el cree y hace ofrendas en tiempo de siembra y de cosecha.

Y en esa misma conversación otro de los presentes agregó cómo:

Eso es muy cierto, el maíz, tiene vida, tiene su alma, y con eso del transgénico y eso, se va a ir perdiendo, lo va matando, porque acá lo vieron y todo, yo lo ví, y cada año, que siembra dos veces y se le da, por las ofrendas, y siembra más maíz, siembra frijol de varias variedades, ajonjolí, pipián, de todo siembran y se les dan, se hacen la petición, y aquí ya lo estamos perdiendo y eso no está bien.

Vale la pena anotar que fue una conversación muy profunda, y se sentía cómo estaban manifestando las ganas de compartir unos con otros, después de un día de trabajo comunitario, para la fiesta del siguiente día en el ejido. Olegario, en esta misma perspectiva agregó qué:

Este ritual se hace en centro ceremonial, todos se juntan y hacen una sola petición para todos y aquí las fechas más grandes el día de santa Cecilia, el día 22 de noviembre el día de los músicos, es una fecha muy importante porque se celebra también el día del maíz, se le honra al dios *Dhipaak*, el alma del maíz, desde la tradición teenek. Eso se hace en el centro ceremonial en las ofrendas, con elotes, mazorcas, tamales, bolillos, todo, y aguardiente también. Agua, muchísima agua ni se diga, agua en la mesa. Una vez que se termina de hacer la petición y se deja reposar un rato toda la ofrenda, ya después el que encabeza, el mayordomo, invita a todos, vamos a comer de la ofrenda que se le acaba de hacer al dios todo poderoso, al universo, y vamos a comer, porque ya a ellos se les dio. Entonces todos

²⁴⁸ “El *Dhipaak* es un ritual familiar, dirigido a la deidad del mismo nombre, a la madre tierra y a Dios, con el propósito de agradecer y pedir buenas y mejores cosechas en las siembras de maíz. *Dhipaak*, es para algunas comunidades teenek “el papá del maíz” o “espíritu del maíz”, en otras se le reconoce como “el dios de la fertilidad” y a la vez significa maíz o mazorca. Se dice que todo huasteco está hecho de maíz.” DEL ÁNGEL FLORES, Nelly, “*Dhipaak*: el culto al maíz entre los teenek de la Sierra de Otontepec”, *Nuestra otra voz, Guía Académica UNAPEI-UV*, Año 6, No. 224, México, Mayo, 2006.

comemos y así es como se celebra cada ritual. Por ejemplo, las fechas de todos santos y después terminando, o antes, se hace el de los voladores de Tamaletón.



IMAGEN 21: Miembros de la cooperativa y padre de familia preparando el *Zacahuil* para la graduación de los niños/as y jóvenes de la comunidad (fotografía propia, Poytzén, 2015).

En la misma nutritiva conversación referida, surgió el tema de la nave industrial para la elaboración de piloncillo granulado que llevan formando por hace diez años, las cuestiones abordadas en esa conversación, considero, fueron relevantes. Se habló de cómo el interés principal de este nuevo producto es justamente integrarse más como comunidad y no busca la segregación como se pudiera pensar. Al mismo tiempo se remarcó la importancia del manejo agroecológico como alternativa que han ido aprendiendo/enseñando en las escuelas campesinas. Olegario mencionó cómo tiene la pretensión de comprar toda la caña de azúcar de la región:

Cuando echemos a andar la nave vamos a checar que la gente tenga manejo agroecológico en su producción. Y así recibir sus productos sin residuos de químicos de nada. Que los compañeros puedan traer materia prima agroecológica. Vamos a empezar despacio, para

que los colaboradores, puedan entrar a la SPR. Al menos mi idea es generar mucho trabajo, generar compostas, abonos orgánicos, alimentos para ganado, que todo tenga una función, alimentar de todo. Es parte del manejo agroecológico, para la certificación participativa esto esta súper bien.

Una vez más se puede interpretar que Olegario piensa en los procesos totales, y no solo en el producto final para la compra venta y la ganancia, al contrario, Olegario está pensando en la producción agroecológica a favor de los suelos, así mismo en la generación de un trabajo comunitario, regional inclusive, un trabajo horizontal, cooperativo, y además dónde cada uno de los procesos tenga relación con el siguiente y de esta manera sea un proceso orgánico, no en el producto final, sino en el procesos complejos, articulados.

Continúa la conversación colectiva mencionando como están pensando:

Para nosotros lo más importante son siempre los pequeños productores. Que todo el proceso de trabajo sea accesible para los pequeños productores. Es que sabiendo utilizar bien las tecnologías agroecológicas, es mucha producción. Aquí hay una situación de compartir entre la forma artesanal/tecnológica. Nuestro interés no es tan comercial, sino abastecer lo suficiente para ser autosuficientes.

Esta última intervención resulta muy importante debido a que desde sus prácticas y aspiraciones productivas están rompiendo con lógicas axiológicas que los proyectos institucionales tienen previstos, especialmente en la cuestión costo/beneficio en relación a la productividad y su capacidad de exportación. Ellos y ellas en cambio dándole un giro a este concepto, ponen en tensión dicha racionalidad valorativa, abordándola desde una perspectiva que tiende al holismo, a la reciprocidad y al comunitarismo solidario.

Otra cuestión relevante de este caso, es como mantienen vinculando el proyecto de piloncillo granulado con las escuelas campesinas y a su vez con estudiantes y académicos de Chapingo y de la UASLP en la cuestión de desarrollo rural, sociología rural y agroecología y antropología, incluso mencionaron cómo con:

Los compas colombianos (productores de piloncillo granulado industrial) seguimos en contacto con ellos, y va a venir un compa a capacitarnos en todo lo que haga falta aquí. Hay un estudiante de Chapingo que ahorita está en Colombia y va a investigar muy bien cómo funciona todo esto allá en Colombia para regresando nos explique bien y también ahora estamos esperando un molino de Colombia, totalmente de acero inoxidable.

Y agregan como “Allá en Colombia no lo utilizan, el manejo agroecológico, allá si es industrial, pero para acá si lo vamos a hacer así”. Una vez más se encuentra una apropiación del proyecto en diálogo con sus propias experiencias y conocimientos a favor de sus propias aspiraciones y relaciones con su entorno y la naturaleza, su propio trabajo y el producto. Olegario agrega qué:

Parte del compartir y del diálogo con otros productores, para el tianguis se necesita biodiversidad, ser biodinámicos, porque tiene que haber de todo. Para estar comprometidos con la salud de los suelos, yo tengo cacahuates, aguacates, chiles y de todo.

Otra particularidad de esta reveladora conversación, fue la presencia de Luis Santiago hijo mayor de Olegario y Zenorina, quien, después de estos contactos ya mencionados, se encuentra estudiando en la preparatoria de Chapingo en Zacatecas, para posteriormente iniciará la carrera de agroecología en la Universidad Autónoma de Chapingo. Para ello, tanto su padre, como los demás miembros de la cooperativa, se referían a Luis recordándole que a pesar de estudiar en la universidad mantuviera sus propias epistemes, le recomendaron cómo:

En agronomía hay muchas tendencias que apoyan ese tipo de empresas y otras tendencias que no, hay personas que quieren seguir otro camino, y no podemos juzgarlos. Porque en la universidad te van a decir, que no que esto y que mejor lo otro, pero lo dicen para formarte con una cultura, para aceptar todo lo que te dicen las ideas de otros lugares, pero realmente hay que conservar nuestro origen, nuestra cultura y nuestros valores, para no perder nuestra realidad. Porque en las universidades te tratan de formar con una personalidad que no es la propia, como de la tele gringa, de monocultivos gigantes, con tractores nuevos, y eso es falso, eso daña los suelos y nuestras realidades.

Considero que el nivel de conciencia que evidencia esta conversación y recomendaciones a Luis Santiago, habla de un grupo campesino/indígena en resistencia, en apertura pero en conciencia de

estas tensiones. De estas racionalidades que pueden llegar a ser contradictorias, discontinuas, y que aún en estas situaciones, en esta discontinuidad, recuperan el discernimiento, como lo mencionaron en varias ocasiones en que “la tecnología tiene su lado bueno y su lado malo”. Por eso mismo, son conscientes de que tomar y qué dejar en estas mismas tensiones, políticas, económicas, tecnológicas. Desde un acercamiento hermenéutico analógico, partiendo de una interpretación entre la propia episteme y las interacciones simbólicas y materiales con otras epistemes, en espacial con las tecnológicas.



IMAGEN 22: Miembros de la cooperativa, introduciendo el *zacahuil* en el horno. (Poytzén, Julio, 2015, fotografía propia).

Finalmente se abordó el tema de las semillas y el trabajo, alguno de ellos mencionó también como considera que “las semillas son tesoros muy valiosos, hasta en la económicamente son carísimos, porque es un trabajo de siglos, es un problema mundial, esas empresas que tienen el gobierno de su parte”. En Poytzén, al igual que la distribución de alcohol y cigarros están vetados, el uso de agroquímicos y semillas nunca han entrado a su territorio, e incluso cuentan las experiencias de comunidades vecinas que sí que las han usado, y han tenido resultados deplorables, por lo que pude

percibir que este hecho les mantienen un sentido de orgullo y de ganas de seguir en la agricultura resistente. Olegario mencionó como:

Porque cuando llegan esos agroquímicos llegan así na' más, no tiene todo el equipo necesario para protegerse, sin botas, sin bata, sin cubre bocas, sin nada, y todo eso pasa que se contaminan así tan caros que son y aun así nos afecta, y a parte de a nosotros, al medio ambiente que también dañamos, y por eso estamos en contra, queremos pues vivir, mantener nuestro entorno y las nuevas generaciones que vienen que también disfruten vean y vivan la vida como nosotros las disfrutamos.

Felipe, el miembro más joven de la cooperativa agrega como a pesar de qué:

En programas de gobierno como en SAGARPA, que es el que manda de repente, abre una ventanillas para solicitud de apoyos, pero ahí va el paquete de insumos, de herbicidas, plaguicidas, la bomba, semillas mejoradas todo, pero como aquí rechazamos eso, hace como más de 30 años, que se rechazó en Poytzen esas semillas mejoradas y pues no se aceptó, porque si queríamos la semillas, pero sin insumos, pero era o todo el paquete o nada, entonces no entramos. Y otras comunidades vecinas si entraron, y nosotros no hemos visto ninguna mejora en esas comunidades que si entraron, a contrario, están peor. Porque pierden las semillas, y aquí mantenemos las semillas un año, dos años y nos evitamos estar comparando las semillas, y ellos cada vez tienen que comprarlo cada rato.

Finalmente hablaron también del llamado “tequio” que es un tipo de trabajo no asalariado, si no basado en un sentido comunitario, de apoyo mutuo, en el cual el trabajo a favor un grupo o subjetividad, saben que en otro momento esto se verá devuelto de alguna u otra forma, nada queda suelto en esta lógica. Fundamentado en un principio de reciprocidad que a lo largo de la observación de campo pude observarlo en las prácticas cotidianas. El sentido de reciprocidad es concerniente a una forma de vida, a un valor adquirido en las epistemes de la realidad comunitaria. Mencionaron colectivamente cómo:

Aquí en esta comunidad en tiempo de siembra, aquí nos invitamos a ayudarnos, y vamos todos. Si por ejemplo, si el me invita yo voy, y no voy a cobrarle, lo único que hace uno cuando pide el apoyo de otro, se da una ofrenda de alimentos y así es como nos ayudamos

unos con otros. Porque así como uno da, uno recibe. Así trabajamos aquí, también para la construcción de casas, para cortar palma, nos invitamos y hay vamos el montón, aquí estamos ayudándonos unos con otros, no se paga, no se cobra, esa es la costumbre aquí, y cualquier trabajo que requiera alguien, significa eso. Dar de corazón, no tiene precio.

3.4.1. Amistad, como dialogo intercultural, trabajo digno y *buen vivir* en la cotidianidad en Poytzén

En las entrevistas y la observación de campo, uno de los hallazgos con mayor peso al respecto de tema de interés fue la importancia y la relevancia de la reciprocidad como un valor central en la comunidad. Sin embargo, esta reciprocidad, en el diálogo de saberes y el diálogo intercultural en la que la comunidad se han visto envuelta en la última década, surge el concepto “amistad” como uno de los principales valores que integran la forma adecuada de diálogo. Es decir, ellos y ellas saben distinguir cuando hay buena intenciones, “amistad”, y cuando no la hay, y si existe o no discriminación, racismo, imposición o asimetría. Ellos y ellas comentaban como su interés incluso productivo comercial, está basado en la dignidad vinculada con procesos y relaciones de amistad, que incluye cercanía, intimidad, reciprocidad, lazos afectivos. Es decir, no solo quieren vender por vender, sino compartir sus producciones, sus conocimientos, sus saberes y escuchar el del otro/a, pero justamente desde este nivel de amistad. El diálogo intercultural que se da, por ejemplo en las escuelas campesinas, tiene entonces que ver con un tipo específico de relación, de interacción basadas en el respeto, la empatía, la igualdad, la escucha, la simetría y la consideración.

En lo referente a los significados del diálogo intercultural en Poytzén, surgen igualmente percepciones y experiencias contradictorias y discontinuas. Para la familia²⁴⁹ Santiago Martínez, aunque ha significado un proceso de cambio, de lucha, de apertura, de salidas y entradas frecuentes, ha significado también en muchas ocasiones enfrentarse con algunos cohabitantes del ejido. Zenorina menciona cómo:

²⁴⁹ Es severamente importante recalcar que la unidad doméstica y el uso común del espacio, fundamentada en relaciones de parentesco, son las que permiten en gran medida el trabajo recíproco, el apoyo comunitario, los procesos de autoconsumo y la autogestión. Ya que si esta unidad doméstica es trasgredida, es altamente probable que dichos procesos se fragmenten y pierdan sentido, como sucede en la racionalidad moderna/colonial manifestada en la individualidad exacerbada y la libre competencia.

A veces los comisariados se enojan por los movimientos de Olegario, por traer nuevas capacitaciones, nuevos proyectos y proveedores. Pero desde que Olegario está en la cooperativa hemos sobresalido de la pobreza que estábamos, porque los compradores nos compran con más dignidad ahora. No es como antes, nos compraban a tres pesos de piloncillo, y lo siguen comprando igual. Ahora los damos a 20 pesos el kilo. Dar valor a nuestro producto y nuestro trabajo ha sido algo muy bueno para nosotros. Nosotros les decimos a otros estas opciones, pero algunos no quieren escuchar.

Además de la apropiación de la producción, del producto y de la venta, ha sobresalido una noción de intercambio, de nuevo tipo de interacciones y de relaciones, un nuevo tipo de diálogo. Diferente al que hasta hace poco estaban imposibilitados a acceder con las dinámicas del coyotaje y proyectos asistencialistas que promovieron, por un lado el aislamiento, y por otro el integracionismo homogenizante racista e injusto.

Zenorina menciona que:

Además también en el mercado estamos sacando mucho más de lo que anteriormente sacábamos con los coyotes, que no nos alcanzaba para nada. Porque yo siento que cuando voy a vender allá, conozco más gente y hacemos amistades, y me gusta ver cómo les gusta nuestro producto, y me gusta que se interesen en el proceso, para mí es muy importante.

Felipe, pasante de la licenciatura en derecho comunitario, también comentó al respecto:

Yo pienso que las alternativas comercialización del piloncillo, es fuera del municipio, en especial contactos directos con la capital de San Luis Potosí capital y otros estados, dar a conocer nuestro producto, ya que vemos que relacionarnos con otro tipo de clientes, dará conocer nuestro producto como realmente es, con valor, y a nosotros mismos como productores. Porque los intermediarios, por ejemplo, desde un principio mis abuelos, que trabajaron el piloncillo industrial, ellos se lo tenían que vender al intermediario, porque es el quien tiene los recursos, y ellos lo compran a un precio muy bajo. Ahora con este nuevo producto, lo podemos dar casi directo al cliente y darlo a un precio justo y generamos mayor ingreso para los gastos familiares.

Una vez más, la apropiación de los procesos productivos totales es importantísimo, no solo en cuestiones económicas, sino políticas, sociales, e incluso afectivas. Ya que considero, que estos procesos le dan el rostro y el valor, a quien siempre lo ha tenido: a los productores. El mercado deja de ser un ente abstracto dominado solamente por la oferta y la demanda, y comienza a ser un espacio de interacciones sociales, basadas en el diálogo, en el conocimiento y valoración mutua, en el reconocimiento amistoso y la confirmación. Es decir, basadas en una axiología solidaria y especialmente recíproca.

Zenorina también menciona:

Como familia, con escuelas campesinas, hacemos intercambios y cuando voy a escuelas, esos días voy conociendo mucha gente y me pongo muy contenta y con mi esposo y mis hijas, porque también conocemos más gente, y luego empiezan nuevas amistades, de Oaxaca, de Veracruz y se hacen nuevos clientes, y eso nos ayuda a vivir mejor.

Una de las preocupaciones de esta investigación es también conocer las experiencias de la comunidad al respecto de las intervenciones externas, desde institucionalistas, hasta académicas o de proyectos autogestivos. La familia Santiago comentó:

Las personas que vienen de fuera es muy buena y favorable, porque se dan cuenta de la calidad del producto y las condiciones en que se elaboran y se dan a conocer en cada lugar de donde proviene, y si gustan probar lo prueban y se interesan por ella. Nos traen más amistad, conocemos más gente, cuando alguien viene de fuera y conoce el producto se interesa por él, y se agradecen las visitas. Nosotros tenemos bastantes desconocimientos sobre ciertas materias que los alumnos nos pueden apoyar. Nos ha brindado un apoyo, una amistad, más que ir a vender un producto, lo que más nos gusta es ganarse a un amigo más. Tener a una persona conocida, y que te pregunte y se interese por como estas, y tú por él. Muchas veces cuando uno va a vender uno se topa con personas que no les gusta platicar, y no sabemos nada de ellos. De dónde son, si les gusta o no el producto, pero conocerla y platicar y que nos digan lo que piensan, eso es muy rico, porque es un sentimiento de que con el dinero que no se llega, más que ir a vender hacemos amistades que nos dan a conocer, y el día que se encuentre con situaciones complicadas, uno puede llamarle, pedir informes, y para ayudarnos mutuamente, apoyarnos.

Las expresiones anteriores, considero, vienen de un lugar de dignidad, de un lugar de respeto y apertura, aunque es una cuestión delicada en algunos sentidos, ya que como ya se ha discutido, los pueblos originarios y lo campesinos y campesinas, han sido y son altamente discriminados por un sistema político y económico que tiende a la *blaquitud*, y a desechar, ignorar, visibilizar incluso a negar aquello que no sea útil para sus dinámicas productivas acumulativas. Por esta razón, estas subjetividades finalmente se encuentran en constante tensión y resistencia en sus experiencias cotidianas.

En las observaciones de campo se encontró también demasiado hartazgo hacia la corrupción de los programas y apoyos de gobierno, ya que consideran que son proyectos que fracasan una y otra vez. Felipe menciona cómo “los recursos que vienen desde el gobierno, permanecen en las ventanillas, no en ejido, no caen a las comunidades y pues ya no les creemos nada, sería tonto seguir creyendo ¿no?, por la corrupción, que desvían recursos económicos, se lo meten directamente a la bolsa”.

Además, continúa Felipe:

Te topas con gente muy mala que violenta los derechos y las garantías de uno como persona y a nuestros grupos, hay muchísima discriminación, muchos desconocimientos sobre las leyes por parte de las propias autoridades. Por lo que para mí la ley esta correcta pero la aplicación, ahí está un gran problema. Pues para mí como indígena, por ejemplo, hay una ley que rige en San Luis, que lo rige el artículo 9º de la constitución. Para mí es muy claro, esta ley de los pueblos indígenas, pero la parte que quiero decir, es que desconocen mucho de esa ley. Pero esta ley es muy buena, pero no la aplican. ¿Cómo hacerles entender a las personas cuáles son sus derechos? y ¿cómo actuar cuando son vulnerados estos derechos? Ahí hay un problema. Pero las personas no saben lo que es una ley, y lo que es un derecho. Hay mucho desconocimiento. Más que nada es información verdadera la que necesitamos los ejidos.

Aquí la duda que surge es ¿cómo hacer para que estas dinámicas neo coloniales basadas en la discriminación y la inferiorización, que impiden la vida buena y digna de algunos grupos termine? Aquí un enorme reto a incidir en las prácticas sociales cotidianas, prácticas que tienen que terminar. ¿Cómo es posible que la discriminación se haya impregnado en tantos niveles de la vida cotidiana?

En este respecto considero que los pueblos originarios y campesinos son el sector de la población con mayor sometimiento e invisibilización dentro de los grupos ya de por sí marginados y los que constantemente están siendo atacados no solamente por sus prácticas productivas y forma de vida no consumista, sino también por su cultura, su lenguaje, su color de piel. ¿En qué tipo de sociedad se siguen sustentando –en todos los niveles– estas prácticas abusivas, racistas y negadoras de epistemes y estéticas a favor de un grupo dominante?

Felipe, continúa relatando:

Le pongo un ejemplo, personas de Poytzén, van una secretaria o dependencia de gobierno a solicitar algo, no los tratan bien, los discriminan por ser indígenas, por ser morenos, hay malos tratos de los funcionarios públicos, quienes son prepotentes, no nos dan un trato digno. En cambio si llega una persona bien vestida y un lenguaje más correcto luego luego le hacen caso. Nombre hay muchísima discriminación aquí.

Ante estas expresiones surge el cuestionamiento de como si las propias subjetividades encargadas de ejercer justicia, son los primeros que discriminan y someten a estos colectivos, ¿que podríamos esperar de otros grupos opresores con mayor “poder”? Es evidente que la resistencia de estos productores y productoras agrícolas, me parecen entonces, un verdadero ejemplo de lo que es la resistencia y la lucha cotidiana. Ya que hasta para un simple trámite se ven envueltos en toda clase de discriminación y negación de epistemes y ontologías particulares.

Es importante visibilizar los esfuerzos desde el diálogo intercultural ya referido, por uno basada en la solidaridad, en la reciprocidad simétrica, entre interacciones cara a cara y en todos los ámbitos de la vida, basadas en el respeto y amistad consciente, no más en la discriminación, soberbia, arrogancia y abuso; axiología, que justamente es, la que al sistema le es cómoda y útil. Es por lo tanto vital, visibilizar las subjetividades y redes solidarias y recíprocas que se dan en diversos ámbitos, como lo son la UNTA, las escuelas campesinas, los mercados alternativos que promueven otro tipo de interacciones y preponderan el valor de uso al valor de cambio.

Adolfo, sobrino de Olegario y Zenorina, joven líder de la comunidad, dice al respecto de su proceso de aprendizaje en diálogo con otras redes y colectividades:

Yo siento que siempre estoy aprendiendo, y he aprendido mucho, ya que me dedicado a la milpa y a dar clases, pero he aprendido muchas cosas, a comunicarme mejor, pero siento que la educación ha sido limitada, en los encuentros que hemos tenido, ya nos abrió muchas puertas para entender cierta realidad actual y cómo hacer para sobrellevarla, nos abrió puertas a saber lidiar con otras personas que tengan otros niveles de educación. Pero aquí hemos aprendido, aunque la gente tenga niveles de educación mayor, nunca agachar la cabeza, al contrario, enfrentarnos, verlos de tú a tú, lidiar aunque tengan un poco más de educación o conocimientos, nunca agachar la cabeza al contrario, de frente. Tenemos la misma fuerza y podemos exigir con toda la libertad porque tengamos lo mismo o no, sabemos desempeñarnos siempre para apoyándonos a nosotros mismos y a los que traemos a atrás. La organización que trae la UNTA, de luchar, las escuelas campesinas, me han servido para seguir adelante.

3.4.2. Epistemes y axiologías acerca del trabajo digno agrícola y la vida buena en Poytzen

Como se ha ido entretejiendo a lo largo de la investigación, las concepciones de *buen vivir* y trabajo digno en la producción agrícola en los pueblos originarios, se vinculan con las nociones de territorio y comunidad, y de cómo estos son percibidas, manifestadas e interpretadas, es decir, desde sus propias epistemes y ontologías, desde su realidad cotidiana, por más heterogénea, contradictoria y discontinua que esta pueda llegar a ser.

Este apartado dará cuenta de la investigación en campo al respecto. Aquí se expresan los resultados y la interpretaciones de los mismos para conocer y comprender las axiologías locales en cuanto a lo que es el trabajo digno/reciproco y el *buen vivir* en las manifestaciones locales.

En las diversas visitas a campo se intentó, por medio de una presencia adecuada y empática, un conocimiento certero de este otro/a y sus aspiraciones y nociones de la vida buena, con toda la complejidad que conlleva, como se ha ido mencionado a lo largo del escrito. En este sentido, además de las entrevistas y la participación en eventos y trabajos relevantes para la comunidad, se realizaron 28 encuestas: 14 a mujeres y 14 a hombres, para conocer los valores que preponderan con respecto a las vivencias axiologías y epistémicas de la propia comunidad, en el presente apartado se muestran los resultados y de esta forma vayan emergiendo algunas conclusiones con respecto al objetivo principal de esta investigación.

Además de la cuestión de la “amistad”, que ya se discutió, como categoría axiológica central para entender el trabajo recíproco/digno, en las conversaciones surgió también un concepto que desde la lengua *teenek* engloba esta noción otra que se vincula más con la reciprocidad y solidaridad intrínsecas a las prácticas laborativas, económicas y afectivas, que finalmente no estarían tan fragmentadas como en otros ámbitos con mayor occidentalización.

El antropólogo Xavier Albó, igualmente estudioso del *buen vivir*, ha propuesto algunos mecanismos para llegar a una medición del *buen vivir* en las comunidades. Como ya se hizo mención con Edgardo Lander, las nociones de riqueza y de bienestar, tienen que ser cuestionadas desde otras epistemes. El *buen vivir*, al estar vinculado con otro tipo de axiologías que incluyen a la naturaleza como un elemento central, para realizar un acercamiento a su medición se partirá entonces desde otro lugar epistémico. Albó, menciona como en los aymaras en Bolivia:

Desde sus diversos ángulos, qamaña es vivir, mo-rar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. La palabra que tanto que-chuas como aymaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es waxcha (o waqcha, en quechua) que, en rigor, significa ‘huérfano, abandonado’ decir, lo que se subraya ante todo es la falta de seguridad y del calor de la convivencia en su vida, más que la carencia de bienes materiales. En ese contexto y compartiendo aymara resulta más bien iluminador sobre qué hace a alguien rico o pobre: la capacidad de vivir acogido con los demás.²⁵⁰

Por consiguiente y ubicándonos en la historia y geografía teenek en la huasteca potosina, estas nociones se dan en una dirección similar, ya que el bienestar tienen total relación con un tipo de convivencia que definitivamente se diferencia con las formas de vida urbanas/occidentales de individualización, competencia, separatismo, incluso en una constante oposición con el “otro/a” inclusive con las alteridades en condiciones materiales muy parecidas.

Platicando con la familia Santiago y los miembros de la cooperativa de endulzantes, surgió una noción de lo que significaría vivir en armonía. Ellos la ubican cuestionándose como:

A veces, aunque tenemos conflictos internos, buscamos soluciones todos juntos, y el estar bien, nos encontramos bien cuando estamos unidos y no tanto por lo económico, sino por

²⁵⁰ ALBÓ, Xavier, “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?” en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah H. Luciano y Vasapollo (Coords), 133-143. Plural editores, La Paz, 2011, pp. 134-135.

el lazo familiar y comunitario que nos une, y las amistades, estamos contentos, cuando no estamos peleando, no sé cómo describirlo, pero es cuando tienes un grupo de apoyo, que sabes que te respaldarán, y que todos estamos contentos, unidos y apoyándonos.

En este sentido, Albó también recalca cómo en algunas comunidades aymaras en Bolivia el “suma jaqi es “buena gente, bondadoso, generoso, que tiene buena voluntad a otro. Suma qamasiña es [con]vivir bien, no unos mejor que otros ni a costa de otros”.²⁵¹

Remarcando la idea la convivencia armónica como un elemento central para la comprensión del *buen vivir* situado, más allá de las condiciones materiales *per se* que puedan existir, sin negar la opresión estructural, pero moviendo el eje central de la clasificación material de la comunidad basada en la premisas occidentales de calidad de vida, que en muchos sentidos, marginalizan las cuestiones afectivas y de convivencia, que a su vez son negadores de realidades y lógicas relacionales internas importantes para las subjetividades. Al respecto Albó también señala como:

Obviamente, si hay formas de convivir que son buenas y generosas, también puede haber esas otras que no lo son, y en este caso el ideal es reforzar las primeras. Que esa buena convivencia no se concibe que sea sólo entre personas o humanos. Abarca también a todo el contorno, los animales, las plantas y la Pacha Mama o Madre Tierra.²⁵²

Otro de los hallazgos más interesantes de la investigación en Poytzén a este respecto, es el concepto de “alwa talab” que es una composición lingüística que refiere desde este contexto a la noción de reciprocidad totalizante, no separatistas de las realidades de la vida. Ellos y ellas refirieron el “alwa talab” como una especie de noción de bienestar que refiere a:

Muchas palabras en teenek y significan lo mismo para nosotros, por ejemplo para dar gracias, decir que algo está bueno, no se usan diferentes palabras, ni cuando pedimos algo, ni cuando recibimos algo. Como agradecimiento, como de bienestar, como de reciprocidad. Bienestar y el agradecimiento de dar y recibir, están conectadas para nosotros, son la misma palabra.

Bienestar como “alwa talab”, “si se usa mucho” comentaron, y la variación “kulbel talab” refiere entonces a la: “Plenitud, a la felicidad: kulbel talab, es felicidad, alegría, que se está contento, feliz,

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Op. Cit, pp. 136.

alegre”, mencionó Felipe en una conversación. Entonces el “alwa talab” y el “kulbel talab” serían una composición de reciprocidad y plenitud, alegría, siempre en el marco de la convivencia. Con respecto a las nociones lingüísticas, platicando con Adolfo, y otras y otros jóvenes de la comunidad acerca del uso y desuso de la lengua teenek, mencionaron como “da coraje que se esté perdiendo, que no se enseñe hablar en teenek que es lo principal, porque nosotros los teenek, aunque nos cambiemos de ropa, o cualquier cosa, no dejamos de ser lo que somos”. Este último comentario resulta interesante, ya que pone de manifiesto la complejidad de la identidad y las múltiples resistencias de esta, que muchas veces no son tan evidentes.

En lo anterior pone en cuestión los acercamiento flokloristas hacia los pueblos indígenas que le son útiles e inofensivos al sistema, sino que tiene que ver más bien con formas de producción, y sobre todo de relación/interacción con la madre tierra y la convivencia y comunidad de vida que justamente son los que perturban al poder hegemónico y sus axiologías separatistas y explotadoras. En este sentido, el “alwa talab” es importante porque refiere a estas epistemes profundas, a una axiología que refiere a la reciprocidad y a la solidaridad, muy particular a la realidad local en Poytzén, que responde a su propia historicidad y anclaje geográfico.

Xavier Albó también recalca como los indicadores o aproximaciones cualitativas para medir el *buen vivir* tendrían que ceñirse y diseñarse a cada realidad sociocultural. Y menciona cómo:

Al interior de cada pueblo y cultura, se desarrollen y explicitan los valores más queridos por los pueblos que la viven (como se ha hecho en Bolivia con el suma qamaña); y, a partir de ellos, se podrían explicitar algunas relaciones deseables de convivencia sobre las cuáles sea posible averiguar si se cumplen o se violan. Estas relaciones se pueden aplicar, por ejemplo, a la convivencia dentro de la comunidad, a la administración de la justicia o incluso en la celebración conjunta de rituales de producción. Indicadores de tipo intercultural, inter-género, otras categorías que muestren la calidad de la relación, reciprocidad, equidad, convivencia, etc.; entre los que –por una u otra la razón– son distintos.²⁵³

²⁵³ Op. Cit, pp. 142.

Es en este punto adecuado, arrojar los resultados de las encuestas realizadas en Poytzén en marzo del 2016, dónde se preguntó a 28 personas de ambos sexos, acerca de la escala de valores en la comunidad. En las entrevistas/encuestas, la tendencia para hacer una aproximada escala de valores, por un lado las preponderadas como positivas, y por otro lado las consideradas negativas, es la siguiente:



Al realizar esta parte de la entrevista/ encuesta, fue interesante observar como en los valores negativos, a pesar de que se mostró una serie de opciones, en su mayoría refirieron a la “envidia” como un valor que surgió en casi todos los entrevistados, seguido por el egoísmo, ningún otra opción fue tomada en cuenta. Considero que, la envidia y el egoísmo conforman el eje afectivo central del poder hegemónico para fracturar la convivencia recíproca, y no solo eso, ya que la envidia significa la contraparte dialéctica de la reciprocidad, que esconde un desequilibrio ante la noción de justicia y correspondencia. La envidia tiene como fundamento implícito la competencia en el marco de la racionalidad moderna/colonial que prepondera el “progreso y desarrollo” y que, inevitablemente en este sistema, como menciona Bolívar Echeverría, unos son los ganadores y otros lo perdedores. El egoísmo individualista, es evidentemente el valor que prima en la modernidad y en el sistema económico capitalista. Sin embargo, pudiese ser que la envidia, como se puede constatar en diversas investigaciones antropológicas del ámbito rural e indígena, se manifiesta cómo una actividad afectiva reguladora del sistema, es decir, para conservar un sentido de igualdad comunitaria que si es transgredida, emerge. Es revelador entonces, como la envidia

entra como un valor irruptivo, pero inevitable, que indudablemente pone en tensión y contradicción a la solidaridad y la reciprocidad como los valores centrales para el proyecto del *buen vivir*.

En Poytzén, se pudo observar que la envidia que manifestaron algunos de sus habitantes al respecto del proyecto de la nave de piloncillo granulado, al encontrarlo inútil, innecesario o inadecuado para la comunidad, es percibido como un amenaza para el equilibrio del sistema. Se puede concluir que la envidia tiene la función de evidenciar cambios y perturbación para el sistema, sin embargo, no por ello me refiero a que sea bueno o malo *per se*, sino que, desde una visión sistémica y compleja se influye desde la racionalidad moderna/colonial, por un lado, y como una manifestación de la perturbación del sistema social local, por el otro. Habrá que seguir el curso del proyecto para determinar las ventajas y desventajas del mismo para la afectividad y emocionalidad de las subjetividades.

En esta misma encuesta se le preguntó a las subjetividades acerca de su estado general, intentado conocer su apreciación subjetiva de vida, entre cuatro opciones diferentes divididas por niveles a manera de guía, ya que en ningún momento se les dio la encuesta como tal, sino que se fué adaptando a la situación y la persona en cuestión, tratando de empatizar con las categorías que ella y él mejor comprendieran desde su propio contexto.

Fueron diez categorías generales las que se tomaron en cuenta:

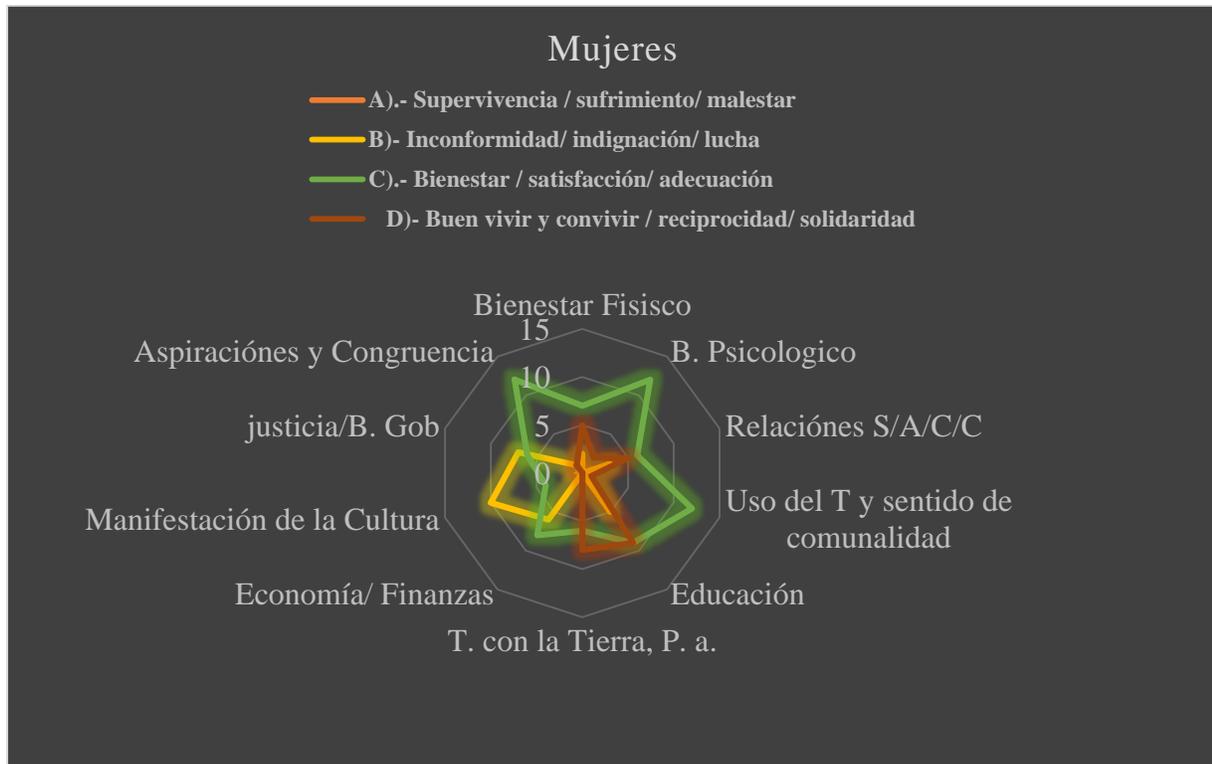
1. Bienestar físico,
2. Bienestar psicológico,
3. Relaciones sociales/afectivas/convivencia/cohesión social,
4. Uso del tiempo y vitalidad comunitaria/sentido de comunalidad,
5. Educación,
6. Trabajo con la tierra/producción agrícola (entre lo digno recíproco y lo alienado),
7. Economía/finanzas personales/familiares/comunitarias,
8. Manifestación de la cultura (como sea que la conciben),
9. Justicia/autoridad colectiva, y
10. Aspiraciones y congruencia.

A partir de estos tópicos generales fui platicando con los entrevistados/as, y los cuatro niveles para concretar un nivel de percepción cognitiva/sensitiva al respecto fueron los siguientes:

- Nivel A: se refirió a un estado de malestar, de supervivencia y sufrimiento.
- Nivel B: se refiere a un estado de inconformidad, de indignación y de lucha, más no de un malestar o sufrimiento absoluto.
- Nivel C: se refiere a un estado de bienestar y de satisfacción, de adecuación.
- Nivel D: se refiere a un estado de *buen vivir* y convivir basado en la reciprocidad, la solidaridad y la armonía con uno/a mismo/a y con los otros/as.

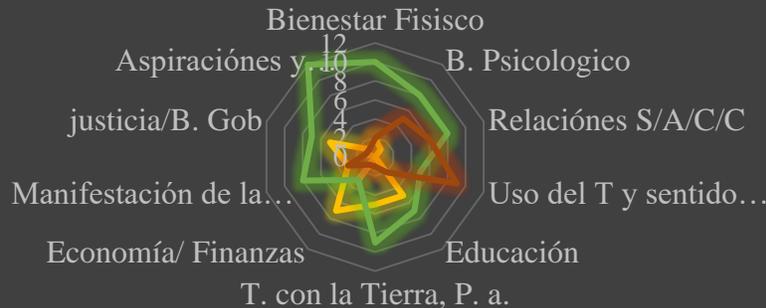
Cabe recalcar que no fue una encuesta rígida, sino guiada y ubicada en el caso concreto y contextual, algunos diálogos duraron hasta tres horas. Esta aclaración tiene el objetivo de evitar percepciones reduccionistas de este mecanismo de medición, ya que esta no pretende generar datos estadísticos rígidos, o mostrar tendencia cuantitativas a gran escala, sino exponer y abrir la reflexión y el debate acerca del sentido de la vida y el estado discursivo y practico en cuanto a su propia realidad para de esta forma poder comprender la vida buena situada y la relación con el trabajo/producción agrícola.

Los resultados de estas 28 encuestas/entrevistas/conversaciones fueron:



Hombres

- A).- Supervivencia / sufrimiento/ malestar
- B).- Inconformidad/ indignación/ lucha
- C).- Bienestar / satisfacción/ adecuación
- D).- Buen vivir y convivir / reciprocidad/ solidaridad



Importante señalar como frecuentemente las repuestas a estos cuestionamientos traían consigo historias largas y complejas que en esta ocasión no se discutirán, sin embargo, me parece que el acercamiento metodológico-axiológico sirvió para conocer la apertura o la reserva, de algunas personas para compartir cómo se sentían, ya que considero que finalmente esta entrevista intenta responder al ¿Cómo estás? ¿Cómo te sientes? ¿Qué piensas de tu vida/ realidad? De una manera profunda y abarcativa.

Cuando la entrevista fue colectiva, de dos hasta cinco personas conversando en torno a esto, fue interesante ver la complicidad y la alegría que algunos mostraron al decir que se sentían en su gran mayoría bien. Como se puede ver en las gráficas, la respuesta más elegida tanto por hombres como mujeres fue el nivel C, que refiere al bienestar. Llamó la atención el elevado bienestar al que se referían en la mayoría de los cuestionamientos por los entrevistados/as, aunque en algunos casos si se prestó para sacar algunos conflictos, sobretodo económicos y jurídicos. En términos de la cotidianidad la respuesta fue en un nivel C, de bienestar y satisfacción, de adecuación, ya que en cuestiones como la convivencia, los comentarios fueron en su mayoría de cooperación. Con esto no quiero decir que la comunidad no tenga conflictos intersubjetivos y estructurales, sino que en el discurso, los entrevistados y entrevistadas contestaron de esta manera. En la mayoría de las

ocasiones las respuestas y comentarios, fueron acompañados por sonrisas y tranquilidad, en otros casos con algo de nerviosismo y de reserva hacia mis cuestionamientos.

Otro de los resultados más interesantes a este respecto, fue en la cuestión del trabajo agrícola, ya que un cien por ciento de los entrevistados, refirieron al trabajo agrícola como sumamente disfrutable. Además de percibirla como una aspiración de vida a largo plazo si se dieran las condiciones adecuadas, es decir, hay una evidente queja colectiva, sobre los procesos del trabajo agrícola en la complejidad; la explotación, el monocultivo, los agroquímicos, los intermediarismos, el coyotaje, la discriminación y exclusión que rodean a estas prácticas. Sin embargo, también se refirieron a una profunda satisfacción y plenitud, al estar cerca de la tierra y los procesos productivos. Adolfo, por ejemplo, menciona en la entrevista, con quién se profundizó el tema del trabajo agrícola y sus epistemes cotidianas, comentando qué:

Yo disfruto mucho el trabajo de parcela y me siento mejor entre mejor tengamos nuestra producción de caña, es un trabajo que siento divertido, incluso hasta cuándo vamos a cortar y estamos cortando, con los que nos ayudamos, y yo les digo ¿qué están haciendo? ¿están jugando? o ¿qué estaban haciendo? ¿a qué están jugando? Veo los surcos de caña, y veo que tiene más montón, y es que todos tenemos que tener el mismo montón, y es divertido, es como un juego. Con solidaridad, como un juego y una competencia, pero una competencia feliz de quien llena más un montón de caña. Es un juego, pero no obligatorio, es como con un gusto de hacer las cosas, la pasamos bien entre todos. Y lo sentimos divertido, no lo sentimos como algo obligatorio, sino con gusto de hacer las cosas y de estar ahí en la caña.

La vinculación con la tierra, el trabajo agrícola, a pesar de ser tan despreciado por el poder hegemónico y el mercado, y es visto con una labor atrasada, pueril, casi “salvaje” por los colectivos en el poder con mayor indolencia, resulta ser en la vida cotidiana vinculada con la propia historia, una práctica que da sentido al territorio y al trabajo comunitario, basado en la amistad, la solidaridad y la reciprocidad. Axiologías y prácticas, que considero, son justamente despreciadas y negadas ya que en algunos aspectos, aunque inevitablemente de manera contradictoria y discontinua, se encuentran al margen de la relación de trabajo salarial, y más centrados el intercambio justo. Ligados a una espiritualidad histórica con el trabajo agrícola, con el maíz, el “Dhipaak”, el “alwa talab”: la circularidad de la vida, la reciprocidad inherente en la relación con

la Madre Tierra y el sentido de convivencia comunitaria. A continuación se presenta un cuadro relacional, de elaboración propia, en el cual quedan en manifiesto las categorías centrales de la investigación situadas en Poytzén:

ALWA TALAB/ KULBEL TALAB	TRABAJO DIGNO/ RECÍPROCO
<ul style="list-style-type: none"> -Correspondencia en el dar-recibir-devolver, Con uno mismo/a, con el otro/a, con la comunidad, para con los ciclos agrícolas y el Dhipaak, con la Naturaleza y el Cosmos. -Reciprocidad en amistad y respeto. -Felicidad, bienestar, plenitud, estar contento/a. -La justicia como telón de fondo: Dar a cada cual (incluyendo el Dhipaak, y la naturaleza) lo que le corresponde. -Solidaridad, apoyo mutuo, cooperación. -Valor contrario: Envidia. -Unión y convivencia amorosa y alegre. -Compartir alimentos, música y fiesta. 	<ul style="list-style-type: none"> -Reciprocidad (no económica monetaria). -Apoyo mutuo, cooperación comunitaria, sentido de circularidad. Apoyo y me apoyan. -Juego y diversión productiva y comprometida. -Conocimiento e interacción con la tierra, la naturaleza y la biodiversidad. -Cooperación comunitaria, tequio. -Fines comunes. Disfrute colectivo de los frutos del trabajo. -Equilibrio y respeto por el tiempo, el trabajo, la producción y el consumo. No desperdicio de tiempo, energías y producción. Autogestión y autoconsumo. Valor contrario: trabajo explotado, competitivo, fragmentado de los propios proyectos y aspiraciones. -Horizontalidad. -Alimentación y subsistencia autogestiva. -Autonomía alimentaria y epistémica.

(Elaboración propia).

En otra de las entrevistas, Rafael, productor de piloncillo granulado, compartió su noción de como:

Para mí lo mejor que puede haber es trabajar en el campo y desarrollarnos con nuestra producción, y nuestro más grande sueño es la planta de piloncillo. En mi caso, pienso que el campo me puede dar para toda la vida y para vivir mejor, yo veo una riqueza invaluable, pero hay que saber cuidarla y sacarle los beneficios que nos ofrece a manos llenas. La tierra nos da muchísimo, cuando he trabajado en otros lugares, de mesero, lavando carros, trabajado en un depósito de agua llenando botellones. Pero no siento que me dé lo mismo que me da la tierra.

Una cuestión invisibilizada en relación al trabajo agrícola, como ya se mencionó en especial con el trabajo de las mujeres del campo y la importancia de la economía de subsistencia que se manifiesta, es justamente el carácter autónomico y soberano “desde abajo”, y por tanto creador de una buena vida. Estas prácticas agrícolas en las parcelas y el trabajo reciproco y comunitarios les brindan. Ya que mencionaron cómo:

Aquí la cuestión de la alimentación ya la tenemos casi cubierta, de hambre no nos morimos. Porque aquí tenemos el alimento que nos ayuda a vivir bien, pero el dinero, pues lo necesitamos para algunas cosas, pero el dinero no es más importante que nuestros alimentos, porque ambos nos ayudan a sobrevivir. Porque tenemos maíz, frijol, calabaza, y aunque a veces no tengamos dinero comemos bien. Aunque se nos acabe la caña, siempre tenemos algo extra. El trabajo agrícola es muy importante para nosotros pero no por el dinero, sino porque es lo que nos mantiene vivos.



IMAGEN 23: Padres de familia preparando la ceremonia de graduación de la primarias, secundarias y preparatoria del ejido (Julio, 2015, foto propia).

3.5. Hacia una hermenéutica del *buen vivir* y el trabajo digno en la cotidianidad en Poytzén y sus interacciones interculturales

Finalmente ¿Qué es el *buen vivir* en Poytzén? Como se ha discutido de manera reiterada, la realidad es inconmensurable y las micro realidades locales y comunitarias no son la excepción. En Poytzén, como se pudo leer, la complejidad histórica, política, económica y sociocultural, es amplia y creadora de redes en diferentes niveles de la vida desde lo afectivo, lo productivo y lo económico en la búsqueda de mercados y redes solidarias.

La historia de Poytzén en cuanto a la recién implementada producción de piloncillo granulado, que se vincula con los encuentro de escuelas campesinas, con el mercado orgánico, con la participación universitaria y tecnológica, la SEDARH, la CDI, la UNTA y la propia organización comunitaria con la SPR: sociedad productora rural y la cooperativa de endulzantes de Poytzén. A partir de estos diálogos a menudo contradictorios y discontinuos, han generado una serie de eventos y situaciones con respecto a la concepción del trabajo agrícola, y la propia noción y aspiraciones de la vida buena. Finalmente, en la observación de campo y contrastándola con la teoría decolonial y el paradigma del *buen vivir*, en la comunidad emerge como uno de los elementos centrales, la amistad, la convivencia armónica, el trabajo con la tierra en autonomía y la vinculación intersubjetiva con un nuevo tipo de mercado y dialogo intercultural, mas basado en la simetría, y sobre todo en la reciprocidad y la solidaridad, tanto en el interior de la propia comunidad, como en la redes solidarias con otros espacios y saberes. El antropólogo venezolano Xavier Albó describe este proceso, vinculando con lo macro y lo micro económico y político en la construcción del *buen vivir*, mencionando como:

Uno de los principales obstáculos para lograr que ese convivir bien llegue a todos incluyendo los componentes éticos, afectivos y de apertura a los distintos, es obviamente la estructura dominante de poder, tanto en su dimensión económica como política, la cual coloca a un grupo en el candelero y acapara para sí en menoscabo de los otros. De cara a la acción, la consecuencia, igualmente obvia, es que no es posible lograr el objetivo de convivir bien sin incidir a la vez en esa estructura social, política y económica, para evitar que ocurran las exclusiones. Sólo un cambio estructural en la propia pirámide socioeconómica podrá facilitar un cambio igualmente estructural en todo nuestro sistema de convivencia. Sin embargo, no todo se reduce a sólo el factor sociopolítico ni al

económico. Las demás dimensiones, que pasan por la capacidad de vincularnos de manera constructiva con los distintos, tienen también su propia esfera y tareas específicas.²⁵⁴

A partir de esto, se puede deducir como la cuestión afectiva y de convivencia en todos los niveles es también importante para la concepción de trabajo digno y de la vida buena. Justo como se ha ido mencionando con las propias subjetividades del estudio, el “alwa talab” que engloba una reciprocidad epistémica implícita en las prácticas cotidianas, la “amistad”, como se mencionó también, tiene que ver con estas concepciones de convivencia y de construcción de trabajo recíproco y vida buena y digna. Por lo que la interpretación y el puente hermenéutico entre el *buen vivir* institucionalizado y el *buen vivir* local y situado está anclado justamente en la axiologías y formas particulares de trabajo y epistemes culturales, que a su vez se vinculan con formas y tipo de interacción con la tierra y sus ciclos.

A partir de las propias axiologías, vinculándolo con la hermenéutica analógica, el *buen vivir* y el trabajo digno situados, tiene relación con la amplitud de posibilidades para la producción y la reproducción de la vida de manera adecuada, dialógica y analógica con dicha historia en vinculación con procesos estructurales, económicos y políticos. Es decir, el diálogo intercultural e interinstitucional, que, como se ha descrito ha sucedido en Poytzén a partir del 2005 aproximadamente, ha modificado algunos tipos de producción y trabajo, y por ende de vida, algunos para crear soberanía, autonomía y *buen vivir*, mientras que otras interacciones para contradecir y poner en tensión a estos procesos.

No se trata de aislar las producciones y formas de vida esencializando los procesos de los pueblos originarios, tampoco de homogenizar patrones de vida, de producción, distribución y consumo, y lo mismo con el tipo de justicia y la aplicación del derecho. Es vital, en los tiempos que corren, crear vínculos con los proyectos y agendas institucionales y los procesos, proyectos y aspiraciones de las comunidades, evidentemente, y por justicia siempre a favor de aquellos grupos y subjetividades históricamente marginadas y oprimidas. Lo anterior, con una apertura crítica y resistente ante las posibilidades de diálogo con lo “otro” y con los “otros/as” para la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos, y a la vez en la construcción del “bien común de la

²⁵⁴ *Op Cit*, pp. 143.

humanidad” como lo refiere Houtart. Es decir, sin caer en los extremos relativistas, multivocistas, ni en los extremos univocistas universalistas como lo ha pensado Mauricio Beuchot.

En esta misma idea, Raimon Panikkar, estudioso de la hermenéutica intercultural menciona como es necesario:

Superar el círculo hermenéutico creado por los límites de una sola cultura, la hermenéutica diatópica intenta “poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes”, tradiciones o lugares culturales (tópoi) diferentes, para lograr un verdadero diálogo dialógico que tenga en cuenta las diferentes culturas: es el arte de llegar a una comprensión “a través de esos lugares” diferentes (dia-topos). Para esto, es necesario un reencuentro entre el *mythos* y el *logos*, entre la subjetividad y la objetividad, el corazón y la mente, el pensamiento racional y el espíritu que vuela libremente, rompiendo todos los esquemas mentales rígidos.²⁵⁵

Finalmente, considero pertinente incluir un comentario que ejemplifica y pone en manifiesto las aspiraciones de diálogo y apertura de saberes desde la igualdad y la reciprocidad. Olegario, líder de la cooperativa de endulzantes de Poytzén, Tze Jkom Tzi, mencionó cómo:

Quisiera que creciéramos más socialmente, que hubiera más esa confianza de nosotros hacia ellos y de ellos a nosotros, con reciprocidad. Aquí podríamos hacer una escuela campesina permanente, porque en realidad la tenemos aquí, siempre estamos compartiendo de alguna manera nuestra experiencia de producción ya que nosotros hemos aprendido muchísimo de otras experiencias de compañeros de Puebla, Oaxaca. Por ejemplo, encontramos a un señor que le dicen “la media parcela” pero dentro de esta tiene la lombricomposta, toda su parcela está muy bien abonada, y dentro de su parcela tiene setenta variedades de cultivo, nos dijeron y no lo creímos y fuimos a ver su parcela, y *ufff* voló mi imaginación –hacia acá Poytzén- y dije hójole acá que tenemos una parécela más grande. Fue que me di cuenta que nosotros necesitábamos trabajar diferente, aprender a diversificar, a sembrar nuevas cosas, con diferentes especies y esa es nuestra meta a partir de ahí, yo creo que ya tenemos más. Además a partir de ahí y con nuestro proyecto de la nave y el piloncillo granulado, nosotros queremos generar trabajos donde logremos que la comunidad pueda desarrollarse en

²⁵⁵ PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*. Herder, Barcelona, 2007.

muchísimas áreas; desarrollar también una asociación de préstamos, un proyecto donde todo tenga una salida, donde nada se desperdicie y sigamos creciendo pero en comunidad a largo plazo, definitivamente un proyecto a largo plazo. Cuidarlo como cuidaríamos a bebe, porque los proyectos son como tener un bebe, hay que cuidarlos, alimentarlos, crecerlos, y no podemos desvincularnos tan fácil, porque si al bebe se le descuida, si se mal nutre, se enferma, no funciona y eso no queremos.

Este tipo de expresiones escuchadas en campo, considero, ponen en manifiesto la tensión entre la apertura por un lado, y la resistencia por el otro, entre dos tipo de racionalidades/axiologías que se manifiestan en Poytzén y la producción de piloncillo y sus acercamientos interculturales. Sin embargo, pienso que en la comunidad han sabido sortear, discernir e ir apropiándose de los proyectos, con sus constantes contradicciones es claro, pero a favor del *buen vivir* y el trabajo digno. Finalizo con una frase de Panikkar que afirma la importancia de la solidaridad y la reciprocidad en los procesos de diálogo: “Cuanto más nos atrevemos a caminar por nuevos senderos, más necesitamos estar enraizados en la propia tradición y abiertos a las demás, que nos advierten que no estamos solos y que nos permiten alcanzar una visión más amplia de la realidad”.²⁵⁶

3.6. Conclusiones de capítulo 3

En este tercer capítulo, finalmente se pudo conocer y comprender en sitio, las lógicas históricas pero especialmente antropológicas y éticas que se manifiestan en la comunidad de Poytzén en relación al trabajo agrícola, el *buen vivir* y la producción de piloncillo.

Comprendiendo que algunos grupos y subjetividades en el poder, están decidiendo por la vida y el destino de grupos subalternos, buscando la dependencia y sumisión de estos ante los poderes económicos, productivos y de consumo, dejándoles en un estado de bloqueo y supuesta “incapacidad”. Por ello, las resistencias epistémicas y axiológicas son importantes para dignificación de la vida y de las formas y aspiraciones particulares de una vida buena.

En campo, en el ejido teenek de Poytzén, se encontró que el “alwa talab”, y el “kuleb talab”, significan, dentro de la episteme local, un tipo de racionalidad que tiene que ver con la reciprocidad

²⁵⁶ *Ibid.*

y la solidaridad. Específicamente para el trabajo agrícola, y la producción, distribución y venta, en la comunidad, se prepondera el valor de uso, la comunalidad, el trabajo recíproco y comunitario, por lo que es una crítica, tal vez no definida como radical, pero si resistente a la racionalidad económica negadora y acumulativa hegemónica. Se demostró también como a partir de los encuentros de escuelas campesinas y la creación de mercados basados en otras axiologías, se rompen las dinámicas de intermediarismo y se le permite a la productora y al productor campesino, apropiarse del producto y de la venta, cambiando el tipo de interacciones que el mercado capitalista le ha impedido desde hace décadas.

Se reflexionó igualmente como a partir de las interacciones con la SEDARH, la SPR, la cooperativa de endulzante del Poytzén *Tze Jkom Tzi* y la UNTA, desde una interpretación hermenéutica analógica, pueden llegar a ser interacciones, que resignificadas desde el propio territorio epistémico, geográfico y axiológico, son redes que abonan a la manifestación del trabajo agrícola recíproco y digno y al *buen vivir*.

CONCLUSIONES GENERALES

Después de esta reflexión teórica y etnográfica acerca de las nociones epistémicas y axiológicas del trabajo digno y el *buen vivir* en Poytzén, que, desde un acercamiento hermenéutico analógico, mediador entre el univocismo rígido y regulado, como sucede en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, y el equivocismo que abre posibilidades de interpretación y de múltiples concepciones de los buenos vivires que puedan manifestarse, se encontraron elementos centrales que integran al *buen vivir* como paradigma ético, ubicados en un horizonte socio-bio-centrado cuyos fundamentos son la solidaridad y reciprocidad afectiva, productiva, laboral y económica.

El *buen vivir*, la reciprocidad y la solidaridad son fundamentados en un tipo de correspondencia justa, ya que se descubrió, que al menos en Poytzén el telón de fondo de este paradigma ético manifiesta un sentido de justicia. La justicia como fundamento de una reciprocidad no pervertida por el colonialismo, que esconde asistencialismos inadecuados, racismo o discriminación, sino un tipo de reciprocidad y solidaridad decolonizada que haga posible un diálogo y escucha simétrica y complementaria para el reconocimiento, acceso y aplicación justa, digna, empática y adecuada de los derechos fundamentales y de los derechos económicos, culturales y ambientales, el derecho a la autonomía y la libre autodeterminación decretadas por instancias internacionales como el Convenio 169 de la OIT.

A pesar de lo anterior, la concepción del *buen vivir* como un discurso jurídico, plasmado en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, en caso del Estado mexicano, se pudo concluir que la indiferencia a sumarse a la regulación jurídica de estos movimientos éticos como el *buen vivir*, responde al abandono y negación sistemática del trabajo, epistemes y experiencias de los pueblos originarios y campesinos y sus formas de relacionarse con sus territorios y producción agrícola. Habrá que mencionar entonces que la producción jurídica y constitucional en México está volcada a los intereses del liberalismo económico, y que, en la cuestión agrícola, se inserta en las dinámicas de la agroexplotación y agronegocios, que como consecuencias se encuentran la descampesinización y del trabajo asalariado/explotado como lo es el jornal agrícola, así como la erosión por el mal manejo de los suelos.

A pesar de que los gobiernos progresistas que han retomado este paradigma, no han logrado romper con las categorías eurocéntricas de *progreso y desarrollo*. Ya que el *buen vivir* es también

un horizonte que rompe con la dicotomía socialismo-capitalismo haciendo una crítica radical a la racionalidad moderna, eurocéntrica, antropocéntrica, patriarcal y capitalista. Ante la crisis civilizatoria que atravesamos, el *buen vivir* como paradigma axiológico, más que como estrategia estatalista, resulta ser clave en la búsqueda de esperanzas para los pueblos oprimidos, para la salvaguarda de la Madre Tierra y para la reflexión para la supervivencia a largo plazo de la humanidad como especie. Por ello en el *buen vivir* encontramos un proyecto de resistencia política, económica, ambiental, social, cultural, de género, subjetiva, epistémica, pero sobretodo manifestada en la vida cotidiana y afectiva de los pueblos, como el “alwa talab” teenek que se conoció en Poytzén.

Por otro lado, desde la premisa de que no hay *trabajo digno* sin *buen vivir*, especialmente para el ámbito campesino-agrícola, es vital tener en cuenta que para garantizar un trabajo digno para los campesinos, la *soberanía alimentaria* representa uno de los principales pilares para la construcción paradigmática del *buen vivir*. El *buen vivir* como modelo civilizatorio posible, con todas las complejidades y contradicciones discutidas deben de ser abordadas estratégicamente desde las diferentes luchas políticas “unidas en la diferencia”. En las cuales se incluyan las distintas reivindicaciones de movimientos como el feminista, ecologista y el indígena, desde sus diferentes espacios de acción y micro-poderes.

Por otro lado, también se destacó la importancia de analizar los procesos de la producción agrícola por su valor de uso, es decir, para satisfacer el sistema de necesidades radicales de los seres humanos y no por la capacidad para producir plusvalía, este, un elemento importantísimo tomar en cuenta para un cambio sistémico real. La relevancia de reinventar y activar una economía enfocada a la solidaridad económica y social que se expresa en las relaciones interpersonales, las prácticas económicas cotidianas basadas en la reciprocidad, el trabajo, la propiedad colectiva y la preocupación por el bienestar del otro/a/oa. Es esto mismo lo que señala la antropóloga Laura Escobar cuando menciona qué, “El reconocimiento y reivindicación de otras formas de producción de conocimiento que emergen de los grupos subalternos, en este caso, el conocimiento situado en las formas de vida y producción de las comunidades campesinas, indígenas y otras minorías”.²⁵⁷ En este sentido, es importante también visibilizar la centralidad que representan las mujeres, desde el eco-feminismo y la economía feminista, en los procesos del empoderamiento de la totalidad de

²⁵⁷ ESCOBAR, Laura, *op cit*, p. 70-71.

las producciones, el autoconsumo y la comercialización cara a cara donde se prepondere el valor de uso, ya que estos valores hasta ahora han sido negados, reducidos y descalificados. Sin embargo, en dichas prácticas se encuentra un potencial emancipatorio poderoso y de resistencia ante la dependencia y control de consumo que pretenden imponer los centros de poder hegemónicos.

En este punto, la apropiación de la producción total, especialmente en la distribución y consumo cara a cara, prepondera el valor de uso, el cual es ya una forma resistente al capital. Aunque son procesos en constante tensión, el empoderamiento de los procesos de producción y económicos desde la solidaridad económica, muchas veces irán de la mano y habrá que ir mediando desde una ética de la reciprocidad justa, para que el poder dominante no termine por absorberlos, por lo que requieren procesos de diálogos simétricos y de comprensión de la realidad como un todo.

Frente a estas tensiones, se encontró que desde la agroecología y la solidaridad económica se articulan como un punto de partida para la apropiación y el acercamiento a una racionalidad liberadora. Ya que aunque hasta ahora ésta división axiológica de racionalidades se manifiestan con contradicciones, en realidad son identificables en los espacios concretos. No obstante, hay formas de mediar entre ellas con el objetivo de generar un diálogo de entendimiento complejo e interdependiente y no concentrarse en las divisiones entre una y otra, entre el pasado idílico, el presente frustrante y un el futuro decepcionante y devastado o alentador y esperanzador.

Ahora bien, en otro matiz, es importante remarcar cómo algunas subjetividades comprometidas están emergiendo desde la academia, la educación popular, la ciudadanía consciente, la ciencia descolonizada en general, los pueblos originarios y campesinos en el marco del diálogo intercultural en conjunto con los movimientos y encuentros “desde abajo” por la soberanía y la autonomía, como lo es, el encuentro nacional de escuelas campesinas y la agroecología. Esta última que emerge como una ciencia comprometida con la recuperación y diálogo de epistemes a favor de la justicia y el respeto por la Tierra y su sociobiodiversidad. Lo anterior se manifiesta con una sólida herramienta ética transparadigmática vinculada al *buen vivir*. De estas alterativas, surgen recursos y potencialidades para el crecimiento de un trabajo agrícola liberador, recíproco, disfrutable y dignificante orientado al *buen vivir*.

Otra de las observaciones que resaltan es la necesidad de afrontar el fracasado paradigma del *progreso y desarrollo* en el que los países periféricos están sumergidos, desde el supuesto de que el “descontento es la base del cambio” por un lado debemos situarnos en el presente para observar el malestar que se manifiesta en diferentes ámbitos de la vida y que tienen una lógica histórica de dominación clara, especialmente en lo agrícola-alimentario y las lógicas económicas que los sustentan. De esta manera, es importante reconocer las herramientas, posibilidades locales y en diálogos interculturales que abonan a la transformación de la realidad. Es decir, observar la indignidad en la que vivimos y convertir esa observación decepcionante en métodos y estrategias de lucha, resistencia y transformación, que, movimientos como la Vía Campesina, Movimiento sin Tierra, los encuentros de escuelas campesinas y otras iniciativas lo han ejemplificado.

Retomando la premisa de la teoría de Sistemas Complejos, que explica como “solo desde dentro del problema, es de donde emerge la solución”, resulta vital observar críticamente la problemática campesina. Problemática matizada de abusos, discriminación, racismo e indolencias en políticas públicas, migración forzada y marginalidad que imposibilita el *buen vivir*. Es entonces como la(s) solución(es) puede(n) emerger en lo comunitario, en, por y para el campesinado en México, en Latinoamérica y en general en los países del Sur global.

En Poytzén se concluyó que el trabajo digno y el *buen vivir*, son conceptos que en concreto están basados en formas de vida, presencias, interacciones y sus consecuencias en diferentes niveles de la vida, políticos, económicos, materiales, lazos afectivos e interpersonales. Desde el trabajo colectivo, como el tequio, y la relación con la naturaleza/cosmos, con el *Diphaak*, que tiene total relación con el tipo de trabajo productivo, la reciprocidad compleja y los procesos totales. Ellos a su vez responden a una axiología que en Poytzén destaca la amistad como un valor central, para comprender las interacciones, no solo de trabajo, sino de valor de uso y distribución, ya que el producto y el trabajo se convierten en un medio de una buena convivencia, basada en el bienestar, la solidaridad, la reciprocidad y el *buen vivir*.

Es importante destacar cómo en el caso de Poytzén, el proyecto para la manifestación de un trabajo digno, colectivo, además de la centralidad de la amistad fundamentada en un tipo de convivencia recíproca, se proyecta también en un tipo de transformación, en este caso adaptativa, a procesos más estructurales vinculados a instituciones estatales y jurídicas. Dicha adaptación transformativa, tiene que ver con un diálogo y una apropiación de los proyectos que pueden llegar a

ser de entrada ajenos, pero que en la apropiación y re significación a partir de las propias epistemes y axiologías, se retoman desde una mirada local, a favor de la transformación y la construcción de un *buen vivir* situado muy particular. En Poytzén, en el caso concreto con la implementación y desarrollo de la nave industria de piloncillo granulado es clara. Por una parte, se acepta el proyecto y la cooperativa de endulzantes de Poytzén adaptándose a las peticiones que el proyecto gubernamental requiere, pero por el otro lado, los miembros de la cooperativa, ponen en práctica sus conocimientos y lógicas culturales, para transformar, a la par y en conjunto con el proyecto, en prácticas que promuevan, a pesar de las contradicciones y conflictos que son inevitables, un tipo de convivencia e interacciones productivas y laborales dignas en sus tradiciones históricas, culturales y territorios.

El territorio de Poytzén al ser un espacio organizado como ejido, relacionado con las comunidades originarias, se puede concluir que al potencializar las experiencias de producción locales, lo que se busca es transgredir las dinámicas en tiempos de agroexportación neoliberal. Ya que el trabajo agrícola de piloncillo en Poytzén, en esta nueva dinámica, no es una producción para el mercado internacional, ya que siendo principalmente para autoconsumo, es valor de uso y no el de cambio se prepondera a favor de las comunidades. Por ello, se concluye que el tipo de trabajo y producción ejidal es más valiosa que cualquiera empresa transnacional, en termino de bienestar y *buen vivir* en territorios y comunidades situadas. Se defiende entonces que la producción ejidal, comunitaria, a corta escala y con una metodología agroecológica descolonizada, es superior, en términos de *buen vivir*, por valor de uso, relaciones sociales, autoconsumo, comunalidad, para la manifestación de un tipo de bienestar complejo, no sesgado ni separatista de la realidad. Lo anterior debido a que Poytzén dio cuenta que con este tipo de producción son más felices, hay más bienestar y mayor afirmación identitaria aunque cambiante, viva y en constante diálogo, hay un reforzamiento en la autoestima y dignidad.

Desde la premisa de que el tipo de organización ejidal no busca competir, ya que la competencia es uno de los rasgos de la racionalidad instrumental, el ejido centra sus aspiraciones en el fortalecimiento del tejido social, en la convivencia cotidiana, la reciprocidad, en el apoyo mutuo, en las interacciones entre las diferentes esferas de la vida y no de ese mercado de la económica ortodoxa eurocéntrica. Es importante visibilizar que existe una economía de mercado alterna, que abona un *buen vivir*, y a una la economía mercado solidario y recíproco. Se observó

que no hay solo una dinámica económica, de producción y de relaciones sociales, aunque la mirada eurocéntrica moderna no lo logre ver. Por ejemplo, las grandes empresas sustentadoras de la agroindustria como lo son “Hérdez”, “Jugos del Valle” o “Jumex” producen mucho más, pero no en este factor, que es el factor C, que habla uno de los pioneros de la economía solidaria, el chileno Luis Razeto Migliaro, que refiere al compañerismo, comunidad, cooperación, colaboración, comunión, coordinación entre otras.²⁵⁸ Estos proyectos encontrados en el interior de comunidades agrícolas, como Poytzén, desde una mirada crítica, resultan ser una manifestación epistémica radical con frecuencia negada.

Con respecto a los programas institucionalistas externos a las comunidades, se concluyó que deben tener como finalidad aumentar el diálogo simétrico, la promoción de la autonomía y soberanía desde la axiologías y epistemes locales, y no la dependencia, las falacias jurídicas, el desempoderamiento productivo, y por ello, laborativo y económico.

En este sentido, los programas de apoyo contra la “pobreza” y contra el “hambre”, que han sido tendencia en el paradigma económico neoliberal, promueven la dependencia y la dominación epistémica, a favor de las prácticas económicas y políticas de dicho proyecto. Es por ello urgente que desde el interior de las comunidades agrícolas en resistencia, como puede ser Poytzén, se destaquen las potencialidades y posibilidades, identificando los micro-poderes intersubjetivos, haciendo mano de las herramientas interdisciplinarias, como la agroecología, la antropología y los derechos humanos desde una perspectiva crítica y decolonial que abone a la autonomía, al autogobierno, la soberanía alimentaria y el *buen vivir*.

De frente a la tremenda descampesinización que el neoliberalismo agroindustrial está provocando en el campo, mantenerse en la resistencia desde las agriculturas no industriales, es una lucha por la dignidad. Y aunque no es una ruta fácil y cómoda, ya que el camino de la dignidad no es nada fácil y conlleva costos en muchos ámbitos de la vida, el recorrido, muy bien demarcado de la enajenación y del no cuestionamiento a los mandatos productivos y laborales de los grupos en el poder, considero, es aún más conflictivo y duro. Es por ello que los grupos, pueblos y subjetividades, en diferentes espacios, pero principalmente en las luchas campesinas e indígenas, tienen que ser visibilizadas y apoyadas, ya que, se concluyó que de no ser así, el trabajo jornal,

²⁵⁸ Ver: Razeto, L. *Economía de solidaridad y mercado democrático: fundamentos de una teoría económica comprensiva*. Santiago de Chile: Ediciones Uvirtual, 1994.

explotado y basado en valores acumulativos y de desposesión seguirá creciendo con las consecuencias de dependencia, desvinculación y pérdida epistémica, territorial, de dignidad y bienestar que ha provocado con fuerza en las últimas décadas en la población campesina e indígenas con mayor índices de vulneración.

Este tipo de investigaciones son importantes porque estos territorios considerados como residuales desde el poder hegemónico, nos están demostrando que esas dinámicas que parecen universales y que parecen homogéneas, en realidad no lo son. Poytzén es un ejemplo de muchos otros en México, en Nuestramérica y en el Sur Global. Aunque estas prácticas de resistencia agrícola aún no son una generalidad, por la apropiación violenta y masiva del extractivismo, considero que si ejemplifican que es un posible camino para una vida digna y bien vivida. La reciprocidad y la solidaridad como fundamentos de praxis, laborativa, productiva, distributiva, intersubjetiva, incluso subjetiva, por el bien común son centrales para la creación e implementación de proyectos dignos por el *buen vivir*.

Se concluyó también que los proyectos de producción basados en una racionalidad liberadora, que busque la dignidad, la reciprocidad y el *buen vivir*, deben ser visibilizados y apoyados, si bien no lo serán por las transnacionales, ni los grandes gobiernos, si los serán por una sociedad solidaria ante los procesos productivos totales, de frente a un nuevo tipo de economía e interacciones que busquen, aunque sea en un ritmo “lento”, un *buen vivir* cercano y vívido.

Finalmente quiero destacar que en Poytzén se pudo observar la preponderación del valor de uso, la importancia de la amistad en las interacciones y convivencia diaria, el apoyo de los núcleos familiares y comunitarios, la cosmovisión recíproca y solidaria, que responden a un sentido de justicia y correspondencia compleja, relacionada con la circularidad de la vida como lo significan el “alwa talab” y el “kulbel talab”. Así también, la relevancia de la comprensión de los procesos totales en sus territorios, en el trabajo, en el dar, recibir y agradecer de manera interdependiente. Es un tipo de comprensión de la vida que al no separar los procesos comunitarios en los ciclos agrícolas para trabajo y producción por un lado, y de distribución, venta y consumo por el otro configuran y dan sentido al *buen vivir* y al trabajo digno como una disputa cotidiana, pero posible.

Cabe anotar que en Poytzén como en las comunidades campesinas e indígenas que resisten desde la agricultura, hacen falta crear redes de apoyo interdisciplinario, desde diferentes trincheras, saberes y prácticas, intelectuales y técnicas para fortalecerse ante los embates del poder

hegemónico. Por ello, esta tesis funge también como una invitación a realizar investigaciones cercanas, corazonadas y comprometidas por la dignidad, la felicidad y el *buen vivir* de los pueblos y subjetividades que han sido históricamente oprimidas y descalificadas por la racionalidad moderna/colonial racista y discriminadora. Así como reubicar la centralidad del cuidado y la defensa de la Madre Tierra como elemento sin el cual no habrá *buen vivir*. Con el conocimiento de que *falta lo que falta*, en resistencias, luchas, prácticas, trabajo y vida, sigamos caminando hacia el horizonte de la dignidad laboral y el *buen vivir*.

FUENTES:

ACOSTA, Alberto. *Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ecuador: Icaria, 2013.

AGUILAR Rivera, Noé, “La Agroindustria de la Caña de Azúcar en “La Huasteca” San Luis Potosí”, UASLP/ SIPOVE, México, 2009. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/WoHnVH>

AGUILAR Rivera, Noé, “La Caña de Azúcar y sus Derivados en la Huasteca”. *Diálogos: revista electrónica de Historia*, Vol. 11, Núm. 1, Costa Rica, 2010.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, "Economía Moral De La Multitud", En: *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, IIS-UNAM, México, 2010.

ALBÓ Xavier, “Suma Qamaña= Convivir bien ¿Cómo medirlo?” *Diálogos*, Ministerio de Planificación del Desarrollo. La Paz, Bolivia, 2009.

ALTIERI, Miguel y Clara I. Nicholls, *Agroecología, Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, México, 2000.

ARCHETTI, Eduardo y STÖLEN, Kristine. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Siglo XXI. Buenos Aires, 1975.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1958.

ÁVILA, Agustín, *Huastecos de San Luis Potosí (teenek)*, Colección Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.

BARRÓN, Antonieta, “Dónde están y cómo están los jornaleros agrícolas” *Jornada del Campo*, Número 54, México, 17 de marzo de 2012, puede verse en línea en: <http://goo.gl/HxBQbi>

BARTRA, Armando, “Vivir en el campo”. *La Jornada del Campo*, No. 58, México, 21 de julio de 2012. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/jtvfbW>

BARTRA, Armando. “Milpas airadas: hacia la autosuficiencia alimentaria y la soberanía laboral”, en Gerardo Otero (coord.), *México en transición: globalismo, Estado y sociedad civil*, Porrúa, México, 2006.

BATESON, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre*, Chandler Publishing Company, Nueva York, 1972.

BAUMAN Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Ética del trabajo*, GEDISA, Madrid, 2009.

BEUCHOT, Mauricio, "El estado de la cuestión. La hermenéutica", en *Diálogo Filosófico*, vol. 61, 2005, p. 4-28.

BEUCHOT, Mauricio. *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, Departamento de publicaciones de la Facultad de Derecho, UASLP, San Luis Potosí, 2007.

BOLTVINIK, Julio; *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000: 1.- Alimentación*. Siglo XXI editores, México, 1983.

CALVO GARCÍA, Manuel, "La voluntad de legislador: genealogía de una ficción hermenéutica", en *Revista DOXA*, vol. N. 03, 1986, p. 113-127.

CERVANTES MORANT, Rafael, "Plaguicidas en Bolivia: sus implicaciones en la salud, agricultura y medio ambiente", *Revista Virtual REDESMA* v.4, No .1, La Paz, 2010.

DANTAS, Conceição, "Autonomía económica de las mujeres rurales en los Territorios de la Ciudadanía", *Sempreviva Organização Feminista*, Sao Paulo, 2015.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro derecho*, vol. 28, ILSA, Bogotá, 2002.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Lima, UNMSM, 2006.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*, TRILCE, Montevideo, 2010.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009.

DEL ÁNGEL FLORES, Nelly, "Dhipaak: el culto al maíz entre los teenek de la Sierra de Otontepec", *Nuestra otra voz: UNAPEI-UV*, Año 6, No. 224, México, Mayo, 2006.

DUCH, Gustavo, "Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas". Coeditada por *La Vía Campesina*, Plataforma Rural, Fundación Agricultura Viva-COAG, y GRAIN, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*; FCE / ed. Itaca/UNAM, México, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, ERA, México, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM, México, 1994.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, siglo XXI editores, México 1998.

ESCOBAR, Arturo, "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América", Colombia, 2015. (*En prensa).

- ESCOBAR, Arturo, "Latin America at a Crossroads", *Cultural Studies*, 24: 1, 1, 2010.
- ESCOBAR, Laura. "El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir.", en *Otra Economía*, vol. 5, no. 8, 2011, p. 59-72.
- FERNÁNDEZ, Blanca S; PARDO, Liliana y SALAMANCA, Katherine, "El buen vivir en Ecuador : ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta.", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.o 48, 2014, p. 101-117.
- FERRARIS, Mautizio, *La hermenéutica*, Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara, México, 2000.
- FOUCAULT, Michel y EWALD, François. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Macmillan, Nueva York, 2003.
- FOX, A. Jonathan, "La dinámica del cambio en el sistema alimentario mexicano. 1980-1982", en Moguel, Julio, Historia de la cuestión agraria mexicana. Los tiempos de la crisis (Primera parte). 1970-1982, Vol. 9, México, Siglo XXI, 1990.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I.*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- GALÁZ Caterine, Prieto, Rodrigo, *Economía Solidaria: de la obsesión por el lucro*. Nordan/ Comunidad del Sur, Uruguay, 2006.
- GHIOTO, Luciana y PASCUAL F. Rodrigo. "Trabajo decente versus trabajo digno. Acerca de una nueva concepción del trabajo". *Voces de Fénix*, Núm. 6, Buenos Aires, 2011.
- GIRÓN Alicia, (coord.) *Del "vivir bien" al "buen vivir" entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*. UNAM/ Instituto de Investigaciones Económicas, México D.F., 2014.
- GRAMMONT, Hubert, "Derechos humanos y migración de los jornaleros agrícolas en Estados Unidos y México", en *Estudios en torno a la migración*, Dr. Juan José Olloqui (compilador), IJ-UNAM, México, 2001.
- GUDYNAS, Eduardo, "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico", en *Revista Obets*, vol. 4, 2009, p. 30-53.
- GUDYNAS, Eduardo, *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*, CLAES, Montevideo, 2004.
- GUDYNAS, Eduardo. "Buen vivir : Germinando alternativas al desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, n.o 462, 2011, p. 1-20.
- GUTELMAN, Michel, *Capitalismo y reforma agraria en México*. ERA. México, 1974.

GUTIÉRREZ LARA, Abelardo A; Avendaño Ramos, Eréndira, “Inflación y desinflación en México”, en Cabrera Adame, Carlos Javier (coord.), Cambio estructural de la economía mexicana, México, UNAM, 2006.

HENAO S. “Plaguicidas y salud en la región de las Américas”. Semana Argentina de la Salud y Seguridad en el Trabajo. Buenos Aires, 2004.

HERRERA TAPIA, Francisco, “Apuntes sobre las instituciones y los programas de desarrollo rural en México. Del Estado benefactor al Estado neoliberal” *Estudios Sociales* vol.17 no.33 México, 2009.

HOCSMAN, Luis Daniel, “Nuevos sujetos para el desarrollo rural modernizante. Perspectivas Rurales”. *Nueva época*, Año 13, N° 25, 2015.

HOFFMANN V.E, “Sistema de producción e historia: una propuesta para el análisis regional (centro Veracruz, México)” *ORSTOM-IIS-UNAM*, México, 2000, pp. 119-129.

HOURTAT, François, *De los Bienes Comunes al ‘Bien Común de la Humanidad’*, Fundación Rosa de Luxemburgo, Bruselas, 2011.

HOUTART, François, "El concepto de Sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", en *Revista de Filosofía*, vol. 69, n.o 3, Quito, 2011.

HOUTART, François, *El bien común de la humanidad*, UASLP-CENEJUS-UNICACH, San Luis Potosí, 2015.

JARQUÍN GÁLVEZ, Ramón, “La formación campesina alternativa y el mercado orgánico”, *LEISA revista de agroecología*, Volumen 29 n° 3, México, Septiembre de 2013.

JARQUÍN GÁLVEZ, Ramón, “Las escuelas de campo y experimentación para agricultores en México”, *LEISA revista de agroecología*, 26.4, México, Diciembre 2010.

LANDER, Edgardo, “Hacia otra noción de riqueza” en *El buen vivir, una vía para el desarrollo*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2009.

LARA Álvarez, Jorge, “¿Quiénes son los jornaleros agrícolas de San Quintín? (I)”, *El Economista*, México, Mayo, 2015, puede verse en línea en: <http://goo.gl/D2opcX>

LEÓN T, Magdalena, "El Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo", en *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios* (coord, Irene León), FEDAEPS, Quito, 2008, pp. 105-123.

LHUMANN, Niklas, *Sistemas Sociales*, Anthropos-UIA-CEJA, Barcelona, 1994.

LUÉVANO BUSTAMANTE, Guillermo, “Jornaleros agrícolas: víctimas por todos lados” *Altermundi: Opinión, La Jomada San Luis*, Junio, 2015, puede verse en línea en: <http://goo.gl/LmVfzr>

LUÉVANO Bustamante, Guillermo, “No sin los pueblos indígenas”, *Altermundi: Opinión, La Jornada San Luis*, Abril 14, 2016. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/acJnZ5>

LUISELLI F., Cassio; Mariscal O., Jaime, “La crisis agrícola a partir de 1965”, en Cordera, Rolando (comp.), *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

MAMANI, Fernando Huanacuni, *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, en Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Lima, 2010.

MANCÉ, Euclides André, “Redes de colaboración solidaria”, *IDI L*, Curitibia, 11/ 2002.

MARAÑÓN PIMENTEL Boris, (coord.) *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*. IIEc-UNAM, México D.F., 2014.

MARAÑÓN PIMENTEL, Boris, “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los Buenos Vivires en América Latina”. En prensa, México, 2016.

MARAÑÓN PIMENTEL, Boris, “Notas sobre la Solidaridad Económica y la Descolonialidad del Poder” Pimentel, IIE-UNAM. (*en prensa).

MARTÍNEZ MORALES, Rafael I., *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos comentada*, México, Oxford, 2012.

MARX, Karl, *El Capital*, Crítica de la Economía Política, Vol. 7 y 8; Edit. Siglo XXI; México, 1994.

MATA GARCÍA, Bernardino (coord.) *Escuelas Campesinas: 10 años en movimiento*. PISDEC-CIISMER, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2013.

MELESIO NOLASCO, Marisol, *Migración Indígena y Derechos Humanos (jornaleros agrícolas en México)*, CNDH, Cuarta Visitaduría General, México, s/año. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/i2kd0K>

MENDOZA Zazueta J.A. “La reconfiguración del medio rural”. *La Jornada del campo*. No. 58, México D.F., 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson", en *ENCUENTRO*, Vol. 238, 2011.

MOCTEZUMA, Patricia, “Los teenek productores de piloncillo de San José Peketzén, Tancanhuitz: la construcción de una identidad étnica en la huasteca potosina”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 106, 2006, pp. 153-182.

MONTES DE OCA LUJAN, Rosa Elena, “La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976”, en Cordera, Rolando (coord), *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, México: FCE, 1981.

MUÑOZ RÍOS, Patricia, “En semiesclavitud, más de 2 millones de jornaleros, acusan” *La jornada*, México, 6 de abril de 2015. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/NGjNtc>

NUÑEZ VERA, Miriam, “Derechos de propiedad, género y ciudadanía en México, Seguridad y Soberanía Alimentaria”, *Congreso Nacional de Políticas Públicas para el Campo*, 8-9 de abril, México, 2013.

PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*. Herder, Barcelona, 2007.

PAOLI, A., *Educación, autonomía y Lekil Kuxeljal- aproximaciones sociolingüísticas a sabiduría de los Tzeltales*, en UAM, México, 2003.

PASCUAL RODRÍGUEZ, MARTA Y HERRERO LÓPEZ, Yayo. "CIP- Ecosocial", en *Boletín ECOS*, vol. no. 10, Ecuador, 2010.

PEDRAZA M, José Francisco, “Sinopsis histórica de los municipios del Estado de San Luis Potosí: Municipio de Tancanhuitz de Santos”, *Colección: Municipios del Edo. De San Luis Potosí*, Centro Estatal de estudios municipales. S/Año, S/lugar.

PÉREZ Neira, David y Soler Montiel, Marta “Agroecología y ecofeminismo para descolonizar y despatriarcalizar la alimentación globalizada”, *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época* - Vol. 8, Sevilla, 2013.

PHELAN, Mauricio, "Revision de índices e indicadores de desarrollo, aportes para la medición del Buen Vivir", en *Revista de Ciencia Sociales*, vol. 6, n.o 1, 2011, p. 69-95.

QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad del poder y clasificación social*, Centro de Investigaciones sociales (CIES) Lima, 2000.

QUIJANO, Anibal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Centro de Investigaciones sociales (CIES), Lima, 2013.

QUIJANO, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988.

RAZ, Joseph, "La intención en la Interpretación", en *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol. 20, 1997, pp. 249-286.

RAZETO, L. *Economía de solidaridad y mercado democrático: fundamentos de una teoría económica comprensiva*, Ediciones Uvirtual, Santiago de Chile, 1994.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y equipo THOA. *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. Ed. Arruwiyri. La Paz, 1992.

ROBLES B., Rosario, "Estructura de la producción y cultivos. 1950-1960", en Miguel, Julio (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. La época de otro y el principio de la crisis de la agricultura mexicana. 1950-1970*, Vol. 7, México, Siglo XXI, 1988.

RODRÍGUEZ GÓMEZ, Guadalupe, "Imaginar la soberanía alimentaria y las oportunidades para las agriculturas del México globalizado". *Desacatos*, núm. 25, pp. 101-114, México, Septiembre-diciembre, 2007.

RUBIO Vega, Blanca Aurora, "La política agropecuaria neoliberal y la crisis alimentaria (1988-1996)", en Calva, José Luis (coord.) *El campo mexicano: ajuste neoliberal y alternativas*, Tierra y Producción para la Liberación/CIESTAAM/Juan Pablos Editor, México, 1997.

RUBIO Vega, Blanca Aurora. "Crisis mundial y soberanía alimentaria en América Latina" en *Revista de Economía Mundial*, núm. 29, 2011, pp. 61-87.

SALAMANCA SERRANO, Antonio, "Ética del Sumak Kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza" *Revista Serance. Instituto Otavaleño de Antropología*. No. 27, Editorial Jurídica, Quito, 2011.

SÁNCHEZ RUBIO, David, "Derechos humanos, no colonialidad y otras luchas por la dignidad: Una mirada parcial y situada". En *Campo Jurídico*, vol. 3, n. 1, p. 181-213, Mayo de 2015.

SAXE FERNÁNDEZ, John y DELGADO, Gian Carlo, *Imperialismo económico en México. Las operaciones del Banco Mundial en nuestro país*, DEBATE, México, 2005.

SEVILLA GUZMAN, Eduardo, *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2011.

STRÖBELE-GREGOR, Juliana (Comp.); Olaf Kaltmeier; Giebeler, Cornelia, *Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina*. Edit. Deutsche Gesellschaft, Frankfurt, 2010.

TRAVELLA, María Cecilia, "Uso de agroquímicos y salud humana: certezas, dudas y debate". *Organización de sanidad agropecuaria y de fertilizantes*, Buenos Aires, 2013.

TRUJILLO, Isabel, "El poder de la razón jurídica", en *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol. 27, 2004, pp. 437-453.

VANANDA Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, 2005.

VANHULST, J Y BELING, Adrian. "Buen vivir : la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible", en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, 2013.

VILLEGAS, Pascale, "Del tianguis prehispánico al tianguis colonial: Lugar de intercambio y predicación (siglo XVI)" *Estudios Mesoamericanos Nueva época*, México, 8, enero-junio 2010.

WARMAN, Arturo, "La reforma agraria mexicana: una visión de largo", en: *Reforma Agraria, colonización y cooperativas*, Editorial FAO, 2003.

WANDERLEY, Fernanda, "Pluralismo económico, mercado y estado" *Bolivian Research Review/RevistaE*. Vol 8 (2), Octubre-Noviembre, 2010, vol. 8, n. 2, Bolivia, 2010.

ZEA Dávila, María Jacinta, "Género y trabajo justo, digno y solidario en el marco del Buen Vivir", *Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS*, Provincia de Azuay, Ecuador, 2010.

CYBEROGRAFÍA:

CARTA ABIERTA DESDE MAPUTO, Mozambique: V Conferencia internacional de La Vía Campesina, LA VIA CAMPESINA. 2008. La agricultura campesina y la soberanía alimentaria son las soluciones a la crisis global. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/KFBaJO>

CDI, Página web oficial de la Comisión nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: <http://www.gob.mx/cdi>

CONAPO, Página oficial, Puede verse en línea en: <http://goo.gl/SCi8vN>

LA VIA CAMPESINA, 2010. TEGUCIGALPA, Honduras. Marzo 8. "Por el fin de la violencia hacia las mujeres en el campo" Puede verse en línea en: <http://goo.gl/KFBaJO>

OEA, COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS *Derechos humanos de los migrantes y otras personas en el contexto de la movilidad humana en México en Capítulo II / Violencia y discriminación en contra de los migrantes*. Organización de los Estados Americanos, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 48/13, México, 30 de diciembre 2013. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/dvA8La>

SEDESOL, página oficial/ Microrregiones: <http://goo.gl/SWQ3KA>

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO – SENPLADES, 2009, Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural, Quito, Ecuador: [s.n.], 2009. Puede verse en línea en: <http://goo.gl/HfreuT>